

ВІСНИК

Київського національного
торговельно-економічного університету

Науковий журнал

Виходить шість разів на рік
Уперше вийшов друком у лютому 1998 р.

До жовтня 2000 р. виходив під назвою
"Вісник Київського державного торговельно-економічного університету"

№ 2⁽¹¹²⁾ 2017

Журнал визнано ДАК МОН України як фахове видання з філософських наук

З М І С Т

ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

КРАВЧЕНКО А.	Концепт відповідальності в умовах сучасного цивілізаційного розвитку	5
БОРОВСЬКА Л.	Сократ vs Барт: антропологічні виміри лінгвістичного повороту	14
ЛИМОНЧЕНКО В.	Освіта у світлі філософії Аристотеля	22
ЗЕЛІНСЬКИЙ М., ДРАПОГУЗ В.	Гуманітарна картина світу в духовному бутті людини	30
ЛІПІН М.	"Просторовий поворот" на перехресті історії	41
ВОЗНЯК С.	Метафізичний вимір кантівського апріорі	55
САРАКУН Л.	Космополітизм сьогодні: спроба концептуалізації	63

ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ У СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

ШИП Н.	Історіософські концепції цивілізаційної ідентичності українців	73
МОРОЗОВ А.	Моральні виклики та метафізичні відповіді	85
ОСТАЦУК І.	Конфесійне судочинство: філософія права Католицької церкви	97
ХОРУЖИЙ Г.	Протестантизм як результат європейської Реформації	105

КРАСЛІНЬКОВА О.	Православ'я в Україні: характерні риси та особливості	119
СІДОРІНА Є.	Ісихастська практика духовного сходження як нова антропологічна стратегія	130
БОНДАРЕВИЧ І.	Аксіома як методологічне підґрунтя знання	140

**РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ ЖУРНАЛУ
"Вісник КНТЕУ"**

МАЗАРАКІ А.А. – головний редактор;
ПРИТУЛЬСЬКА Н.В. – заступник головного редактора;
БАЙ С.І., ВЕДМІДЬ Н.І., ГУЛЯЄВА Н.М., ДОБІЯ М. (Польща), КАЛУСЬКІ Я. (Польща),
ЛАГУТІН В.Д., ЛАЦЕ Н. (Латвія), ПАНКОВ Д.О. (Білорусь), ПИРОЖКОВ С.І.,
РОМАТ Є.В., СИМОНЕНКО В.К., СОПКО В.В., СУСІДЕНКО В.Т., ТКАЧЕНКО Т.І.,
ФЕДУЛОВА Л.І., ФІЛІС К. (Греція), ЧУГУНОВ І.Я. – члени редакційної колегії
 з економічних наук; **БЕЛІНСЬКА С.О., МЕРЕЖКО Н.В., МОКРОУСОВА О.Р.,**
СІДОРЕНКО О.В. – члени редакційної колегії з технічних наук; **ГАЛЯНТИЧ М.К.,**
ГУРЖІЙ Т.О., ЛАДИЧЕНКО В.В., МАРЧУК В.М.,
МИРОНЕНКО Н.М., ЯРМИШ О.Н. – члени редакційної колегії з правових наук;
ІВАНОВА Н.В., КОРОЛЬЧУК М.С., КОРОЛЬЧУК В.М., САМОЙЛОВ О.Є.,
СТАСЮК В.В., ТІМЧЕНКО О.В., МАКСИМЕНКО С.Д. – члени редакційної колегії
 з психологічних наук; **ВАЛУЙСЬКИЙ О.О., ЗАМКОВА Н.І., КОНВЕРСЬКИЙ А.Є.,**
ЛАТИГІНА Н.А., МОРОЗОВ А.Ю., ОПАРА С. (Польща), ОСТАЩУК І. Б.,
ХОРУЖИЙ Г.Ф. – члени редакційної колегії з філософських наук;
БАДАХ Ю.Г., КАЗЬМИРЧУК Г.Д., КОРОЛЬОВ Б.І., КОЦУРА А.П. –
 члени редакційної колегії з історичних наук
МЕЛЬНИЧЕНКО С.В. – відповідальний секретар

Засновник, редакція, видавець і виготовлювач
Київський національний торговельно-економічний університет.

Заступник директора з наукової періодики ЦПНМВ,
завідувач редакції С.Л. ОЛЮНІНА

Редактори: Е.Ю. КИРИЧЕНКО, І.Й. РАСКАЗОВА
Художньо-технічний редактор І.В. КРИВИЦЬКА

Свідоцтво про державну реєстрацію серія КВ № 13100-1984ПР від 23.08.2007.

Індекс журналу в Каталозі видань України на 2017 рік – 21910.

Підписано до друку 17.04.2017. Ум. друк. арк. 11.9. Тираж 250 пр. Зам. 429.

Адреса редакції, видавця, виготовлювача: вул. Кіото, 19,
м. Київ-156, Україна, 02156.

Телефон редакції 529-50-24, факс: 513-85-36, e-mail: visnik@knteu.kiev.ua.



Надруковано на обладнанні КНТЕУ.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 4620 від 03.10.2013.

Видається за рекомендацією Вченої ради КНТЕУ (протокол засідання № 11 від 30.03.2017).

Статті проходять рецензування. Передрук і переклади матеріалів, опублікованих у журналі,
дозволяються лише зі згоди автора та редакції

*Журнал представлено в міжнародних і національних наукометричних базах: індекс Копернікус (index Copernicus);
реферативній базі даних "Україніка наукова", а також у пошуковій системі Академії Google (Google Scholar).*

© Київський національний торговельно-економічний університет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

КРАВЧЕНКО А.	Концепт ответственности в условиях современного цивилизационного развития	5
БОРОВСКАЯ Л.	Сократ vs Барт: антропологические измерения лингвистического поворота	14
ЛИМОНЧЕНКО В.	Образование в свете философии Аристотеля	22
ЗЕЛИНСКИЙ Н., ДРАПОГУЗ В.	Гуманитарная картина мира в духовном бытии человека	30
ЛИПИН Н.	"Пространственный поворот" на перекрестке истории	41
ВОЗНЯК С.	Метафизическое измерение кантовского априори	55
САРАКУН Л.	Космополитизм сегодня: попытка концептуализации	63

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

ШИП Н.	Историософские концепции цивилизационной идентичности украинцев	73
МОРОЗОВ А.	Моральные вызовы и метафизические ответы	85
ОСТАЩУК И.	Конфессиональное судопроизводство: философия права Католической церкви	97
ХОРУЖИЙ Г.	Протестантизм как результат европейской Реформации	105
КРАСИЛЬНИКОВА Е.	Православие в Украине: характерные черты и особенности	119
СИДОРИНА Е.	Исихастская практика духовного восхождения как новая антропологическая стратегия	130
БОНДАРЕВИЧ И.	Аксиома как методологическая основа знания	140

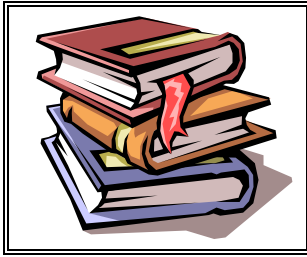
C O N T E N T

PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE MODERN WORLD

KRAVCHENKO A.	Concept of responsibility in conditions of modern civilized development	5
BOROWSKA L.	Sokrat vs Bart: Anthropological dimensions of linguistic turn	14
LIMONCHENKO V.	Education in the light of the philosophy of Aristotle	22
ZELINSKYJ M., DRAPOHUZ V.	Humanitarian worldview in spiritual life of a person	30
LIPIN M.	"Spatial turn" at the crossroads of history	41
WOZNIAK S.	Metaphysical dimension of kantian apriorism	55
SARAKUN L.	Cosmopolitanism today: conceptualization attempt	63

PHILOSOPHIC-CULTURAL VALUES IN SOCIALIZATION OF A PERSONALITY

SHYP N.	Historiosophical concepts of civilization identity of ukrainians	73
MOROZOV A.	Moral challenges and metaphysical responses	85
OSTASHCHUK I.	Confessional judicial proceedings: philosophy of law of the Catholic Church	97
KHORUZHYI H.	Protestantism as a result of the European Reformation	105
KRASILNIKOVA O.	Orthodoxy in Ukraine: specific traits and features	119
SIDORINA E.	Hesichastic practice of spiritual ascension as a new anthropological strategy	130
BONDAREVYCH I.	Axiom as methodological foundation of knowledge	140



ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

УДК 159.947.23:008

КРАВЧЕНКО Алла, д. філос. н., професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ

Досліджено проблему людини та суспільства у стані високої невизначеності та ризику. Проаналізовано логіку трансформації соціальної відповідальності в контексті глобалізованого світу. Обґрунтовано, що внаслідок невизначеності динаміки суспільних трансформацій сучасне суспільство постає як "суспільство ризику". Аргументовано необхідність відповідних змін для розуміння суб'єкта відповідальності у сучасній гуманітарній науці.

Ключові слова: етика, відповідальність, суспільство ризику, страх, суб'єкт.

Кравченко А. Концепт ответственности в условиях современного цивилизационного развития. Исследована проблема человека и общества в состоянии высокой неопределенности и риска. Проанализирована логика трансформации социальной ответственности в контексте глобализованного мира. Обосновано, что в результате неопределенности динамики общественных трансформаций современное общество предстает как "общество риска". Аргументирована необходимость соответствующих изменений для понимания субъекта ответственности в современной гуманитарной науке.

Ключевые слова: этика, ответственность, общество риска, страх, субъект.

Постановка проблеми. Філософська думка пов'язує поняття відповідальності з поняттям свободи. Інтенсивність сучасних глобальних взаємозв'язків сприяє поширенню цивілізаційних форм соціального, економічного та культурного життя, які покликані оптимально та ефективно задовольняти особисті та суспільні потреби. Свобода визначає сутність людини, що складається з її здатності мислити і діяти відповідно до своїх намірів, бажань та інтересів, а не внаслідок якогось примусу. У відкритому суспільстві, де підтримується плюралізм думок та інтересів, відсутня монополія на істину,

поняття відповідальності постає одним з визначальних чинників сталості демократичних утворень. Проте примус через установи, які б захищали права людей, стає необхідним атрибутом відкритого суспільства та не дає перетворитися свободі на сваволлю, що відбувається досить часто в межах повсякденного життя індивідів. Панування останньої призводить до славнозвісної "війни всіх проти всіх". І. Кант, зокрема, зазначав, що засіб, яким природа користується для того, щоб здійснити розвиток усіх задатків людей – це їх антагонізм у суспільстві, оскільки він зрештою стає причиною їх закономірного порядку, розуміючи під антагонізмом недобррозичливу комунікабельність людей, тобто їх схильність вступати в спілкування, пов'язану із загальним опором, який постійно загрожує суспільству роз'єднанням [1]. Тому проблема відповідальності людини та суспільства у стані високої невизначеності, нерівноважності та ризику все частіше потрапляє в коло наукових інтересів політологів, соціологів, філософів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Особливостям ролі та значення проблеми "відповідальності" в житті людини і суспільства присвячено праці І. Канта, К. Апеля, Х. Арндт, М. Бахтіна, М. Бердяєва, М. Бубера, Г. Гегеля, Г. Йонаса, Е. Левінаса, К. Муздибаєва, Ф. Ніцше, Б. Спінози, С. Франка, К. Ясперса [1–14] тощо. Серед українських дослідників цієї проблеми варто виділити розвідки С. Баранова, Д. Баюри, Д. Коника, О. Краснокутського, О. Линовицької, В. Малахова, В. Тернопільської, Г. Сковороди, І. Тимошук [15–23].

Проте попри наявність великої кількості публікацій, присвячених різноманітним аспектам відповідальності, подальшого розгляду потребують питання трансформації соціальної відповідальності в контексті глобалізованого світу.

Метою статті є виявлення стратегії легітимізації феномену відповідальності в сучасних соціально-економічних умовах.

Матеріали та методи. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи пізнання соціокультурних явищ, які підпорядковані історико-філософському, системно-структурному, конститутивному, синергетичному і контамінаційному методам пізнання.

Результати дослідження. Попри широке розмаїття філософсько-історичних концепцій людини, майже всі вони збігаються у тому, щоб визначати людину як відповідальну істоту. Наприклад, для І. Канта людина як особистість постає тільки в контексті відповідальності [1, с. 25–26]. Так само і для Ф. Ніцше людина тією мірою вільна, якою вона відповідальна за себе [11, с. 736]. Втім, розуміння конкретного змісту феномену "відповідальність" трансформується разом з соціокультурним контекстом, в якому відбувається його конститування.

Сучасний контекст, в якому формується розуміння відповідальності людини за свої вчинки, характеризується тим, що світ стрімко змінюється, внаслідок чого відбувається руйнування тра-

диційних ціннісних та смислових орієнтирів. У результаті людина постає дезорієнтованою у хаосі стовпотворіння найрізноманітніших культурних кодів та способів існування. Втрата історичної основи виражається у розпаді "Цілого" на індивідуалізовані рівноправні фрагменти, які знаходяться у постійній комунікації між собою. Сучасна соціальна реальність конституюється у просторі цих комунікацій та постає як "мережевий простір" (М. Карстельс). Відповідно, традиційна культура, з притаманними їй жорсткою ієрархією та фіксованими центром і периферією, поступається місцем новому утворенню, яке перебуває у постійній трансформації. Моральний та вольовий пафос епохи Просвітництва виявляється непридатним для усвідомлення тих змін, які відбуваються з суб'єктом відповідальності у сучасному світі. Тому нині особливо актуальним постає дослідження феномену "відповідальність" у контексті "нерівноважності". Вибір варіанта діяльності поєднується з великою моральною і соціальною відповідальністю за наслідки цього вибору. Тому справжній вибір відрізняється від свавілля тим, що він є результатом складного синтезу об'єктивних можливостей зовнішньої дійсності і суб'єктивного багатства внутрішнього світу людини, накопиченого нею соціального досвіду.

Утворення глобальної цивілізації призвело до виникнення глобальних моральних проблем. Серед них особливої уваги заслуговує проблема "відповідальності". Це спричинено тим, що в умовах глобалізованого світу збільшується взаємозв'язок локальних способів існування. Стабільна традиційна система культурних цінностей поступається місцем одночасному співіснуванню цінностей та смислів різних культурних регіонів та навіть різних часових вимірів. Їх взаємодія утворює мережу, конфігурація якої є динамічною та децентрованою. В минулому залишились чіткі критерії "високого" та "профанного", "добра" та "зла". У результаті посилюється невизначеність наслідків людської взаємодії у даному "постсучасному" мережевому просторі.

Динамічні зміни, невизначеність та ризик постають настільки вагомими детермінантами життєдіяльності людини, що сучасне "нерівноважне" суспільство дістало назву "суспільство ризику" (К. Бек). Суспільство ризику – це постіндустріальна формація, яка відрізняється від індустріального суспільства низкою докорінних особливостей. Головна відмінність полягає в тому, що, коли для індустріального суспільства характерним був розподіл благ, то для суспільства ризику – розподіл загроз і зумовлений цим ризик. У цій ситуації зникають будь-які кордони. Етнічні, національні, державні чи гендерні кордони розчиняються перед загрозою знищення людства. У глобалізованому світі будь-які зміни стосуються усіх, а значить посилюється спільна відповідальність.

Хаотичність розвитку світу породжує стурбованість та спроби спрямувати ці тенденції у традиційне русло. Проте подібні спроби ви-

являються непродуктивними, оскільки керуються традиційним, лінійним мисленням. Однак наявність зусиль, спрямованих на контроль динаміки розвитку, є характерною рисою сьогодення. Так, П. Бернстайн вважає, що найбільш характерною рисою нашого часу, яка відрізняє його від тисячоліть далекого минулого, є наполегливі зусилля встановити контроль над чинниками ризику та невизначеності [24, с. 14]. Отже, сучасна людина, опинившись у горизонті ризику, змушена у цьому контексті вибудовувати стратегію свого існування.

Ризик є настільки потужною складовою "нерівноважного" світу, що під його впливом змінюються способи світорозуміння. На думку сучасного дослідника "суспільства ризику" У. Бека, сьогодні "солідарність нестатку" витісняється "солідарністю страху". Під час переходу до "суспільства ризику" відбувається трансформація якості соціальних зв'язків, з'являються нові системи оцінки. Якщо "класові суспільства" минулого орієнтовані на ідеал рівності, то нормативним та рушійним принципом "суспільства ризику" є безпека. Місце ціннісної системи суспільства "нерівності" займає ціннісна система "небезпечного" суспільства. Утопія рівності містить в собі різноманітні змістовно-позитивні цілі суспільного розвитку. Натомість, утопія безпеки характеризується У. Беком як негативна. Тут йдеться не про те, щоб досягнути чогось "позитивного", а про те, щоб уникнути найгіршого. У такому суспільстві силою, що об'єднує людей, постає страх. Рушійною силою класового суспільства, на думку дослідника, є мотив: "Я хочу їсти!" Рушійна сила суспільства ризику виражається фразою: "Я боюся!" [25, с. 60].

Таким чином, "нерівноважність" сучасного світу занурює людину у ситуацію ризику. Людина опиняється під загрозою втрати своєї ідентичності. Невипадково нині багато наукових праць присвячені саме проблемі ідентичності. Ризик у цьому контексті відіграє подвійну роль: по-перше, він загострює ситуацію невизначеності та ще далі заводить людину у "лабіринт ідентичностей"; по-друге, ризик певним чином виявляється для людини ще одним шансом наважитися бути. Саме слово "ризик" походить від давньоіталійського *"risicare"*, що означає саме "наважитись". У цьому смислі ризик, на думку П. Бернстайна, це радше вибір, ніж жереб. Дії, які ми готові вчинити, що передбачає наявність у нас свободи вибору, – ось що таке ризик насправді, вважає він. А ще ця історія допомагає зрозуміти, що ж це значить – бути людиною [24, с. 24].

У цьому контексті проблема "відповідальності" виявляється тісно взаємопов'язаною зі страхом. Історична тенденція полягає у зсуві вектора страхів: від інверсійних страхів, спрямованих на дії зовнішніх відносно людей сил, до страхів, обернених усередину, тобто страхів людини і людства перед самими собою. У новітній час вектор катастрофізму неухильно зміщується від страху перед природними катастрофами у бік страху людства перед самим собою, перед тими

руйнівними силами, які приховані в особі, організаціях, співтовариствах і породжуються самою людиною. Руйнівні сили природи, звичайно, діють як і раніше, але вони відійшли у сферу технічних, технологічних інтересів, організаційних зусиль, спрямованих на передбачення можливих збитків і зменшення повсякденних ризиків. Філософія ж поступово змістилася у бік осмислення руйнівного початку, прихованого в людині [26, с. 299].

Однак окреслену проблему не можна вирішувати в душі традиційних засобів екзистенційної філософії. Для цього знадобилося б відродити втрачений досвід "Цілого", тоді страх або, точніше, жах могли б виступати засобами відкриття правди про людину, засобами збирання фрагментарної реальності у певну онтологічну цілісність. Жах, за М. Гайдеггером, відрізняється від звичайних боязні та страху тим, що не має предметних окреслень. Боятися можна тільки чогось конкретного. Страх, пов'язаний з речами, серед яких ми знаходимось. Натомість жах є безпричинним. Страх породжує метушливе відштовхування від того, що лякає нас. Жаху притаманний заціпенілий спокій. Він завжди невизначений, у ньому неможливо щось визначити, він оголює провалля, яке вибиває опору з-під ніг, унаслідок чого людина постає як "чиста присутність". Точніше, відзначає М. Гайдеггер, жах забирає у нас опору з-під ніг, тому що змушує "вислизати суще загалом". Звідси і ми самі – ось ці існуючі люди – із загальним провалом сущого також вислизаємо від себе. Жахливо робиться, в принципі, не "тобі" та "мені", а "людині" [27, с. 21]. Таким чином, жах зіштовхує людину з "ніщо", і у цьому досвіді руйнується усе в людині, крім її чистої суті. Остання, як вважав М. Гайдеггер, не належить людині, радше навпаки.

Цей досвід "цілого", "буття", "істини" є чужим для сучасної людини, що існує у "мережевому суспільстві". Розрізнення сущого та буття для неї є пустим звуком. Подібна тенденція притаманна не тільки буденній свідомості, а і сучасній філософії постмодернізму. Пафос феноменології М. Гайдеггера та екзистенціалістів маркірується в межах постмодернізму як "гранднаратив", який є свідомою або несвідомою спробою вуалювати владні інтенції. Ієрархія та метафізика в такому розумінні постають спадком репресивної новоєвропейської культури. Тому страх сьогодні не здатний розкрити правду про людину, адже пошук істини перетворюється на захоплюючу гру. Немає вже зовнішнього та внутрішнього виміру людини та людства, залишається тільки поверхня саморепрезентації. Навіть, здавалося б, вічні професійні, сімейні та статеві визначення індивідів виявляються розмитими. Соціальні ролі та статуси постають елементами гри у "віртуалізованому світі". Як вже зазначалося, індустріальне суспільство у процесі свого розвитку стає нерівноважним. Люди звільняються від форм життя та звичок індустріально-суспільної епохи модерну – так само як в епоху Реформації вони "виривались" з обійм церкви

в суспільство. Обумовлені цим потрясіння утворюють інший бік суспільства ризику. Система координат, в якій закріплюється життя і мислення індустріального модерну, – осі "сім'я та професія", віра в науку та прогрес, – розхитується, виникає новий двозначний зв'язок між шансами та ризиками, тобто постають контури суспільства ризику [25, с. 16], зазначав У. Бек.

Принципове значення евристики страху підкреслює у своїх дослідженнях і Г. Йонас. Механізм формування принципу "евристики страху" такий же, як і більшості відомих заповідей і норм. Ми не знали б про священність життя, якби не було смерті, відзначає він, і не знали б правди, якби не було брехні; свободи, якби не було несвободи і так далі – також і в нашому випадку поки тільки розшукуваної етики відповідальності, яка не виявляється ще в реальності, спотворення людини, що лише передбачуване викривлення людини допомагає нам прийти до належного збереження поняття людини, і ми потребуємо загрози людському образу – специфічному виду загрози – щоб в цьому залякуванні заручитися дійсним людським зображенням [8, с. 63]. Принцип евристики страху може бути сформульований як необхідність переваги поганого прогнозу перед гарним, тобто потрібно діяти, виходячи із стану страху перед майбутнім.

Парадоксальним чином підвищення ризиків провокує редукцію відповідальності. Іронічне дистанціювання сучасності від "метафізичних" цінностей культури, втрата відчуття безпосереднього зв'язку з буттям або Абсолютом призводять до релятивізації сфери смислотворення. В цих умовах проблематика екзистенційного вибору людини, її зустрічі з самою собою поступається місцем проблемі індивідуальної репрезентації у рухливій системі соціальних зв'язків. Людина не прагне більше "бути", вона обирає гру в ідентичність, у межах якої неможливо раз і назавжди "бути". Сучасна людина творчо комбінує себе з матеріалу різноманітних культур. У такому ракурсі людина характеризується як "машина бажань", а дійсно вільною вона постає як "деконструйований суб'єкт", який сам "породжує себе як вільну людину, що позбавлена відповідальності, самотня та радісна, здатна, нарешті, сказати та зробити дещо просте від свого імені, не запитуючи на це дозволу: це бажання, яке не відчуває ні в чому потреби, потік, який долає бар'єри та коди, ім'я, яке не позначає більше будь-яке "це". Вона просто перестала боятися зійти з розуму [28, с. 111–112]. Якщо людина в сучасній філософії трактується як "шизофреник", обгрунтовано постає питання про її спроможність навіть не здійснювати екзистенційний акт зустрічі з власною сутністю, а просто цивілізовано співіснувати поряд з іншими людьми.

Висновки. Соціальна відповідальність повинна будуватися як комунікативна етика, що стає провідною стратегією легітимізації феномену відповідальності. Головною функцією відповідальності в такому контексті постає забезпечення толерантного співіснування

у глобальному світі різних культурних практик. Рух сучасної філософії від репресивних нормативів формальної етики епохи Просвітництва до деконструкції будь-яких соціально-культурних кодів є безперспективним. У нерівноважному суспільстві майбутнє можливе тільки за умови зваженого та конструктивного консенсусу всіх його членів. Норми і цінності "відкритого суспільства" не можуть бути статичними, раз і назавжди даними. Такому суспільству властива "динамічна мораль", тобто особистісне переживання і творення норм вчинку. Отже, у "відкритому суспільстві" важливе значення отримує відповідальна і креативна діяльність людини.

Незважаючи на те, що зміст обов'язків та норм визначають соціальні інститути, вони відтворюються в практичній діяльності окремих індивідів. Останні беруть участь у розвитку та функціонуванні соціального організму. Ця ситуація стає можливою за умови наявності бажання, хотіння, здатності індивідів брати на себе відповідальність за власне життя і долю суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Кант *И.* Идея всемирной истории во всемирно-гражданском плане. Сочинения : в 8 т. Т. 8. М. : ЧОРО, 1994. С. 12–28.
2. Апель *К.-О.* Трансформация философии ; пер. с англ. В. Куренного, Б. Скуратова. М. : Логос, 2001. 339 с.
3. Арент *Х.* Скрытая традиция : Эссе ; пер. с нем. и англ. Т. Набатниковой, А. Шибаровой, Н. Мовниной. М. : Текст, 2008. 221 с.
4. Бахтин *М. М.* К философии поступка. Собр. соч. в 7 т. Т. 1. М. : Рус. словари, Языки славянских культур, 2003. С. 7–68.
5. Бердяев *Н.* Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. 480 с.
6. Бубер *М.* Два образа веры ; пер. с нем. ; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М. : Республика, 1995. 464 с.
7. Гегель *Г. В. Ф.* Феноменология духа. М. : Наука, 2000. 495 с. Серия Памятники философской мысли.
8. Йонас *Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации ; пер. с нем., предисл., примеч. И. И. Маханькова. М. : Айрис-пресс, 2004. 480 с.
9. Левинас *Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. СПб. : Унт-ская книга, 2000. 416 с.
10. Муздыбаев *К.* Психология ответственности ; под ред. В. Е. Семенова. Ленинград : Наука, 1983. 240 с.
11. Ницше *Ф.* Сочинения : в 2-х т. Т. 1. М. : Мысль, 1996. 829 с.
12. Спиноза *Б.* Этика. Избр. произведения : в 2-х т. Т. 1. М. ; Госполитиздат, 1957. С. 359–618.
13. Франк *С. Л.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М. : Республика, 1997. 351 с.
14. Ясперс *К.* Философия. Кн. вторая. Просветление экзистенции ; пер. с нем. А. К. Судакова. М. : Канон, 2012. 384 с.
15. Баранова *С. В.* Професійна відповідальність в управлінській діяльності : Соціально-психологічний аспект : монографія. Луганськ : Світлиця, 2006. 200 с.

16. Баюра Д. Корпоративна соціальна відповідальність у системі корпоративного управління. Україна: аспекти праці. Наук.-екон. та сусп.-політ. журн. 2009. № 1. С. 21–26.
17. Коник Д. Л. Соціальна відповідальність бізнесу в Україні : матеріали експертного дослідження ; відп. ред. Ю. Саєнко ; НАН України, Ін-т соціології, Фонд "Інтелект. перспектива", Пред-во Дит. фонду ООН (ЮНІСЕФ). Київ : Батискаф, 2002. 71 с.
18. Краснокутський О. В. Підвищення рівня відповідальності владних структур як чинник оптимізації розвитку ідеології державотворення в Україні. Ноосфера і цивілізація. 2012. Вип. 1. С. 76–82.
19. Линовицька О. Соціокультурна відповідальність освіти : монографія. Київ. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. 373 с.
20. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посібник. К. : Либідь, 2006. 400 с.
21. Тернопільська В. І. Відповідальність особистості: гуманітарний аспект. Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. 2004. № 14. С. 47–50.
22. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів ; за ред. Л. Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто : Майдан ; Вид-во Канад. ін-ту укр. студій, 2011. 1400 с.
23. Тимощук І. Відповідальність як полікомпонентне утворення в структурі уявлень про майбутню професію. Соц. психологія. 2006. № 4. С. 129–136.
24. Бернстайн П. Против богов: Укрощение риска ; пер. с англ. М. : Олимп-Бизнес, 2000. 400 с.
25. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну ; пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой ; послесл. А. Филипова. М. : Прогресс-традиция, 2000. 384 с.
26. Горохова Л. В. Страх і ризик у сучасних реаліях. Філософські дослідження : зб. наук. праць Східноукр. нац. ун-ту ім. Володимира Даля. 2008. № 9. С. 298–304.
27. Хайдеггер М. Что такое метафизика? Время и бытие : статьи и выступ. ; пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 16–26.
28. Ильин И. П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М. : Интрада, 1996. 255 с.

Стаття надійшла до редакції 27.02.2017.

Kravchenko A. Concept of responsibility in conditions of modern civilized development.

Background. The intensity of the current global relationships induces to search of a new paradigm of defining of social responsibility performance vector. Therefore modern philosophical paradigm requires new understanding of issues of responsibility and society because of contemporary social challenges.

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of scientific research achievements regarding responsibility issues, analysis of "responsibility" in the context of "disequilibrium" is not highlighted in modern scientific research. Transformation of social responsibility in the globalized world need further studying.

The **aim** of the article is to identify strategies of legitimizing the phenomenon of "responsibility" in the present socio-economic conditions.

Materials and methods. The methodological basis of the research are principles of general scientific knowledge of social and cultural events, subject to historical and philosophical, systematic and structural, constitutive, synergetic and contamination methods of cognition.

Results. *Despite the wide variety of philosophical and historical concepts of man, almost all of them define a person as a responsible being. The current context in which the understanding of personal responsibility for the actions is formed, is characterized by the fact that the world is changing rapidly, resulting in the destruction of traditional values and semantic guidelines. As a result, a man appears disoriented in pandemonium chaos of the variety of cultural codes and ways of life. Disequilibrium of modern world puts people in a situation of risk and thus the problem of "responsibility" is closely linked with fear. However, in modern conditions increasing risks provoke responsibility reduction. communicative ethics should be the basis on which modern paradigm of responsibility have to be based.*

Conclusion. *Social responsibility must be built as a communicative ethics, which is the leading strategy to legitimize responsibility phenomenon. Ensuring tolerant coexistence in the global world of different cultural practices is the main function of responsibility in this context. The movement of modern philosophy from the repressive standards of formal ethics of the Enlightenment to deconstruction of any socio-cultural codes has no chance to success. In disequilibrium society future is possible only if there is a balanced and constructive consensus of all its members. Norms and values of the "open society" can not be static, once and for all. Such a society is characterized by "dynamic morality", personal experiences and the creation of action standards. Thus, responsible and creative human activities are becoming more essential in the "open society".*

Keywords: ethics, responsibility, risk society, fear, subject.

REFERENCES

1. Kant I. Ideja vsemirnoj istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane. Sochinenija : v 8 t. T. 8. M. : ChORO, 1994. S. 12–28.
2. Apel' K.-O. Transformacija filosofii ; per. s angl. V. Kurenno, B. Skuratova. M. : Logos, 2001. 339 s.
3. Arendt H. Skrytaja tradicija : Jesse ; per. s nem. i angl. T. Nabatnikovoj, A. Shibarovoj, N. Movninoj. M. : Tekst, 2008. 221 s.
4. Bahtin M. M. K filosofii postupka. Sobr. soch. v 7 t. T. 1. M. : Rus. slovari, Jazyki slavjanskih kul'tur, 2003. S. 7–68.
5. Berdjaev N. Filosofija svobodnogo duha. M. : Respublika, 1994. 480 s.
6. Buber M. Dva obraza very ; per. s nem. ; pod red. P. S. Gurevicha, S. Ja. Levit, S. V. Lezova. M. : Respublika, 1995. 464 s.
7. Gejel' G. V. F. Fenomenologija duha. M. : Nauka, 2000. 495 s. Serija Pamjatniki filosofskoj mysli.
8. Jonas G. Princip otvetstvennosti. Opyt jetiki dlja tehnologicheskoy civilizacii ; per. s nem., predisl., primech. I. I. Mahan'kova. M. : Ajris-press, 2004. 480 s.
9. Levinas Je. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe. SPb. : Unt-skaja kniga, 2000. 416 s.
10. Muzdybaev K. Psihologija otvetstvennosti ; pod red. V. E. Semenova. Leningrad : Nauka, 1983. 240 s.
11. Nische F. Sochinenija : v 2-h t. T. 1. M. : Mysl', 1996. 829 s.
12. Spinoza B. Jetika. Izbr. proizvedenija : v 2-h t. T. 1. M. ; Gospolizdat, 1957. S. 359–618.
13. Frank S. L. Real'nost' i chelovek: Metafizika chelovecheskogo bytija. M. : Respublika, 1997. 351 s.
14. Jaspers K. Filosofija. Kn. vtoraja. Prosvetlenie jekzistencii ; per. s nem. A. K. Sudakova. M. : Kanon, 2012. 384 s.
15. Baranova S. V. Profesijna vidpovidal'nist' v upravlins'kij dijal'nosti : Social'no-psyhologichnyj aspekt : monografija. Lugans'k : Svitlycja, 2006. 200 c.
16. Bajura D. Korporatyvna social'na vidpovidal'nist' u systemi korporatyvnogo upravlinnja. Ukrai'na: aspekty praci. Nauk.-ekon. ta susp.-polit. zhurn. 2009. № 1. S. 21–26.

17. Konyk D. L. Social'na vidpovidal'nist' biznesu v Ukraini : materialy ekspertnogo doslidzhennja ; vidp. red. Ju. Sajenko ; NAN Ukrainy, In-t sociologii', Fond "Intelekt. perspektyva", Pred-vo Dyt. fondu OON (JuNISEF). Kyi'v : Batyskaf, 2002. 71 s.
18. Krasnokuts'kyj O. V. Pidvyshennja rivnja vidpovidal'nosti vladnyh struktur jak chynnyk optymizacii' rozvytku ideologii' derzhavotvorennja v Ukraini. Noosfera i cyvilizacija. 2012. Vyp. 1. S. 76–82.
19. Lynovyc'ka O. Sociokul'turna vidpovidal'nist' osvity : monografija. Kyi'v. : Vyd-vo NPU im. M. P. Dragomanova, 2011. 373 s.
20. Malahov V. A. Etyka spilkuvannja : navch. posibnyk. K. : Lybid', 2006. 400 s.
21. Ternopil's'ka V. I. Vidpovidal'nist' osobystosti: gumanitarnyj aspekt. Visn. Zhytomyr. derzh. un-tu im. I. Franka. 2004. № 14. S. 47–50.
22. Skovoroda G. Povna akademichna zbirka tvoriv ; za red. L. Ushkalova. Harkiv-Edmonton-Toronto : Majdan ; Vyd-vo Kanad. in-tu ukr. studij, 2011. 1400 s.
23. Tymoshuk I. Vidpovidal'nist' jak polikomponentne utvorennja v strukturі ujavlen' pro majbutnju profesiju. Soc. psihologija. 2006. № 4. S. 129–136.
24. Bernstajn P. Protiv bogov: Ukroshhenie riska ; per. s angl. M. : Olimp-Biznes, 2000. 400 s.
25. Bek U. Obshhestvo riska. Na puti k drugomu modernu ; per. s. nem. V. Sedel'nika i N. Fedorovoj ; poslesl. A. Fillipova. M. : Progress-tradicija, 2000. 384 s.
26. Gorohova L. V. Strah i ryzyk u suchasnyh realijah. Filosofov's'ki doslidzhennja : zb. nauk. prac' Shidnoukr. nac. un-tu im. Volodymyra Dalja. 2008. № 9. S. 298–304.
27. Hajdegger M. Chto takoe metafizika? Vremja i bytie : stat'i i vystup. ; per. s. nem. M. : Respublika, 1993. S. 16–26.
28. Il'in I. P. Poststrukturalizm, dekonstruktivizm, postmodernizm. M. : Intrada, 1996. 255 s.

УДК 141.319.8

БОРОВСЬКА Людмила, к. філос. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

СОКРАТ VS БАРТ: АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ

Розглянуто антропологічні аспекти лінгвістичного повороту в новітній філософії. Встановлено, що постмодерністський дискурс, який сформувався в результаті цього, є антиантропологічним за своєю внутрішньою спрямованістю.

Ключові слова: антропологічний поворот, лінгвістичний поворот, постмодернізм, "смерть автора", письмо, різьма.

Боровская Л. Сократ vs Барт: антропологические измерения лингвистического поворота. Рассмотрены антропологические аспекты лингвистического

© Боровська Л., 2017

поворота в новейшей философии. Установлено, что постмодернистский дискурс, сформированный в результате, является антропологическим по своей внутренней направленности.

Ключевые слова: антропологический поворот, лингвистический поворот, постмодернизм, "смерть автора", письмо, ризома.

Постановка проблеми. Сьогодні ситуація у філософії у цілому багато у чому визначається постмодернізмом – як по формі розгляду проблем, так і по їх суті. Постмодернізм – це ідеологія епохи постмодерну, яка є історичним етапом у розвитку людства, що включає багатоманіття явищ дійсності не тільки "постмодерністського гатунку". Проте назву епохи дає пануюча тенденція. І постмодернізм, будучи ідеологією цієї тенденції, обґрунтовує і виражає не тільки право на власне існування, але й відстоює право на абсолютне панування в ідеологічній сфері, причому робить це достатньо агресивно. А в широких філософських колах (вітчизняних) не видно обговорення засад постмодерністського дискурсу, його світоглядних й пізнавальних установок. Йдеться здебільшого про "тонкощі" перекладу в прямому сенсі слова, тобто як краще перекласти, в основному з французької, значення того чи іншого терміна, що вживався або вживається в тому чи іншому постмодерністському тексті. Нехтування обговоренням фундаментальних проблем виливається у загрозу повного самозаперечення філософії як теоретичної форми самосвідомості не тільки в постмодерністському дискурсі, а й у дійсності. Отже, актуально буде довести, що філософія має право на існування тільки тоді, коли вона несе відповідальність за ті теоретичні висновки, які робить. У цьому сенсі класична філософія є актуальною і до сьогодні, а постмодернізм, незважаючи на всі його претензії, є не філософією, а лише фетишизованою формою історично обмеженої, заідеологізованої свідомості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема лінгвістичного (або структурно-лінгвістичного, семіологічного) повороту в новітній постнекласичній філософії розглядається у багатьох працях, присвячених як історії філософії, так і постмодернізму [1–4]. Проте дослідження суто антропологічних вимірів постмодерністського дискурсу, який оформився в результаті лінгвістичного повороту, у філософській літературі не знайдено.

Метою статті є з'ясування внутрішніх інтенцій постмодерністського дискурсу й тих світоглядних установок, які він пропонує людині.

Матеріали та методи. Дослідження базується на критичному підході, а також на загальнофілософських принципах об'єктивності та історизму.

Результати дослідження. В історії світової філософії є постать, яку називали знаковою, поворотною, визначальною. Про цю людину написано сотні наукових і художніх творів. Не оминули її своєю увагою ані театр, ані кінематограф. Але значення впливу цієї особистості на розвиток європейської (і в цілому світової) філософії та

культури так до кінця не прояснене і не оцінене. Йдеться звісно про Сократа, який жив у далекі від нас часи – в п'ятому столітті до н. е., але став справжнім камертоном для розвитку живої філософської думки на цілі віки.

З іменем Сократа насамперед пов'язують антропологічний поворот у філософії – питання про сутність людського життя стає головним у вченні Сократа. Сучасники Сократа софісти, які й підготували підґрунтя для антропологічного повороту, теж шукали відповідь на це питання, прикладаючи зусилля для того, щоб прояснити природу "найкращого", до якого прагне людина. Софісти, як і Сократ, вважали, що кожна людина має зрозуміти мотиви власних вчинків, адже тільки в такому випадку вона може визначитися з метою, до якої прагне. Однак, на відміну від софістів, які за великі гонорари вчили дітей багатих батьків за допомогою софістичних прийомів видавати свої приватні егоїстичні інтереси за суспільні, Сократ дійсно шукав об'єктивну основу людської поведінки за допомогою прояснення душею своїх власних засад. Сократ, згадуючи про те, що його мати була повитухою, говорив, що вона допомагала народжуватися дітям, а він – істині. Шлях, на якому людина здатна досягнути істини і який пропонує торувати Сократ, – це шлях самопізнання. Через самопізнання, був глибоко переконаний мислитель, людина здатна до вільного самовизначення. А розум, на його думку, стає головним інструментом, за допомогою якого людина може навчитися розрізняти добро і зло й зрозуміти сутність суспільного блага і добротності. І діяти відповідно до пізнаної істини.

Майже через дві з половиною тисячі років після антропологічного в межах так званого "постмодернізму" (ця назва є доволі умовною і розмитою) відбувся не менш революційний поворот у філософії – структурно-лінгвістичний. У філософській літературі дуже часто аналіз цього поняття починають із застереження саме відносно його невизначеності та нез'ясованості витоків. Це дослідження не ставить за мету аналіз витоків та генези поняття "постмодернізм", тому доречно звернутися до незаангажованих джерел, де дається його досить виважене визначення.

Поняття "постмодернізм" – вважає М. Можейко, – використовується для позначення характерного для культури сьогодення типу філософування, яке змістовно-аксіологічно дистанціюється не тільки від класичної, але й від некласичної традиції й конститує себе як пост-сучасна, тобто як постнекласична філософія [2, с. 592]. Провідними представниками постмодернізму були: Р. Барт, Ж. Батай, Ж. Бодрійар, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ю. Крістева, Ж. Ф. Ліотар, Ж. Лакан, М. Фуко. та ін.

Поняття "постмодернізм" у кінці 1960–1970-х років використовувалося для фіксації новаційних тенденцій у таких сферах, як архітектура та мистецтво і було екстрапольовано на такі сфери

предметності, як економіко-технологічна та соціально-історична. Починаючи з 1979 р. (після виходу праці Ж. Ф. Ліотара "Постмодерністський стан: доповідь про знання"), "постмодернізм" стверджується в статусі філософської категорії, що фіксує ментальну специфіку сучасної епохи в цілому [2, с. 592]. Результатом дослідження поняття "постмодернізм" самими постмодерністами стало визнання того, що його "потрібно вживати не як історико-літературне, або теоретико-архітектурне, а як всесвітньо-історичне поняття" (Г. Кюнг) [2, с. 592]. Постмодернізм осмислює себе як постсучасність, як процесуальність, що розгортається "після часу" в ситуації "завершеності" історії. Постмодернізм конститує себе не тільки як постсучасність, але й як постфілософія, відмовляючись не тільки від традиційної філософської проблематики, понятійно-категоріального апарату філософії, але й від філософії як такої взагалі, загалом відкидаючи парадигму класичного філософування. В класичній філософії (метафізиці) свідомість стає суб'єктом, а буття – об'єктом у межах так званих "бінарних опозицій": матерія – свідомість, природа – дух, протяжне – непротижне і т. і. На зміну класичним філософсько-метафізичним поняттям у постмодерністському дискурсі приходять такі, як: структура, функції, мова, текст, організація, відносини, знак, комунікація та ін.

Одним з фундаторів сучасного постмодернізму вважається французький літературознавець, філософ-структураліст Ролан Барт. Роботи Барта часто відносять до другої хвилі структуралізму, або інакше – постструктуралізму. Постструктуралізм – це поняття для позначення низки підходів у соціо-гуманітарному пізнанні 1970–1980-х років, орієнтованих на семіотичне тлумачення реальності. Мова, на думку прибічників постструктуралізму, не просто пасивно відображає певну позамовну реальність, а живе своїм власним життям, говорить про саму себе. Цей саморух мови Барт називає "письмом". Протилежністю письма є "нарація" – розповідь про щось. У своєму наративному модусі мова пов'язана з предметною практикою і тому нейтральна. Інша справа – "письмо". Барт розмірковує стосовно того, що в культурі з розвиненим письмом важливо не тільки те, *що* повідомляється, а й те, *як* воно повідомляється. Людині завжди важко висловити в письмі, здавалося б, зрозумілі речі. Вдале "письмо", на думку Барта, саме себе починає продовжувати, воно ніби саме пишеться, тобто нібито не ти пишеш, а тобою пишеться "письмо", яке перетворюється в своєрідний процес спонтанного самовизначення слів і навіть сенсів. І тоді відбувається те, що Барт назвав "смертю автора". Письмо, як констатує Барт у праці, яка так і називається "Смерть автора", є тією областю невизначеності, неоднорідності та ухиляння, де втрачаються сліди нашої суб'єктивності, чорно-білий лабіринт, де зникає усяка самототожність, і передусім тілесна тотожність того, хто пише [5, с. 384].

Парадигмальні ідеї "письма", "смерті автора", що зробили Барта знаковою фігурою постмодерністської філософії, були продуктом його власної творчої еволюції. У 1950-ті – на початку 1960-х років Барт набув широкої популярності у себе на батьківщині як літературний та театральний критик. Він активно друкується в газетах та журналах, навіть веде постійні рубрики в деяких з них. Ці публікації у колі французьких інтелектуалів принесли Барту славу "етнографа сучасної дрібнобуржуазної Франції" [5, с. 6], адже в них він майстерно "препарував" свідомість середньостатистичного француза. У 1957 р. ці статті вийшли окремою книгою, яку Барт назвав "Міфології" [6]. Чому "Міфології"? Тому, що "на рівні свідомих інтенцій Барт описує не світ, а міф, тобто хибний, соціально відчужений, деформований образ дійсності" [6, с. 10]. Р. Барт у "Міфологіях" критикує (навіть критично "препарує") буржуазну ідеологію і буржуазну культуру загалом, яка поза знаково-символічного, мовного втілення існувати не може. Він наголошує на принциповій відмінності традиційних і сучасних міфів. Свого часу К. Леві-Стросс показав, що традиційні міфи мали дати логічну модель для усунення певної суперечності, так як вони були синтагматичною розробкою певних опозицій культури. Сучасні міфи, на думку Барта, призначені не для усунення суперечностей, а для їх "натуралізації". Так, у статті "Африканська грамати́ка", що увійшла до "Міфологій", він пише, що загальновідомість – це первинна форма натуралізації [6, с. 184]. З тонкою іронією в цій же статті Барт звертає увагу на те, що сучасна міфологія є переважно дискурсом іменників, а не дієслів: переважання іменників у словнику сучасних міфів пов'язано з масовою витратою понять, які слугують прикриттям реальності. Зношуванню, аж до повного розкладу, як дотепно зауважує автор "Міфологій", піддаються в цій мові усі елементи, але дієслова інакше, ніж іменники: дієслово руйнується, а іменник роздувається [6, с. 183]. Барт стверджує, що сучасний міф паразитує на первинній мові, адже мова може бути вкрадена міфом через її колонізацію; міф – це мова, що не бажає помирати; живлячись чужими сенсами, він завдяки їм продовжує своє ущербне життя, штучно відтерміновує їх смерть і сам зручно вселяється в це відтермінування [6, с. 259].

Деякі дослідники вважають, що перехід Барта до так званого "структуралістського" періоду в його творчості, коли були написані "Основи семіології" та "Система моди", був органічним продовженням його попередньої праці, а саме – тотальної критики та культури. Вважається, що до семіології Барт звернувся саме тому, щоб використати її можливості для руйнування пануючих ідеологічних мов, носіїв "хибно́ї свідомості" [5, с. 8]. Він мав намір перетворити семіологію з описової науки в науку "критичну". Блага мета не здійснилася. Барт озброїв не мислячих людей (тобто, Суб'єкта) засобами для деміфологізації свідомості, а ідеологів постмодернізму засобами для

демонтажу самого Суб'єкта (або, висловлюючись мовою самих постмодерністів, для його "деконструкції").

Постмодерністські ідеї "смерті автора" (Р. Барт), "смерті суб'єкта" (Ж. Дельоз), "смерті людини" (М. Фуко) заклали фундамент антиантропологічної постфілософії, в якій ліквідується не тільки людина як суб'єкт, об'єктивна реальність як об'єкт, але й саме філософії як форми рефлексивного мислення. Місце предметної реальності та суб'єкта в ній займає текст (навіть не жива мова), який можна інтерпретувати (незважаючи на відразу постмодерністів до мови класичної філософії) як субстанцію, в якій втілюється тотожність буття і мислення. Постмодерністи запровадили поняття "різома", яке можна використати як метафору для розуміння "організації" тексту (*тексту-світу*). Різома (від фр. *rhizome* – "кореневище") – це поняття філософії постмодерну, що фіксує принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності, що залишає відкритою можливість для іманентної автохтонної рухливості і, відповідно, реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самоконфігурування [2, с. 646]. Посилання на етимологію слова дещо вводить в оману, адже корені бувають різні, а запозичена з ботаніки "різома" означає такий тип кореневої системи, коли окремі волокна розгалужуються абсолютно невпорядковано і дивовижним чином переплітаються. Так само, на думку постмодерністів, побудований текст (або "письмо") – не за логікою, а ніби за асоціаціями. Проте коли йдеться про асоціації, мова все ж таки про людську здатність асоціативного мислення – довільні асоціації можуть іноді допомогти виявити внутрішню логіку речей, що є недоступною здоровому глузду. Різні ж елементи тексту (або "письма") пов'язані між собою абсолютно випадково і хаотично, він не структурований і не має системоутворюючого фактору, що дає право Ж. Дельозу говорити про нього як про "шизофренічний дискурс" [7].

Таким чином, боротьба постмодерністів проти тоталітарних дискурсів завершується тотальним зануренням у "шизофренічний дискурс", а поборення онто-тео-телео-фало-фоно-логоцентризму призводить до повної ліквідації суб'єкта у всіх його іпостасях та вимірах: культурно-історичних, етнічних, мислинневих, чуттєвих і, навіть, вітальних. Незважаючи на дистанціювання постмодернізму від класичної і некласичної філософії, від будь-якого структурування філософського знання, критику будь-яких ідеологічних побудов, сам постмодернізм можна визнати ідеологією – ідеологією технотронного суспільства, в якому людина перетворюється на засіб, функцію тексту ("письма", інформаційної реальності). Р. Барт, який прагнув створити "критичну" науку, що б розробила засоби для деміфологізації свідомості, насправді, причетний до створення агресивної ідеології "інфокомп'ютерократії" (В. Кутирєв). І певно в цьому була його особиста драма. Показовим є такий приклад. У 1979 р. Барт у не-

великій праці зробив спробу пояснити, чому при всій своїй любові до театру, він не зміг би написати для нього п'єсу: в своїх есе, пов'язаних з літературою, а не з театром, він нерідко боровся за те, щоб прочитання тексту не обмежувалося тим чи іншим визначеним сенсом. Вистава ж вимагає сильного, однозначного сенсу, необхідно брати на себе моральну, або соціальну відповідальність, – писав він [6, с. 46]. Останні роки життя, після втрати найближчої йому людини – матері, Барт читає курс у Колеж де Франс "Приготування роману", зачитується класичними романами й сам хоче написати роман [8, с. 205–226]. Однак цього так і не сталося. Як знати, може він так і не зміг подолати власну установку на безособове "письмо"?

Висновки. Філософія як форма теоретичної самосвідомості людства, що може існувати лише як рефлексивне, критичне мислення, має нести відповідальність за оцінки, які вона надає світу, суспільству, суспільній свідомості, а також за світоглядні орієнтири, якими вона озброює людину. Це дві с половиною тисячі років тому вже розумів Сократ. К. Маркс назвав Сократа "втіленням філософії": його спосіб мислення і спосіб життя безпосередньо збігалися. Він говорив те, що думав, робив як говорив і ніс відповідальність за свої слова і свої дії. Засуджений на смерть за наклепом, Сократ визнає покарання несправедливим, але законним (адже його судили за чинними в Афінах законами). Після винесення вироку він говорить: від смерті утекти не важко, а ось що набагато складніше – втекти від моральної порчі, бо вона приходить скоріше, ніж смерть [9, с. 93]. Велич Сократа в тому, що він відкриває перед людиною її істинне буття, яким є її моральне буття. А єдиним інструментом, за допомогою якого можна це зробити, Сократ визнає людський розум. Для представників постмодернізму, які прагнули уникати будь-якої відповідальності за свої теоретичні "концептуально-парадигмальні" побудови, розум є лише інструментом складної інтелектуальної гри, на кшталт гесівської "гри в бісер".

Припустимі будь-які "ігри розуму", якщо результати цих забавок не видаються за єдино можливу форму світорозуміння, причому таку форму, яка не орієнтує людину в світі, а дезорієнтує її. Так званий лінгвістичний поворот у новітній філософії – це антиантропологічний поворот. Більше того, можна погодитися з В. Кутиревим, що "ідеї інформаційної де-ре-конструкції людини – це антропофагія" [10, с. 100]. Сучасний постмодернізм за своєю суттю є апологією смерті людини. І якщо цей шлях подобається його прибічникам, то хай вони по ньому йдуть і не кличуть за собою інших. А справжня філософія має допомогти людині зробити правильний вибір у найскрутніших ситуаціях, і якщо навіть цей вибір не на користь життя (як це було у випадку з Сократом), то допомогти людині зберегти гідність у будь-яких обставинах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *История философии* : Энциклопедия. Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. 1376 с.
2. *Всемирная энциклопедия: Философия XX века* / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. 976 с.
3. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. М. : Интарда, 1998. 455 с.
4. *Вельш В.* Наш постмодерний модерн ; пер. з нім. А. Л. Богачова, Д. М. Култаєвої, Л. А. Ситніченко. К. : Альтерпрес, 2004. 328 с.
5. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М. : Прогресс, 1989. 616 с.
6. *Барт Р.* Мифологии ; пер. с фр.; вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. 320 с.
7. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения ; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. 895 с.
8. *Єрмоленко В.* Далекі близькі. Есеї з філософії та літератури. Львів : Вид-во Старого Лева, 2015. 299 с.
9. *Платон.* Собрание сочинений : в 4-х т.; общ. ред. А. Ф. Лосева и др. ; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев ; примеч. А. А. Тахо-Годи ; пер. с древнегреч. Т. 1. М. : Мысль, 1990. 860 с.
10. *Кутырев В. А.* Человеческое и иное: борьба миров. СПб. : Алетейя, 2009. 264 с.

Стаття надійшла до редакції 06.03.2017.

Borowska L. Sokrat vs Bart: Anthropological dimensions of linguistic turn.

Background. Postmodernism claims absolute domination in the ideological field that makes study of the principles of postmodern discourse, its philosophical and cognitive systems more relevant.

The **aim** of the article is to identify the intentions of internal postmodern discourse and philosophical systems which it offers to man.

Materials and methods. The study is based on a critical approach, as well as the general philosophical principles of objectivity and historicism.

Results. Postmodernism interprets itself as postmodernity, as procedural that takes place "after time" in a situation of "completeness" of history. Postmodernism constitutes not only as a postmodernity, but also as post philosophy, rejecting not only the traditional philosophical problematics, conceptual and categorical apparatus of philosophy, but also all philosophy as such, generally rejecting the paradigm of classical philosophizing. In classical philosophy (metaphysics) consciousness becomes a subject, and existence an object within the so-called "binary oppositions": matter – consciousness, nature – spirit, extensionality – nonextensionality etc. The following postmodern discourse concepts substitute classic philosophical and metaphysical ones: structure, function, language, text, organization, relationship, sign, communication and others. The struggle of postmodernist against totalitarian discourses ends with a total immersion in the "schizophrenic discourse" and combatting onto-theo-teleo-falo-phono-logo centrism leads to the complete elimination of the subject in all its manifestations and dimensions: cultural, historical, ethnic, thinking, sensual and even vital. Despite of postmodernism distancing from classical and non-classical philosophy, from any structuring of philosophical knowledge, from criticism of any ideological considerations, postmodernism can be considered as ideology – ideology of technetronic society in which man becomes a tool in the function of the text ("writing", information reality).

Conclusion. *Philosophy as a form of theoretical human self conciouness which can exist only as a reflexive, critical thinking, should be responsible for the evaluation it provides the world, society, public awareness, as well as ideological guidance, which it equips man with. Linguistic turn in modern philosophy is anti-anthropological turn. We agree with V. Kutyryevym that "the idea of informational dereconstrucion of man is antropophagy." Modern postmodernism is essentially an apology for death. The true philosophy is to help people make the right choices in the most difficult situations, and even if this choice is not in favor of life (as was the case with Socrates), then help the person maintain dignity in any circumstances.*

Keywords: anthropological turn, linguistic turn, postmodernism, "death of the author", writing, Rhizome.

REFERENCES

1. *Istorija filosofii* : Jenciklopedija. Mn. : Interpresservis; Knizhnyj Dom, 2002. 1376 s.
2. *Vsemirnaja jenciklopedija: Filosofija XX veka / gl. nauch. red. i sost. Gricanov. M. : AST, Mn. : Harvest, Sovremennyj literator, 2002. 976 s.*
3. *Il'in I. P. Postmodernizm ot istokov do konca stoletija. M. : Intarda, 1998. 455 s.*
4. *Vel'sh V. Nash postmodernyj modern ; per. z nim. A. L. Bogachova, D. M. Kultajevoi', L. A. Sytnichenko. K. : Al'terpres, 2004. 328 s.*
5. *Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika ; per. s fr. ; sost., obshh. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. M. : Progress, 1989. 616 s.*
6. *Bart R. Mifologii ; per. s fr.; vstup. st. i komment. S. Zenkina. M. : Izd-vo im. Sabashnikovyh, 2004. 320 s.*
7. *Delez Zh., Gvattari F. Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija ; per. s franc. i poslesl. Ja. I. Svirskogo ; nauch. red. V. Ju. Kuznecov. Ekaterinburg : U-Faktorija ; M. : Astrel', 2010. 895 s.*
8. *Jermolenko V. Daleki blyz'ki. Esei' z filosofii' ta literatury. L'viv : Vyd-vo Starogo Leva, 2015. 299 s.*
9. *Platon. Sobranie sochinenij : v 4-h t.; obshh. red. A. F. Loseva i dr. ; avt. vstupit. stat'i A. F. Losev ; primech. A. A. Taho-Godi ; per. s drevnegrech. T. 1. M. : Mysl', 1990. 860 s.*
10. *Kutyrev V. A. Chelovecheskoe i inoe: bor'ba mirov. SPb. : Aletejja, 2009. 264 s.*

УДК 37.01:162.2(091)

ЛІМОНЧЕНКО Віра, д. філос. н., професор Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка

ОСВІТА У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Актуальність звернення до Аристотеля обумовлена тим, що він вбачається мислителем, що висловив парадигму західної думки. Висловлюється припущення, що увага філософа до початків і є вказівка на необхідність плекання споглядальних

© Лімонченко В., 2017

22

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2017. № 2

засад знання. З цього випливає висновок про згубність ранньої утилітарної спеціалізації, до чого схильна сучасна система освіти.

Ключові слова: силлогізм, міркування, споглядання, європейське мислення, освіта.

Лимонченко В. Образование в свете философии Аристотеля. Актуальность обращения к Аристотелю обусловлена тем, что он видится мыслителем, выразившим парадигму западной мысли. Высказывается предположение, что внимание философа к началам и есть указание на необходимость взращивания созерцательных оснований знания. Из этого следует вывод о губительности ранней утилитарной специализации, к чему склонна современная система образования.

Ключевые слова: силлогизм, рассуждение, созерцание, европейское мышление, образование.

Постановка проблеми. Найбільш стійкою і академічною стала така характеристика філософії Аристотеля: завдяки Аристотелеві європейська філософія у рамках платонівської школи набуває ту дисциплінарну розчленованість, методичну розробленість і повноту, які забезпечили у подальшому її стійке шкільне функціонування [1, с. 120]. У цьому формулюванні вказані два моменти, які визначили сутнісну й історичну живучість філософії Аристотеля й особливе значення її для освіти: по-перше, дисциплінарна розчленованість і методична розробленість думки Аристотеля, по-друге, атрибуція європейської філософії як думки дисциплінарно розчленованої і методично розробленої. У такий спосіб установка на форми західноєвропейського філософствування передбачає звернення до Аристотеля. Показовими в цьому плані є дві статті – С. Аверінцева і О. Хомякова: обидва звертаються до Аристотеля, коли увага до Західної Європи на їх батьківщині стає домінуючим фактором розумового життя, тобто для них відправною точкою роздумів стає сучасна їм духовна ситуація [2; 3]. Обидва відзначають відсутність установки на розуміння, коли європейський тип організації життя стає лише предметом захоплення або лайки. Разюча аналогічність з сучасною ситуацією в українській освіті, в якій форми, в яких здійснюється освіта, прийняті за саму освіту, і самовдоволене невігластво уявляє собі, що воно прийняло освіченість [3, с. 182].

Актуальність звернення до Аристотеля обумовлена тим, що він вбачається мыслителем, що висловив парадигму західної думки, що особливо значимо для системи освіти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед сучасних дослідників проблем освіти та класичних форм думки слід виділити праці І. Буцяк, В. Возняка, О. Гомілко, Г. Лобастова, В. Петрушенко, Н. Скотної та Т. Суходуб [4–10].

Для осмислення зазначеної теми дослідження залучені джерела як історико-філософського характеру, авторами яких є В. Віндельбанд, Дж. Реалі, Д. Антіссери, С. Трубецької, Ю. Шічалін, так і праці, в яких

звернення до Аристотеля має філософський характер – С. Аверінцев, Ж. Бофре, Д. Бредшоу, С. Свежавські, М. Гайдеггер, О. Хомяков.

Мета статті – виявити значимість класичних форм думки для осмислення сучасної ситуації в освіті.

Матеріали та методи. Дослідження проведено із застосуванням методів теоретичного узагальнення, порівняльного аналізу, аналізу та синтезу, що дало змогу виявити значимість класичних форм думки для осмислення сучасної ситуації в освіті.

Результати дослідження. Що ж у філософії Аристотеля стало визначальним для західної думки і є значущим для освітньої системи? С. Аверінцев, підкреслюючи внесок Платона і Аристотеля у формалізацію думки, згадує те, як називали Аристотеля представники схоластики – "*praecursor Christi in naturalibus*" – "Предтеча Христовий в тому, що стосується речей природних". Христос явився як "Учитель Одкровення, Благодаті", тобто надприродного. Проте до нього хтось досяг досконалості "як учитель Природного" [2, с. 324]. І далі він говорить про природне як серединну область між надприродним і протиприродним, що підлягає договірному регулюванню, чим і обумовлена значимість юридично-правової упорядкованості.

Однак, якщо підійти до природного з простору не соціальної етики, а методолого-гносеологічного, то доречним буде зауваження О. Хомякова: можна було б запитати у них, хто був більше учнем Аристотеля: той, хто клявся його іменем, або той, хто повстав проти незрозумілого і мертвого авторитету? Проте, якби воскрес старий Стагірит, він охочіше б зійшовся з Беконом і швидше б впізнав у ньому плоди своєї власної діяльності, ніж у старих папуг аристотелівського аналізу. Якщо вже Аристотель – учитель природного, то установка на адекватне пізнання природи і є слідування за ним. Хомяков говорить про Аристотеля, що він постає проти розумового рабства і розумового сну [3, с. 183]. Саме ці принципи покладено в основу науки, яка сформувала вигляд новоєвропейської цивілізації. Доказово-демонстративне міркування – обов'язковий елемент наукової думки. Але чи вичерпує доказово-демонстративне міркування всю повноту пізнавальної і в силу цього освітньої діяльності?

В історії людської думки метод логічного міркування був практично ототожнений з філософським роздумом: через непорозуміння і внаслідок зловживань при шкільному викладі в пізніший час аристотелівська аналітика отримала вид абстрактно-формальної логіки [11]. В. Віндельбанд показує, що неприпустимо зводити аналітику Аристотеля до схематичної силогістики: доказ і висновок, будучи формою готової науки, у підсумку припускають існування посилок, які самі вже не можуть бути висновками із більш загальних положень, а суть безпосередньо достовірною (*ἀμεσα*). Вони (*ἀρχαι ἀποδείξεως*) – у чомусь аксіоми, яким підкоряється будь-яке знання і між якими

Аристотель особливо підкреслює закон суперечності та закон виключеного третього, у чомусь особливі положення, що зустрічаються в окремих галузях науки і осмислюються тільки при ближчому знайомстві з самим предметом. Таким чином, вищі принципи теорії не потребують доведення; тільки має бути підтверджено їх значення для всіх подробиць [11]. Твердження, що науковий доказ ґрунтується на висновку, але сам умовивід передбачає вищі загальні посилки, які не можуть бути доведені, отже, необхідне безпосереднє бачення загальних засад, вводить істотні корективи до розуміння Аристотеля як "батька логіки" [12, с. 61–62; 13, с. 164].

Свою "Фізику" Аристотель починає з міркування, що знання є з'ясуванням перших причин, перших початків і вихідних елементів і, отже, в науці про природу треба спробувати визначити передусім те, що стоюється початків. Визначення початків надзвичайно ускладнено, адже початки не виводяться ні одне з одного, ні з будь-чого іншого [14, с. 61–71], але саме вони покладені в основу міркування: висновки Мелісса і Парменіда логічно неспроможні, оскільки вони приймають помилкові передумови. Якщо уважно читати "Фізику", то можна побачити, що те, що належить до початків, вводиться в міркування Аристотелем словами "ясно", "очевидно", "покажемо", "усвідомимо". Саме з цього смислового моменту починає свої лекції з Аристотеля М. Гайдеггер, коли він все зусилля спрямовує до того, щоб відкрити реальну дійсність і вводить для цього поняття "документальне життя". Завдання, яке він ставить перед слухачами, у чомусь прямо протилежне тому, яке ставлять Аверінцев і Хомяков – щоб зрозуміти Аристотеля, треба передусім зрозуміти самого себе; або, принаймні, зрозуміти, що саме ми хочемо зрозуміти в Аристотеля і завдяки Аристотелю. Той же, хто хоче зрозуміти самого себе, повинен прояснити для себе ситуацію, в якій знаходиться [15, с. 163], оскільки: ситуація тлумачення як така, що є розуміючим освоєнням минулого (*Vergangenen*), завжди є живим сьогоденням [16, с. 46]. Р. Сафранскі зазначає, що йдеться про "ситуацію у сфері освіти" [15, с. 163], саме цим переймаються і Хомяков, і Аверінцев.

Ж. Бофре, зіставляючи розумові зусилля Платона й Аристотеля, зазначає, що в Аристотеля "*вот эта лошадь отодвигает лошадность*" (рос.) [17, с. 180]. М. Гайдеггер починає з тлумачення шостої книги "Нікомахової етики", особливу увагу приділяючи "можливостям здійснення справжнього збереження буття": Σοφία (власне розуміння, що вдивляється) і φρόνησις (дбайливе, оглядове бачення (*fürsorgende*)) інтерпретуються як справжні способи виконання νοῦς – чистого взяття до відома. У них стає доступним і приходять до освоєння і збереження суще, відповідне їх характеру взяття до відома. Проте це означає таке: за допомогою інтерпретації цих феноменів надається можливість визначити і демаркувати суще [16, с. 112]. Якщо спробувати звернути

увагу на те, що вводить у поле уваги М. Гайдеггер і не триматися за слова-поняття (тобто не дивитися на вказівний палець, а побачити те, до чого він спрямований), то виразно висвічується завдання безпосереднього розсуду того, що саме себе показує – центральною стає установка розуміння, що бачить, чистого взяття до відома [16, с. 114]. Це те, що підкреслює у Аристотеля Ж. Бофре – не "лошадність", але "вот эта лошадь" (рос.). Те, що Аристотель називає першою сутністю: сутність, звана так у самому основному, первинному і безумовному сенсі, – це та, яка не говорить ні про який підмет і не перебуває ні в якому підметі, як, наприклад, окрема людина або окремих кінь. А другими сутностями називаються ті, до яких як до видів належать і сутності, звані так у первинному сенсі, – і ці види, і їх роди [18, с. 55–56]. Первинним (принциповим) актом пізнання стає спосіб даності першої сутності, "ось цього". У "Фізиці" про це сказано так: початок не повинний бути тим, що висловлюється про будь-який підмет, інакше буде основа основ, бо підмет є початок і, мабуть, він первинніший за присудок [14, с. 73].

В. Віндельбанд називає надзвичайно важким, але найважливішим положенням аристотелевської теорії пізнання саме безпосередню достовірність: вихідні принципи логічно недоказові, але це не означає, що вони психологічно природжені або придбані у колишньому житті, – вони радше купуються досвідом, який, в свою чергу, їх не доводить, а тільки виявляє [11]. У світовій культурі не раз зустрічаємося з наріканнями на те, що найважче – це бачити те, що перед очима, що віч-на-віч обличчя не побачити і найважче – вчити баченню. Звідси та дилема, яка введена назвою статті – вишколювати здатність робити висновки можливо, оскільки є структурний взаємозв'язок висловлювань, але яким досвідом вирощується вміння вступати у взаємини з першим?

С. Свежавскі, що здійснив спробу нового прочитання св. Фоми, звертається до розрізнення трьох оперативних дій розуму і стверджує, що європейська культура думки виросла на культивуванні здатності виводити наслідки згідно з різними правилами логіки, і це є зневагою першими двома діями – минаючи споглядання і судження, в освіті акцентується увага на міркуванні. Він говорить про те, що сучасна педагогіка схильна до виховання людей тільки в дусі третьої здатності розумового пізнання – міркування. Однак найбільш важливі духовні перетворення відбуваються в дитині, коли їй 4–5 років, тобто в тому віці, коли вона задає філософські, найбільш важкі для батьків питання. У цей вирішальний період у ній панує споглядальна, а не міркувальна, засада [19]. Мабуть, увага Аристотеля до початків і є вказівка на необхідність плекання споглядальних засад знання. У вихованні людини він відзначає три фактори – природу, звички і розум. Попри всю важливість природних даних, первинно значима саме звичка,

оскільки звички змінюють дане від природи і людина, на відміну від усіх інших живих істот, змінює спосіб життя, даний від природи, діючи за звичками і підкоряючись голосу розуму [20, с. 614–615]. Можна припустити, що саме звичками вирощується споглядалне підґрунтя людини, і оскільки людина схильна діяти за своїми першими враженнями, то слід оберегати молодь від дотику з усім поганим, особливо з тим, у чому є щось нище або розпалює ненависть. Розумно відстороняти від вух і очей дітей все те, що не відповідає гідності вільнонародженої людини. Неможливо знайти у Аристотеля слова, що людину, яка вимагає навести доводи, що обґрунтовують зобов'язання доглядати старих батьків, потрібно бити палицею, а не вишукувати для цього пояснення, але мова про бичування і безчестя тих, хто здійснює погані вчинки, пов'язана саме з цим [20, с. 625–627].

До програми виховання, яку викладає Аристотель у своїй "Політиці", філософ підходить як елін, мислитель полісний, тобто в світлі інтересів держави. Його слова про завдання виховання діагностують і нашу сучасну педагогічну ситуацію: обговорення виховання є безладним і залишається абсолютно нез'ясованим, чи потрібно тренувати те, що придатне в практичному житті, чи те, що спрямоване до чесноти, чи, нарешті, те, що належить до відстороненого знання. Весь зміст виховання визначається метою, і при всій увазі до діяльних умінь, центральним стає те, що гідно вільнонародженої людини і саме по собі є прекрасним. І далі: шукати всюди лише однієї користі всього менш личить людям високих душевних якостей і вільнонародженим [20, с. 629–632]. З цього випливає висновок про згубність ранньої утилітарної спеціалізації, до чого схильна сучасна нам система освіти, яку Ж. Бофре називає утилітарним дресируванням того, що відповідає вивченню "ринків збуту" [21, с. 118].

Висновки. Сучасні прагматики будуть послідовно практичними саме тоді, коли доведуть установку на виживання найбільш пристосованого (компетентно-спеціалізованого) до збереження життя як такого. У цьому плані цікавим є звернення до ідей Джуліана Гакслі, біолога-еволюціоніста, який помітив, що органічна еволюція зводиться головним чином до розвитку спеціалізацій. Спеціалізація – це підвищення ефективності пристосування до певного способу життя. Така еволюція часто закінчується тупиком і вимиранням групи [22]. Джуліан Гакслі вбачає особливість людської еволюції у вживанні мови і понятійному мисленні, які створюють умови для відкритості новим можливостям. Співзвучними є завдання, які виявляють Аристотель, Дж. Гакслі і Гайдеггер – завдання збереження людини залежить від наступного – пробудити в нас смисл марного [21, с. 119], чим з часів свого виникнення і займається філософія, яка у своєму нередукованому повному складі є школою споглядання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *История философии: Запад – Россия – Восток*. Кн. 4: Философия XX в. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. 448 с.
2. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996. С. 319–329.
3. *Хомяков А. С.* Письмо о философии к Ю. Ф. Самарину. Полн. соб. соч. Т. 1. URL : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom1/10>.
4. *Буцяк І.* Універсалія "другодомінантність" як регулятивна ідея нового педагогічного мислення. Наук. вісн. Чернівець. ун-ту. Філософія. 2013. Вип. 665–666. С. 280–284.
5. *Возняк В. С.* Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Ред.-вид. від. Дрогобиць. держ. пед. ун-ту ім. І. Франка. 2008. 357 с.
6. *Гомілко О.* Повернення Аристотеля: світовий філософський конгрес "Філософія Аристотеля". Філософія освіти. 2016. № 2 (19). С. 245–256.
7. *Лобастов Г. В.* Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М. : Рус. панорама, 2012. 560 с.
8. *Петрушенко В. Л.* Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія : монографія ; Нац. ун-т "Львів. Політехніка". Львів : Ахілл, 2005. 320 с.
9. *Скотна Н. В., Ашиток Н. І.* Вища освіта в епоху глобалізації. Вісн. Нац. авіаційного ун-ту. 2013. № 2. С. 88–91. Серія : Філософія. Культурологія.
10. *Суходуб Т. Д.* Європейський вектор вітчизняної освіти: проблеми та перспективи. Філософія освіти. Наук. часопис. 2006. № 3 (5). С. 7–21.
11. *Виндельбанд В.* История древней философии ; пер. с нем. под ред. А. И. Введенский. Киев : Тандем, 1995. 368 с. URL : <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/researches/old/itemlist/category/106-vindelband-1995>.
12. *Трубецкой С. Н.* История древней философии. Ч. 2. М. : Типо-литография т-ва И. П. Кушнарев, 1908. 136 с.
13. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность ; пер. с итал. С. А. Мальцева. СПб. : Петрополис, 1994. 336 с.
14. *Аристотель.* Физика ; пер. с древнегреч. В. П. Карпов. Сочинения : в 4-х т. Т. 3. М. : Мысль, 1976. С. 59–263. (Философское наследие).
15. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время ; пер. с нем. Т. А. Баскакова при участии В. А. Брун-Цехового. М. : Молодая гвардия, 2005. 614 с.
16. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) ; пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. Н. А. Артеменко. СПб. : Гуманитар. акад., 2012. 224 с.
17. *Бюффе Ж.* Заметки о Платоне и Аристотеле ; пер. с фр. В. Ю. Быстров. Диалог с Хайдеггером : в 4-х кн. Кн. 1. Греческая философия. СПб. : Владимир Даль, 2007. С. 150–201.
18. *Аристотель.* Категории ; пер. с древнегреч. А. В. Кубицкий. Сочинения : в 4-х т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 51–90. (Философское наследие).
19. *Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново. Символ. 1995. № 33. URL : [file://localhost/C:/Temp/Rar\\$EX00.359/swezsh01/index.htm](file://localhost/C:/Temp/Rar$EX00.359/swezsh01/index.htm).
20. *Аристотель.* Политика ; пер. с древнегреч. С. А. Жебелев. Сочинения : в 4-х т. Т. 4. М. : Мысль, 1976. С. 375–644. (Философское наследие).

21. *Бюфре Ж.* О классическом образовании ; пер. с фр. В. Ю. Быстров. Диалог с Хайдеггером : в 4-х кн. Кн. 4. Путь Хайдеггера. СПб. : Владимир Даль, 2009. С. 97–120.
22. *Хюбшер А.* Хаксли Джулиан ; пер. с нем. И. Л. Сац. Мыслители нашего времени (62 портрета). М. : Центр творч. развития МГП ВОС, 1994. 312 с. URL : <http://vikent.ru/author/1657>.

Стаття надійшла до редакції 06.03.2017.

Limonchenko V. Education in the light of the philosophy of Aristotle.

Background. *The relevance of reference to Aristotle is predetermined by the fact that he appears to be a thinker who expressed the paradigm of the Western thought.*

The aim of the article is to identify the significance of classical forms of thought to understand the current situation in education.

Materials and methods. *The study was conducted using the methods of theoretical generalization, benchmarking, analysis and synthesis, which helped to identify the significance of classical forms of thought to understand the current situation in education.*

Results. *Aristotle begins his "Physics" with the statement that knowledge is clarifying the first reasons, the first principles and output elements and thus in the science of nature we must first try to determine beginnings. Determining the beginnings is extremely difficult, because they do not origin from anything or one another, but they are the basis of considerations. According to the opinion of M. Heidegger, shared by the author, to understand Aristotle we must first understand ourselves; or at least understand what we want to understand due to Aristotle and in his works. He who wishes to understand himself, should clarify the situation for himself, which he is in. This applies to education as well. It is suggested that Aristotle's attention to beginngs is an indication of the need to foster contemplative bases of knowledge.*

Conclusion. *This leads to conclusion of the destructiveness of the early utilitarian specialization, that is a trend of the modern education system.*

Keywords: syllogism, meditation, contemplation, European thought, education.

REFERENCES

1. *Istorija filosofii: Zapad – Rossija – Vostok.* Kn. 4: Filosofija XX v. M. : Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina, 1999. 448 s.
2. *Averincev S. S.* Hristianskij aristotelizm kak vnutrennjaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii. Ritorika i istoki evropejskoj kul'turnoj tradicii. M., 1996. S. 319–329.
3. *Homjakov A. S.* Pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu. Poln. sob. soch. T. 1. URL : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom1/10>.
4. *Bucjak I.* Universalija "drugodominantnist" jak reguljatyvna ideja novogo pedagogichnogo myslennja. Nauk. visn. Chernivec'. un-tu. Filosofija. 2013. Vyp. 665–666. S. 280–284.
5. *Voznjak V. S.* Spivvidnoshennja rozsudku i rozumu jak filosofsko-pedagogichna problema : monografija. Drogobych : Red.-vyd. vid. Drogobyc'. derzh. ped. un-tu im. I. Franka. 2008. 357 s.
6. *Gomilko O.* Povernennja Arystotelja: svitovyj filosofskij kongres "Filosofija Arystotelja". Filosofija osvity. 2016. № 2 (19). S. 245–256.
7. *Lobastov G. V.* Dialektika razumnoj formy i fenomenologija bezumija. M. : Rus. panorama, 2012. 560 s.
8. *Petrushenko V. L.* Filosofija znannja: ontologija, epistemologija, aksiologija : monografija ; Nac. un-t "L'viv. Politehnika". L'viv : Ahill, 2005. 320 s.
9. *Skotna N. V., Ashytok N. I.* Vyshha osvita v epohu globalizacii. Visn. Nac. aviacijnogo un-tu. 2013. № 2. S. 88–91. Serija : Filosofija. Kul'turologija.

10. *Suhodub T. D.* Jevropejs'kij vektor vitchyznjanoi' osvity: problemy ta perspektyvy. *Filosofija osvity. Nauk. chasopys.* 2006. № 3 (5). S. 7–21.
11. *Vindel'band V.* Istorija drevnej filosofii ; per. s nem. pod red. A. I. Vvedenskij. Kiev : Tandem, 1995. 368 s. URL : <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/researches/old/itemlist/category/106-vindelband-1995>.
12. *Trubeckoj S. N.* Istorija drevnej filosofii. Ch. 2. M. : Tipo-litografija t-va I. P. Kushnarev, 1908. 136 s.
13. *Reale Dzh., Antiseri D.* Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. I. Antichnost' ; per. s ital. S. A. Mal'ceva. SPb. : Petropolis, 1994. 336 s.
14. *Aristotel'.* Fizika ; per. s drevnegrech. V. P. Karpov. Sochinenija : v 4-h t. T. 3. M. : Mysl', 1976. S. 59–263. (Filosofskoe nasledie).
15. *Safranski R.* Hajdegger: germanskij master i ego vremja ; per. s nem. T. A. Baskakova pri uchastii V. A. Brun-Cehovogo. M. : Molodaja gvardija, 2005. 614 s.
16. *Hajdegger M.* Fenomenologicheskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicija germe-nevticheskoi situacii) ; per. s nem., predisl., nauch. red., sost. N. A. Artemenko. SPb. : Gumanitar. akad., 2012. 224 s.
17. *Bofre Zh.* Zametki o Platone i Aristotele ; per. s fr. V. Ju. Bystrov. Dialog s Hajdeggerom : v 4-h kn. Kn. 1. Grecheskaja filosofija. SPb. : Vladimir Dal', 2007. S. 150–201.
18. *Aristotel'.* Kategorii ; per. s drevnegrech. A. V. Kubickij. Sochinenija : v 4-h t. T. 1. M. : Mysl', 1976. S. 51–90. (Filosofskoe nasledie).
19. *Svezhavski S.* Svjatoj Foma, pročitannyj zanovo. Simvol. 1995. № 33. URL : [file://localhost/C:/Temp/Rar\\$EX00.359/swezh01/index.htm](file://localhost/C:/Temp/Rar$EX00.359/swezh01/index.htm).
20. *Aristotel'.* Politika ; per. s drevnegrech. S. A. Zhebelev. Sochinenija : v 4-h t. T. 4. M. : Mysl', 1976. S. 375–644. (Filosofskoe nasledie).
21. *Bofre Zh.* O klassicheskom obrazovanii ; per. s fr. V. Ju. Bystrov. Dialog s Hajdeggerom : v 4-h kn. Kn. 4. Put' Hajdeggera. SPb. : Vladimir Dal', 2009. S. 97–120.
22. *Hjubsher A.* Haksli Dzhulian ; per. s nem. I. L. Sac. Mysliteli nashego vremeni (62 portreta). M. : Centr tvorch. razvitija MGP VOS, 1994. 312 s. URL : <http://vikent.ru/author/1657>.

УДК 130.122

ЗЕЛІНСЬКИЙ Микола, к. філос. н., професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

ДРАПОГУЗ Василь, к. філос. н., доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України

ГУМАНІТАРНА КАРТИНА СВІТУ В ДУХОВНОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ

Розглянуто основні дискурси гуманітаристики та гуманітарної картини світу, їх стан і перспективи подальшого розвитку в контексті досягнень сучасної науки. Показано, що гуманітарна картина світу – це частина загальної (філо-

© Зелінський М., Драпогуз В., 2017

софської, наукової, позанаукової) картини світу, яка відображає атрибутивність Гармонії у теорії і практиці буття людини й суспільства в оточуючому світі. Визначено, що у загальнонауковій картині світу гуманітарна частина репрезентована гуманітарно-науковою картиною світу, а позанаукова – є інтеграцією гуманітарних аспектів із знань інших позанаукових картин світу (художньої, морально-етичної, релігійної тощо).

Ключові слова: гуманітаристика, гуманітарна картина світу, гуманізм, гуманітарне знання, наукове і позанаукове знання, загальнонаукова картина світу, універсум.

Зелинський Н., Драпогуз В. Гуманитарная картина мира в духовном бытии человека. Рассмотрены основные дискурсы гуманитаристики и гуманитарной картины мира, их состояние и перспективы дальнейшего развития в контексте достижений современной науки. Показано, что гуманитарная картина мира – это часть общей (философской, научной, вненаучной) картины мира, которая отражает атрибутивность Гармонии в теории и практике бытия человека и общества в окружающем мире. Определено, что в общенаучной картине мира гуманитарная часть представлена гуманитарно-научной картиной мира, а вненаучная – является интеграцией гуманитарных аспектов с знаний других вненаучных картин мира (художественной, морально-этической, религиозной и т.п.).

Ключевые слова: гуманитаристика, гуманитарная картина мира, гуманизм, гуманитарное знание, научные и вненаучные знания, общенаучная картина мира, універсум.

Постановка проблеми. В інформаційну епоху відбувається сутнісна трансформація ролі й статусу гуманітарного знання. Останнє характеризується передусім зміною критеріїв його оцінки. Призначення гуманітарного знання – бути надійним фундаментом сучасної людської мудрості, заснованої на синтезі досягнень філософії, соціології, психології, політології, економіки, культурології, історії, семіотики, соціолінгвістики та інших наук. Гуманітарне знання необхідне сьогодні як спосіб "утримання" смислу і міри буття людиною, що не досягла цілісності в її протистоянні оточуючому світу. Гуманітаризація охороняє суспільну й індивідуальну свідомість від небезпеки тоталітаризму через утвердження права на множинність, варіативність, унікальність людських виявів [1, с. 68, 69, 83].

У сукупності гуманітарні знання формують комплекс гуманітарних наук, які виробляють гуманітарну наукову картину світу. Проблема формування означеної картини світу в сучасній філософській літературі не розроблена, хоча вона сягає корінням глибокої давнини.

Аналіз останніх досліджень та публікацій з обраної проблематики свідчить про те, що феномени гуманітаристики та гуманітарної картини світу розглядаються зарубіжними і вітчизняними науковцями (Л. Губерський, М. Бахтін, Р. Бод, М. Хайдеггер, П. Холм, Д. Скотт, В. Рижко [1–7], Г. Ріккерт, В. Віндельбанд, М. Бердяєв, В. Стьопін, П. Копнін, В. Андрущенко, В. Вернадський, В. Бех, В. Кізіма, В. Крисаченко, В. Кремень).

Мета статті – розкрити роль гуманітарного знання і гуманітаристики загалом у побудові гуманітарної картини світу, а також обґрунтувати значення наукової гуманітарної картини світу в соціальному й духовному бутті людини та суспільства.

Матеріали та методи. Базовими методами дослідження є загальнонаукові методи аналізу та синтезу, класифікації і систематизації знань, структурно-семантичного аналізу. Системно-філософський розгляд проблематики гуманітарної картини світу передбачає декілька аспектів її дослідження: філософсько-світоглядний, науково-методологічний і педагогічний.

Результати дослідження. Гуманітарне знання у ХХ ст. розвивалось у річищі зміни епістемологічного статусу філософського дискурсу. Філософія проіснувала в зазначений період під знаком завершення новоєвропейської метафізики та перегляду її засад, утіленням чого став онтологічний поворот – як загалом (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), так і в його численних модифікаціях – феноменологічній (Е. Гуссерль і М. Мерло-Понті), антропологічній (М. Шелер), герменевтичній (Г.-Г. Гадамер), комунікативній (Ю. Габермас), структуралістській (М. Фуко) тощо.

Сучасне людство вступило у нову епоху – епоху стрімкого розповсюдження інформаційно-мережевих технологій, поглиблення глобалізації і космополітизації соціально-економічних процесів, невпинного зростання глобальних антропогенних небезпек, загроз і ризиків. За горизонтом науково-технологічної ери розпочинається не менш доленосний етап, що іменується епохою інформаційно-гуманітарної революції.

Здійснювана нею переорієнтація існуючих технологій із зміни природи на перетворення людської свідомості "трансформує всю тканину людських відносин постмодерністського суспільства" [8, с. 63]. Масштаби цього процесу такі, що чимало інтелектуалів нашого часу проголошують ХХІ ст. століттям гуманітарної революції. Ключова відмінність цієї революції від НТР у тому, що вона надає користувачам інформаційно-гуманітарних технологій небачені раніше можливості цілеспрямованих перетворень не лише речовинно-енергетичного світу, але й світу психічного, інтелектуального, духовного. А це означає, наголошують дослідники, що інформаційно-гуманітарна революція – це своєрідний "вибух" масштабних перетворень головної руйнівної сили історії, ключової продуктивної сили суспільства – людини [8].

Дослідження людини як суб'єкта й активного діяча, перетворювача світу і самої себе є основою гуманітарного знання. Відома дослідниця І. Колесникова констатує, що означене знання постає як:

- форма і результат інтерпретації будь-якого знання з позицій суб'єкта – носія гуманітарної якості;

- знання, висхідним джерелом і предметом якого є суб'єктивний світ, світ людини (суб'єкта) в її відносинах з реальністю;
- знання, отримане і зафіксоване за допомогою суто людських засобів (мислення, слова, спілкування, переживання, уяви, рефлексії, художнього образу);
- результат пізнання, що як невід'ємна частина містить інформацію про особливості суб'єкта [9].

Виконуючи гносеологічну функцію, гуманітарне знання "охоплює" соціальну реальність у її багатоманітних проявах. Суттєві зрушення в гуманітарній сфері пов'язані з появою нових текстів або з пошуком нових смислів. Текст, зокрема завдяки дослідженням М. Бахтіна, став сприйматися як особливого роду реальність, що концентровано виражає дух тієї чи іншої особистості, дух певної історичної епохи [2]. Гуманітарні тексти мають яскраво виражену знаково-символічну природу і з необхідністю передбачають інтерпретацію, яка варіюється залежно від формальної чи змістовної специфіки текстів [1].

Дедалі ширше потенціал гуманітарного знання (накопиченого не лише в науках про Дух, історію, людину, суспільство, а й у різного роду позанаукових гуманітарних практиках) використовується в розробці й реалізації політичних, економічних, соціальних та інших програм. На його основі розробляються гуманітарні технології як систематизація, співорганізація та упорядкування у просторі й часі компонентів цілеспрямованої колективної діяльності людей. Складовими гуманітарних технологій, як вважав П. Щедровицький, постають передусім нематеріальні елементи: різного типу знання, ідеї, схеми, конструкти, знакове середовище (реклама, продукти ЗМІ тощо), кваліфікації, людська психіка, довіра, відповідальність, авторитет, авторське право та ін. [10]. У гуманітарних технологіях матеріальні (речові) характеристики є характеристиками продуктів і розглядаються як похідні, отримані в результаті гуманітарної діяльності.

У царині сучасної науки відбуваються й інші істотні зрушення. Відомий методолог науки В. Розін, аналізуючи проблему розрізнення різноманітних типів наук та оцінки їх значення, зазначає, що сьогодні гуманітарне знання вже перестало розглядатися як "нижче чи недосконале" порівняно з природничо-науковим, відбувається зміна реального значення різних наук. Так, відносна частка природничих у загальному обсязі наук невинно скорочується, а частка і значущість технічних, гуманітарних і соціальних постійно зростає, як і значення нетрадиційних комплексних наукових дисциплін, таких, наприклад, як екологія, релігієзнавство чи синергетика [11, с. 10].

Гуманітарне знання виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціального проектування майбутнього, взаємно узгоджуючи їх на рівні рефлексивного відношення до можливості конструктивного діалогу

в часі. По суті, саме гуманітарій має виступати "перекладачем" смислів для носіїв протилежних поглядів на світ: віруючих різних конфесій, віруючих і атеїстів, представників різних етнічних груп тощо. Всі вони співіснують в його світосприйнятті як інша щодо нього, але не конкуруюча реальність. Окрему точку зору і лінію поведінки індивіда гуманітарне знання здатне трансформувати в широке світосприйняття і творче буття в культурі людства.

Однак сьогодні можна спостерігати процеси знецінення гуманітарного знання з боку суспільства і держави. Тривожним соціально-політичним симптомом виглядає відсутність гуманітарної експертизи при прийнятті найважливіших рішень на державному рівні [6; 7]. Збільшення в світі гуманітарних катастроф і випадків необхідності надавати гуманітарну допомогу цілим народам – безпосередній наслідок негуманітарності стратегій, що обираються політиками та їх науковими консультантами.

Деякі дослідники констатують, що в науці до кінця не усвідомлена сама сутність гуманітарного знання, тому так непросто відстоювати його "інтереси" в суспільстві. Вони також називають найбільш уразливі моменти сучасного гуманітарного знання: переважно описова чи схоластична форма подачі результатів гуманітарного пізнання через неможливість для них зробити це точно і доказово; "неявна" користь, некомерційна форма (обігу) руху в соціокультурному просторі; вияв результатів гуманітарного пізнання на внутрішньому (суб'єктивному), незримому плані і лише як наслідок – їх об'єктивне "виявлення" при прийнятті рішень, що мають соціокультурне, економічне, політичне значення [9].

У 2011 р. уряд Великобританії заявив, що припиняє державне фінансування гуманітарних дисциплін і вважає, що діяльність гуманітаріїв (наукова і викладацька) повинна фінансуватися з приватних джерел. Ця заява стала першим тривожним сигналом змін в освітній політиці та першим значимим (на державному рівні) ударом по гуманітаристиці. Згодом, у 2015 р. Міністерство освіти Японії закликала японські університети відмовитися від викладання гуманітарних та соціальних наук і зосередитися на викладанні дисциплін, які "краще всього відповідають потребам суспільства". У вересні цього ж року понад два десятки університетів Японії заявили про закриття чи скорочення гуманітарних програм.

Деякі західні вчені (Т. Іглтон) називають ці серйозні зміни, що відбуваються у вищій освіті, повільною смертю університету. Яким чином скорочення гуманітарних дисциплін призведе до "смерті університету" і чому оптимізація освіти під девізом: залишити тільки ті дисципліни, які "краще за все відповідають потребам суспільства", – це негожа ідея? Т. Іглтон вважає, що вся проблема – у перетворенні університету у надприбуткову корпорацію. За такою концепцією

найголовнішим показником стає прибутковість на затрачений капітал, що неминуче призводить до скорочення програм з низькою рентабельністю.

Крім Т. Іглтона, з цього приводу висловились також такі відомі інтелектуали, як Френсіс Фукуяма та Мітію Каку. Кожний у тій чи іншій формі попереджає про те, що сучасний напрямок розвитку вищої освіти з орієнтацією на максимізацію прибутку і на перетворення освіти в інструмент підготовки вузько-профільних спеціалістів несе загрозу для традиційного розуміння ролі університету, де гуманітарні науки відіграють важливу роль.

Одним із сучасних напрямків розвитку гуманітарних наук є цифрова гуманітаристика (*Digital humanities*), яка за останнє десятиліття завоювала своє місце в гуманітарних міждисциплінарних комп'ютеризованих дослідженнях. Комп'ютеризація почалася в гуманітарних науках не сьогодні: до комп'ютерної техніки дослідники-гуманітарії звернулися з появою великих обчислювальних машин [12]. Цифрова епоха у гуманітарні науки прийшла після мікрокомп'ютерної революції, з розвитком обчислювальних потужностей і персоналізацією комп'ютерних систем, що дозволяли не тільки створювати складні віртуальні реконструкції, а й презентувати їх в електронному середовищі за допомогою засобів інтернету. "Цифровий перехід" у гуманітарних науках вже відбувся. Фактично будь-яке гуманітарне дослідження сьогодні ґрунтується на спонтанній чи систематичній, вибірковій чи суцільній оцифровці документів і об'єктів історико-культурної спадщини. Оцифровка стала однією з важливих практик ремесла вченого-гуманітарія.

Сучасні цифрові гуманітарні науки передбачають широку дослідницьку програму, яка включає питання, що цікавлять будь-якого гуманітарія, оскільки цифрові дослідницькі практики – це реальність будь-якого вченого. Головним питанням подальшого розвитку цифрової гуманітаристики стає можливість аналітичного використання цифрового потенціалу гуманітарних даних.

Розвиток гуманітарних наук, проникнення їх концептів і методів у соціальні та природничі науки примушують методологів-дослідників усе частіше звертатись до категоріального базису гуманітарних наук. Сучасні методологічні та наукові теорії включають цінності і цілісні суб'єкти в наукову картину світу та теоретичні описи. Однак навряд чи правомірно говорити про гуманітарну картину світу (ГКС) у тому ж розумінні, яке вкладається в поняття природничо-наукової картини світу, хоча б через те, що предмет гуманітарних наук не охоплює світ у цілому. Симетрія природничо-наукового і гуманітарно-наукового тут, очевидно, відсутня [13, с. 191–196].

Термін "гуманітарна картина світу", якщо допустимо його використання до всього універсуму, має не стільки онтологічний чи методологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Тому, підкреслю-

ючи людське відношення до світу на протигагу об'єктивістському науковому "холодному" підходу, кажуть про "теплу картину світу" як систему, побудовану за концептом інтенціональності [14, с. 10–13], про потребу ціннісно забарвити світ, наповнити його сенсом, зробити причетним людині та загальнолюдській культурі [15, с. 129], про необхідність діалогічного підходу до світу [16, с. 20].

Якщо є світ гуманітарних наук, логічно говорити про наукову картину саме цього світу. Тоді наукова картина гуманітарного світу чи наукова гуманітарна картина світу, не будучи загальнонауковою, може виконувати відносно свого предмета ті ж функції, які виконує будь-яка окрема, спеціальна, наукова картина світу. ГКС, поступаючись природничо-науковій картині в широті охоплення реальності, навряд чи поступиться їй у значущості.

У зв'язку з цим виникає закономірне питання: чи можлива така ГКС не як метафорично-аксіологічна, а як дисциплінарна онтологія чи сукупність дисциплінарних онтологій? Відносно природничо-наукової картини світу такого питання не виникає через те, що переважна більшість учених підтримують принцип єдності "природного" світу, наприклад, його атомно-молекулярну природу. Адже біологічні явища можна розглядати на молекулярному рівні навіть з урахуванням антиредукціоністських застережень. У той же час світ психології і світ літературознавства, світ лінгвістики і світ соціології не такі близькі як фізичний та біологічний світи. І все ж, враховуючи текстуально-дискурсивну природу гуманітарного знання як сутнісної ознаки єдності представленого в цьому знанні світу, можна говорити про єдиний світ гуманітарних наук і єдину наукову ГКС. Якщо це так, то, поперше, чи буде така картина відносно самостійною поряд з природничо-науковою як її суттєве доповнення, по-друге, чи не стане вона претендувати на статус загальнонаукової картини світу, витісняючи природничо-наукову як застарілу і обмежену, по-третє, чи буде вона виконувати такі ж методологічні функції, які успішно виконує природничо-наукова картина світу? Відповідь багато в чому залежить від того, який сенс вкладається в поняття "картина" і "світ" [17, с. 15, 16].

Та частина гуманітарного знання, яка орієнтується на класичні канони науковості, має потребу в об'єктивістській, механічній, "холодній" картині. Друга частина, що орієнтована на специфіку гуманітаристики, на ціннісно-інтенціональну спрямованість, на особистісне, індивідуальне, неповторне, потребує суб'єктивістської, "теплої" картини світу. Така двояка суперечлива картина світу може функціонувати тільки на засадах доповненості [17, с. 17].

Однак сфера пізнання і знання така, що емпіричні та теоретичні наукові раціонально-логічні знання становлять лише частину знань людства, причому не дуже велику. Існують багатомірові пласти позанаукового знання – побутового, художньо-естетичного, морально-етичного, релігійного, філософського, які відіграють важливу роль

у житті людини і суспільства. Ці галузі знань формують свої картини світу – побутову, міфологічну, релігійну, художню, морально-етичну, філософську (узагальнюючу, яка містить різні загальні світоглядні позиції).

Тоді можна стверджувати, що ГКС включає гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом. Можна розглядати як рівновеликі та гранично загальні такі картини світу, як філософська і загальнонаукова. Але кожна з них аналізує масив існуючих знань у своєму "ключі". Так, загальнонаукова картина світу відображає світ крізь раціонально-науковий схематичний "образ" і відповідного концептуальне використання знань, передусім, у галузі науково-технічного прогресу. Філософська картина світу розкриває картину буття через загальний світогляд епох, класу, держави, певної культури. ГКС висвітлює світогляд крізь призму суб'єктивного ставлення до світу, шляхом розкриття принципів гармонійних гуманних відносин Людини і Світу і гармонії у самій людині.

Проте якщо поставити в один ряд такі гранично загальні картини світу (ЗКС) як загальнонаукову, філософську та гуманітарну, то з необхідністю напрошуються два висновки. *По-перше*, ці картини буття можуть взаємно доповнювати одна одну, збагачуючись досягненнями відповідних картин світу. *По-друге*, логічно припустити, що повинна існувати і ще більша ЗКС, здатна об'єднати найважливіші досягнення всіх трьох зазначених. Тоді ми приходимо до *ідеї ЗКС*. Далі можна припустити, що ЗКС на рівні сучасних знань дозволить несуперечливо інтегрувати загальнонаукові, загальногуманітарні та загальнофілософські досягнення людства з метою усвідомленого гармонійного існування Людини в Світі та доцільної практичної діяльності людей, екологічно збалансованої, гармонійної, гуманної.

Природничо-наукове знання формує природничо-наукову культуру людини. А гуманітарне, що включає і наукові, і позанаукові сфери, формує загальну гуманітарну культуру. Тому не тільки теоретично, але і практично дуже важливим постає питання формування цілісної, несуперечливої ГКС, яка інтегрує знання з таких галузей: філософії (гуманітарний аспект), історії, культурології, етики, естетики, мистецтвознавства, релігієзнавства, соціології. У контексті зазначеного можна стверджувати, що в сучасних умовах, враховуючи кризовий стан усіх форм знання (не кажучи вже про апокаліптичні протиріччя, які роздирають сучасну світову спільноту), необхідні нові форми осягнення світу – знання, що з'єднали б його раціональні види, накопичені наукою, і ті його форми, які містяться в релігійно-філософській та релігійно-містичній літературі. З такого величезного обсягу знань слід виокремлювати тільки те, що працює на творення, а не на руйнування, на гармонію духовного і фізичного буття людини, на гармонію Людини зі Світом суспільства і природи. Тоді ми й отримуємо ГКС,

в якій чітко простежуються базові цінності, що визначають орієнтири життєдіяльності кожної особистості та соціуму загалом.

Таким чином, ГКС – це частина загальної (наукової, позанаукової, філософської) картини світу, яка відображає атрибутивність Гармонії у теорії і практиці буття людини та суспільства в оточуючому світі. У загальнонауковій картині світу гуманітарна частина репрезентована гуманітарно-науковою картиною світу. А позанаукова частина ГКС є інтеграцією гуманітарних аспектів із знань інших позанаукових картин світу (художньої, морально-етичної, релігійної тощо) [18].

ГКС будується, по-перше, на сутнісних духовно-моральних законах людини як особливої активної системи, що працює як система-трансформатор, альтруїстично відносно світу; по-друге, на основі гуманних законів у суспільстві; по-третє, ГКС розкриває атрибутивні духовно-моральні принципи, постулати й орієнтири існування людини, які виявляються в фундаментальних якостях Краси, Добра, Любові, Істини, які повинні з необхідністю, виражено переважати протилежні якості (потворного, зла, ненависті, незнання, безвілля), які закономірно і неминуче руйнують людину і навколишній Світ.

ГКС – це картина, наповнена прекрасним, унаслідок чого людина, людство можуть вести діалог зі Світом і працювати як гармонійні відкриті системи з розвиненими і збалансованими прямими і зворотними зв'язками. Вона створює гармонію у самій людині, роблячи її відкритою, духовно багатою системою, яка вносить гармонічні відносини у навколишній світ. Отже, гуманітарна картина світу здатна розвивати, формувати саму людину, роблячи її духовно багатою і облагороджувати навколишній світ завдяки різнобічній діяльності такої людини.

Більш поглиблене дослідження означеної проблеми передбачає розгляд таких категорій, як "гуманність", "гуманізм", "гуманітарність", "цінності", "добро", "краса". Сутнісним ядром гуманітарних проблем має бути гуманність, оскільки саме вона є проявом всезагальних ознак гармонії у Світі людини і людських відносин. За відсутності цього ядра гуманітарність перетворюється у соціальний фантом, не дає відповідей на ключові питання буття людини і суспільства, а нерідко провокує конфлікти, якщо ядро гуманності замінюється на ядро антигуманності. Таким чином, у ГКС, яка ґрунтується на всезагальних філософських принципах світового розвитку і світової гармонії, має бути закладений принцип гуманності, людяності чи гуманітарної гуманності.

Нещодавно американські дослідники [5] опублікували доповідь "Гуманітарна картина світу 2015", яка є першим кроком в оцінці стану гуманітарних наук у світі. На основі детального огляду літератури та інтерв'ю із вченими у цій доповіді розкривається значення гуманітарних наук, їх проблематика, а також зв'язок між гуманітарними науками і політикою. Ця праця дає змогу унаочнити позицію учених, їх оцінку стану гуманітарних наук і пріоритетні напрямки гуманітарних

досліджень. Значний інтерес становить підбір і аналіз наукових розвідок вчених з таких регіонів, як Африка, Латинська Америка та Азія.

Висновки. Гуманітарна картина світу, будучи наддисциплінарною картиною світу, створює гармонійний, неконфліктний фундамент відновлення колись розірваного знання і культури, в результаті якого з'явилися гуманітарне і негуманітарне знання, гуманітарна і негуманітарна культури. В цьому процесі возз'єднання наук і знань про природу і людину на перше місце висувається цілісне системне розуміння людини як нерозривної єдності тілесного, духовного і соціального буття, осмислене на базі досягнень як сучасних наук, так і гуманітарних позанаукових галузей знань. Означена картина світу – це шлях до подолання наявної прірви між науковим і позанауковим знанням, між раціональними і позараціональними методами пізнання, оскільки лише в їх гармонійній єдності й можливе цілісне знання людини про світ і саму себе.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Губерський Л. В., Бойченко І. В., Зелінський М. Ю. та ін. Гуманітарне знання в сучасному філософському просторі. Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть : монографія ; за заг. ред. А. Є. Конверського. К. : Київ. ун-т, 2007. С. 56–70.
2. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук. собр. соч. ; в 7 т. Т. 3. М. : Наука, 1996. С. 122–133.
3. Бод Ренс. Забуті науки. Історія гуманітарних наук ; пер. з нідерланд. Я. Довгополого. К. : Вид-во Жупанського, 2016. (Істор. думка). 376 с.
4. Хайдеггер М. Время картины мира. Исток художественного творения ; пер. с нем. А. В. Михайлова. М. : Академ. проект, 2008. С. 259–301.
5. Holm P., Jarrick A., Scott D. Humanities World Report 2015. N.Y. – L. : Palgrave Macmillan, 2016. 225 p.
6. Ришко В. А. Гуманітарна експертиза: круглий стіл. Ч. 1. Філософська думка. 2004. № 6. С. 134–156.
7. Ришко В. А. Неоконцептологія : монографія. К. : Логос, 2016. 604 с.
8. Лукьянец В. С., Соболев О. Н. Гуманитарная революция. Практична філософія. 2004. № 3. С. 61–77.
9. Колесникова И. А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе. Социально-гуманитарные знания. 2001. № 3. С. 33–46.
10. Путеводитель по основным понятиям и схемам методологии Организации, Руководства и Управления : хрестоматія по роботам Г. П. Щедровицкого. М. : Дело, 2004. 208 с.
11. Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. М. : Эдиториал УРСС, 2000. 248 с.
12. Володин А. Ю. Digital humanities (цифровые гуманитарные науки): в поисках самоопределения. Вестн. Перм. ун-та. 2014. Вып. 3. С. 5–9. Серия "История".
13. Афанасьев А. И. Гуманитарное знание и гуманитарные науки : монографія. Одесса : Бахва, 2013. 288 с.

14. Цофнас А. Ю. Комплементарность мировоззрения и миропонимания. *Философская и социологическая мысль*. 1995. № 1–2. С. 5–22.
15. Ильин В. В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М. : Либроком, 2012. 168 с.
16. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. М. : ИФРАН, 1999. 132 с.
17. Афанасьев А. И. Как возможна гуманитарная научная картина мира. *Альманах современной науки и образования*. 2013. № 7(74). С. 15–17.
18. Кудрявцева О. А. Гуманитарная картина мира в системе современного знания (философско-методологический аспект) : дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук. Барнаул, 2004. 153 с.

Стаття надійшла до редакції 15.03.2017.

Zelinskyj M., Drapohuz V. Humanitarian worldview in spiritual life of a person.

Background. *In the information age transformation of the role and status of human knowledge is essential. This is a systemic, holistic and diverse knowledge of both the man and his creativity in the world. Together humanitarian knowledge form the complex humanitarian sciences – humanities. It is the basis for building a humanitarian worldview.*

The aim of the article is to reveal the role of the humanities in building a humanitarian worldview, to prove the scientific significance of humanitarian worldview in the social and spiritual life of man and society.

Materials and methods. *The basic methods of research are general scientific methods of analysis and synthesis, classification and systematization of knowledge, structural and semantic analysis. Systemic philosophical consideration of issues of humanitarian worldview involves several aspects of the study: the ideological philosophical, scientific and methodological.*

Results. *The humanitarian world is part of the general (philosophical, scientific and non-scientific) worldview that reflects attributive harmony in the theory and practice of human existence and society in the surrounding world. In general, humanitarian worldview refers to the humanitarian and scientific world. In addition, it is the integration of non-scientific aspects of humanitarian knowledge into other non-scientific picture of the world (artistic, moral, religious, etc.).*

The humanitarian worldview creates harmony in the man himself, leaving it open, spiritually rich system that makes a harmonious relationship in the world.

Conclusion. *The humanitarian worldview is the basis for the production of integral human knowledge about the world and itself. This is the way to overcome the existing gap between scientific and non-scientific knowledge, between rational and extra rational methods of cognition.*

Keywords: humanitaristics, humanitarian worldview, humanism, humanitarian knowledge, scientific and extra-scientific knowledge, scientific worldview, universe.

REFERENCES

1. Gubers'kyj L. V., Bojchenko I. V., Zelins'kyj M. Ju. ta in. Gumanitarne znannja v suchasnomu filososfs'komu prostori. *Filosofs'ka ta polito-logichna osvita v Ukrai'ni na peretyni tysjacholit'* : monografija ; za zag. red. A. Je. Konvers'kogo. K. : Kyi'v. un-t, 2007. S. 56–70.
2. Bahtin M. M. K filososfskim osnovam gumanitarnyh nauk. *sobr. soch. ; v 7 t. T. 3.* M. : Nauka, 1996. S. 122–133.
3. *Bod Rens. Zabuti nauky. Istorija gumanitarnyh nauk ; per. z niderland. Ja. Dovgopologo.* K. : Vyd-vo Zhupans'kogo, 2016. (Istor. dumka). 376 s.

4. Hajdegger M. Vremja kartiny mira. Istok hudozhestvennogo tvorenija ; per. s nem. A. V. Mihajlova. M. : Akadem. proekt, 2008. S. 259–301.
5. Holm P., Jarrick A., Scott D. Humanities World Report 2015. N.Y. – L. : Palgrave Macmillan, 2016. 225 p.
6. Ryzhko V. A. Gumanitarna ekspertyza: kruglyj stil. Ch. 1. Filososfs'ka dumka. 2004. № 6. S. 134–156.
7. Ryzhko V. A. Neokonceptologija : monografija. K. : Logos, 2016. 604 s.
8. Luk'janec V. S., Sobol' O. N. Gumanitarnaja revoljucija. Praktyčna filosofija. 2004. № 3. S. 61–77.
9. Kolesnikova I. A. Priroda gumanitarnogo znaniya i ego missija v sovremennom obshhestve. Social'no-gumanitarnye znaniya. 2001. № 3. S. 33–46.
10. Putevoditel' po osnovnym ponjatijam i shemam metodologii Organizacii, Rukovodstva i Upravlenija : hrestomatija po rabotam G. P. Shhedrovickogo. M. : Delo, 2004. 208 s.
11. Rozin V. M. Tipy i diskursy nauchnogo myshlenija. M. : Jeditorial URSS, 2000. 248 s.
12. Volodin A. Ju. Digital humanities (cifrovye gumanitarnye nauki): v poiskah samopredelenija. Vestn. Perm. un-ta. 2014. Vyp. 3. S. 5–9. Serija "Istorija".
13. Afanas'ev A. I. Gumanitarnoe znanie i gumanitarnye nauki : mono-grafija. Odessa : Bahva, 2013. 288 s.
14. Cofnas A. Ju. Komplementarnost' mirovozzrenija i miroponimaniya. Filosofskaja i sociologicheskaja mysl'. 1995. № 1–2. S. 5–22.
15. Il'in V. V. Teorija poznaniya. Vvedenie. Obshhie problemy. M. : Librokom, 2012. 168 s.
16. Lifinceva T. P. Filosofija dialoga Martina Bubera. M. : IFRAN, 1999. 132 s.
17. Afanas'ev A. I. Kak vozmozhna gumanitarnaja nauchnaja kartina mira. Al'manah sovremennoj nauki i obrazovanija. 2013. № 7(74). S. 15–17.
18. Kudrjavceva O. A. Gumanitarnaja kartina mira v sisteme sovremennogo znaniya (filosofsko-metodologicheskij aspekt) : dis. na soiskanie uchen. stepeni kand. filos. nauk. Barnaul, 2004. 153 s.

УДК 930.1

Ліпін Микола, к. філос. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

"ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРОТ" НА ПЕРЕХРЕСТІ ІСТОРІЇ

Розглянуто притаманний сучасному соціально-гуманітарному дискурсу поворот від часу до простору, від історії до природного "тіла нації", від творчої людини до землі як місця події. Визначено, що в умовах уніфікуючого впливу глобалізації загострюється питання про відмінність, причому не тільки у теоретичній, а й у практичній площині. В такому ракурсі питання про відмінність

© Ліпін М., 2017

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2017. № 2

41

постає як конституювання цієї відмінності. Саме практичний аспект цієї проблеми актуалізує "поворот до простору", до таких "місць", в яких відкривається можливість утвердження "своїї" істини і "своїї" правди.

Ключові слова: простір, час, хронотоп, глобалізація, історія, влада, ідентичність.

Липин Н. "Пространственный поворот" на перекрестке истории. Рассмотрен свойственный современному социально-гуманитарному дискурсу поворот от времени к пространству, от истории к естественному "телу нации", от творческого человека к земле как месту события. Определено, что в условиях унифицирующего влияния глобализации обостряется вопрос о различии, причем не только в теоретической, а и в практической плоскости. В таком ракурсе вопрос о различии выступает как конституирование этого различия. Именно практический аспект этой проблемы актуализирует "поворот к пространству", к таким "местам", в которых открывается возможность утверждения "своей" истины и "своей" правды.

Ключевые слова: пространство, время, хронотоп, глобализация, история, власть, идентичность.

Постановка проблеми. Перехід від доби модерну до постмодерну супроводжується переорієнтацією інтересу від часу до простору. Сьогодні досить поширеним є захоплення "просторовим переходом" у соціально-гуманітарних дослідженнях. Проте цей перехід зберігається в межах тієї парадигми, коли замість певної цілісності виділяється одна з її абстракцій та наділяється домінуючим значенням. Тобто такою абстракцією постає простір, в якому вбачають нові можливості для дослідження і реалізації людського існування. При ознайомленні з проблемою повороту до простору стає очевидним, що він відбувається в горизонті дискурсу глобалізації, який актуалізує проблему співвідношення "світового суспільства" та локальних регіонів. В іншому ракурсі ця проблема може бути відтворена у вигляді суперечності всезагального і одиничного, суспільного та індивідуального.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасному соціально-філософському дискурсі простежується тенденція переходу від акцентуації темпоральних вимірів людського буття до просторових. Причому становлення нових соціально-гуманітарних досліджень часто відбувається як утвердження "повороту до простору", що здійснюється завдяки витісненню часу як детермінанти людського буття. Один з найвідоміших першовідкривачів "повороту" від часу до простору – М. Фуко, який вважав, що величною нав'язливою ідеєю XIX ст. була історія: теми розвитку і зупинки, кризи і циклу, при цьому сучасну йому епоху він схильний називати радше епохою простору [1, с. 191]. Міркуючи про "інші простори", М. Фуко намічає траєкторії переходу від історії до географії, проте не долає традиції протиставлення часу і простору. Він на місце теми часу пропонує поставити тему простору. На думку В. Молчанова, подібна механістична підміна часу простором призводить до того, що в історичній науці зазначений "поворот" не

став ні причиною нового осмислення функції часу у пізнанні та практиці, ні постановкою проблеми простору, ні більш глибоким розумінням історії та історичної науки [2]. Вчений одночасно пропонує не просто наблизити простір та історію одне до одного, він вбачає можливим поміняти простір і час місцями, тобто вважати простір первинним відносно часу. В контексті зазначених суперечностей, що загострюються в результаті процесів глобалізації, важливо, що простір як "субстанція досвіду" належить не до категорій, що нав'язуються "багатоманітному", але найпевніше до тих, що вкорінені у будь-якому досвіді та будь-якому матеріалі [2]. Таким чином, у просторі вбачають можливість уникнути нав'язування абстрактного всезагального матеріалу індивідуального досвіду.

Як зазначає у своєму дослідженні Ю. Бедаш, поворот до простору обумовлений кризою теоретичних засад соціально-гуманітарного дискурсу. На її думку, трансформації сучасного світу вимагають ревізії передумов раніше виробленого знання і побудови нових дослідницьких парадигм, що дозволили б адекватно описувати, діагностувати зміни і прораховувати пов'язані з ними ризики. В такому випадку "просторовий перехід" постає одним із важливих параметрів "пост-метафізичної філософії", у межах якої вироблення нових підходів дослідження простору спрямовано на усвідомлення того, що позбавлений коректно вибудованої "просторової перспективи" погляд на людину, людські відносини і ті форми, яких вони набувають, не просто однобічний, але формує викривлене (інколи ілюзорне) уявлення про дійсність, що може мати негативні соціально-політичні наслідки [3, с. 95]. Таким чином, "просторовий поворот", який спостерігається в сучасному "постметафізичному" дискурсі, відштовхується від часу і намагається вибудувати "перспективну", "просторову" або навіть "регіональну", тобто локалізовану картину світу і місце людини у ній. Витоки такого переходу можна віднайти у властивій сучасній філософії акцентуації *відмінності* на противагу *тотожності*, *багатоманітності* на противагу *єдиному*.

Серед досліджень, присвячених проблемі взаємозв'язку часу і простору в сучасній цивілізації, доречно виділити праці С. Зенкіна, в яких розкрито проблему спроб "заляття часу" за допомогою простору з метою зупинити "безглузде становлення" [4–6]. Однак у цій боротьбі із становленням час не знищується повністю, навпаки, він набуває небаченої раніше влади над людським життям, що підпорядковується ритмам економічного виробництва. Не маючи змоги опанувати час, індивід забезпечує своє існування від нього, внаслідок чого утверджується "парадоксальна темпоральність" позбавленого внутрішнього розвитку життя людини.

Показово, що навіть у дослідженнях, присвячених співвідношенню часу і простору в історичній науці, у цій, здавалося б, споконвічній цитаделі темпоральності, відбувається зміна дослідницьких

парадигм від пріоритетів часу до пріоритетів простору [7]. Подібні зміни зафіксовано ще Р. Козеллеком, який писав, що "простір може бути метаісторичною передумовою будь-якої мислимої історії і водночас сам може набувати історичних рис, бо зазнає соціальних, економічних і політичних змін" [8, с. 103].

Вирішуючи питання співвідношення часу і простору, перевага надається простору в тому випадку, коли йдеться про так звані "метаісторичні" детермінанти людського розвитку, тобто те, що *не створюється* людиною, але безпосередньо впливає на неї. Подібний ухил до природних витоків взагалі є характерним для "просторового повороту". Справа у тому, що він надає широке коло можливостей для визначення "природних" засад *відмежування*, для процедур проведення як індивідуальних, так і колективних *кордонів*. Простір постає нібито відкритим для співіснування "інакшості". "Якщо говорити у цьому контексті про можливості соціогуманітарних досліджень, то їх функціональна роль полягає насамперед у пропонуванні шляхів осмислення інакшості в ключі раціональності. Вони мають навчати громадян не просто бачити й визнавати відмінності (і тим більше не розглядати їх у ключі перешкод), але й визнавати законне право кожної спільноти і кожного її члена на власну персоналістську самобутність" [9, с. 16–53]. Проте повернення до простору самобутності як в історичних, так і інших соціально-гуманітарних дисциплінах відбувається завдяки темпоральним параметрам людського буття. Звідси постає завдання розглянути причини протиставлення часу і простору та передумови домінування просторових параметрів світу в сучасному соціально-гуманітарному дискурсі.

Мета статті – виявлення шляхів конституювання єдності часу і простору людського існування як передумови її творчого, а не репродуктивного характеру.

Матеріали та методи. У статті використано наукові публікації вітчизняних та іноземних авторів стосовно зазначених проблем. Під час дослідження застосовано як загальноаналітичні методи: аналізу та синтезу, узагальнення матеріалу, так і спеціальні – при розкритті теоретико-методологічних засад осмислення проблем часу та простору людського буття.

Результати дослідження. В ту чи іншу історичну епоху залежно від того, у чому вбачається осередок сутності людини, вибудовується ієрархія часу і простору. Якщо сутність людини віднаходиться в часі, тоді простір починає відігравати другорядну роль, аж до його "зникнення". І навпаки, якщо місце людини вбачають у просторі, тоді нівелюється значення часу, аж до панування аісторичного погляду на світ і людину у ньому.

Відповідно до розподілу праці на фізичну і розумову, склалась ситуація, коли *домінуюча* позиція асоціюється з *творчою* силою,

а підпорядкована – з пасивністю природи. Доречно згадати з цього приводу, що у Аристотеля раб – це не людина, а знаряддя, що розмовляє, тобто дещо позбавлене власної волі. Воля раба – це воля його власника. В контексті проблеми, що розглядається, раб це той, хто не володіє часом власного життя. Його часом володіє рабовласник, тому саме чужа воля задає траєкторію руху раба. Виходячи з цього розподілу, час привласнює душу, розум, мислення і творчість. Натомість простір виявляється місцем тіла, чуттєвості, споглядання і пасивної завершеності. Той, хто володіє часом, надає форму чуттєво даному у просторі. Тоді час – це можливість, логос, а простір – "наочне зображення смислу", ейдос. У ракурсі пізнавальної проблематики це питання виявляється представленим в антиномії *логосу* і *ейдосу* [10]. Звідси впливає співвіднесеність часу з *мисленням*, а простору – із *спогляданням*.

Епоха Просвітництва остаточно сформувала уявлення, згідно з яким саме час виступає тією силою, що надає форму пасивному простору-природі. О. Шпенглер стосовно цього писав, що, крім необхідності причини і наслідку (він називав це *логікою простору*), в житті існує ще й органічна необхідність *долі* (*логіка часу*), що виражає факт найглибшої внутрішньої достовірності, факт, який наповнює собою усе взагалі міфологічне, релігійне і художнє мислення та утворює суть і ядро будь-якої історії на противагу природі [11, с. 18]. За логікою цих уявлень *природа, тіло* підпорядковуються механічній необхідності причини і наслідку, натомість *доля, історія, душа* – розгортаються за логікою часу. Таким чином, час постає тим, що звільняє людину, підносить її до нових звершень, зберігає і творить вертикальну ієрархію цінностей, дисциплінує та загартовує для реалізації свого призначення, а простір – тим, що вимагає адаптації до вже існуючих правил існування, вписує індивіда у наявні форми соціального співжиття, надає територію для реалізації його природного начала.

Наслідки подібного протиставлення часу і простору можна зустріти у Р. Декарта з його дуалізмом мислення і протяжності, чим надовго закріплюється прив'язування мислення до часу, а тіла – до простору. Та ж сама тенденція може бути віднайдена й у Г. Гегеля, який безперечно переважає часу над простором. Л. Фейєрбах з цього приводу писав, що формою гегелівської інтуїції, як і його методу, служить виключно час, причому тут простір з його терпимістю не допускається взагалі; система Гегеля знає тільки підпорядкування і наступність, не знаючи ані координатії, ані співіснування. Однак останнім ступенем розвитку виявляється цілісність, що вбирає в себе інші ступені, але так як вона сама є певне явище в часі і тому має характер чогось відособленого, то не може включити в себе існування інших без того, щоб не висмоктати з них мозок самостійного життя і не заволодіти тим значенням, яке їм притаманне лише у стані їх

безумовної свободи [12, с. 54]. На думку мислителя, основна помилка Г. Гегеля – нехтування значеннями місця і пов'язаної з ним *процедури відмінності*.

Гегелівський розум постає тим *цілим*, тією *єдністю*, в якій усе повинно віднайти своє місце. Таким чином, розум – це те, що діє на основі не стільки відмінності, скільки *тотожності*. Спираючись на останнє, ми не стільки проводимо відмінності, скільки, навпаки, долаємо їх. З точки зору Л. Фейєрбаха, саме проведення відмінності, відмежування, що здійснюється на основі місця, перетворює простір на *місце існування розуму*. На його думку, де немає простору, там немає місця і системі. Визначення місця є першим визначенням розуму, який орієнтується тільки у просторі [12, с. 192]. Першочерговим завданням постає не віднайти тотожність і цілісність, а, навпаки, відділити себе від них, провести лінію розмежування. Подібна спрямованість обумовлена тим, що у роздумах Л. Фейєрбаха йдеться передусім про чуттєво дану людину, тобто про природу, а не історичний розвиток, тому те, "хто я є" залежить від того, "де я є" [12, с. 411].

Насправді для Г. Гегеля простір і час постають як моменти єдиного цілого. Він не протиставляє їх одне одному, а вказує на їх зв'язаність, причому цей взаємозв'язок мислиться не як простір, а *"також і час"* [13, с. 52]. Простір і час взаємопереходять одне в одне, вони постають вираженням одного і того ж – *руху*. Тому не просто статична матерія є дійсністю часу і простору, а матерія, що перебуває в русі. Звідси і гегелівське визначення часу як істини простору. Рух неможливий поза часом і простором, і якщо час виражає *негативну* його сторону, то простір – *позитивну*. Недоліком простору, на думку Г. Гегеля, є те, що простір – це безпосередня, наявно суцільна кількість, в якій все залишається стабільно існувати, і навіть межа має характер стійкого існування [13, с. 51]. Заперечення, а значить і подолання цієї межі можливе тільки у часі. Тут не відкидається саме існування межі і відмінності, а ставиться під сумнів її абсолютність і статичність. Місце, межа, відмінність існують тільки в русі, як його моменти, поза ним вони втрачають свою дійсність. Час не знищує їх назавжди, а заперечує їх для того, щоб знову покласти у просторі. Звідси стає зрозуміло, що час мислиться відповідною сферою людського буття внаслідок того, що воно так само є *запереченням самого себе*, у цьому і полягає ідея смертності людини, але ще більш важливим є те, що у цьому моменті полягає причина співвіднесення ідеї розвитку людини з часом. Людина не є даністю, вона істота, що історично розвивається, тобто покладає власні межі тільки для того, щоб долати їх. Таким чином, перевага часу над простором обумовлена визначенням розвитку як сутності людини і світу.

Проте простір не обов'язково уявляти як дещо виключно статичне і незмінне. Вже у Г. Гегеля простір є невід'ємним від часу, отже,

його статичність і спокій є відносними. Простір, особливо це помітно у суспільному просторі, ніколи не виступає виключно як вже оформлений, а завжди як такий, що *оформлюється*. Якщо усунути принципову *незавершеність* простору, тоді він стане лише певною сценою, вмістилищем для речей і людських звершень. Звідси і впливає відомий "картезіанський дуалізм" активної душі і пасивного тіла, що набуває свого яскравого вираження у філософії А. Бергсона як жорстке протиставлення часу і простору, де останній виступає саме пасивною протяжністю, а перший – активним формоутворюючим началом. Простір не є чимось завершеним, а радше тим, що продовжує себе щоразу у нових формоутвореннях. Простір, як писав Ф. Михайлов, є не чимось сталим, а рухом, що активно простирається і тим формує себе. І тільки тому він є не що інше, як формоутворення – творення природою все нових і нових своїх власних форм. У такому контексті життя людини так само є нічим іншим, як процесом саморозвитку просторової організації людських відносин при вирішенні суперечностей з природою і один з одним [14, с. 241–242]. При такому розумінні простору він перестає бути тільки місцем застиглої оформленості, сховищем результатів розвитку. В такому ракурсі простір-природа перестають сприйматися як пасивні і завершені, тобто позбавлені розвитку, а відповідно, і людина перестає бути єдиним осередком становлення. Розвиток неможливий поза часом, але так само він потребує простору для самовиявлення. Саме тому важливим є розуміння простору як органічно співвіднесеного з формоутворенням. Простір, як зауважує Ф. Михайлов, це форма внутрішньої організації *матеріалу* того чи іншого процесу, тобто, дещо принципово не відділене від самого його матеріалу. Це сам його, процесу, матеріал, який в даний момент певним чином простягся у бутті Всесвіту, який простягає себе [15, с. 254].

З точки зору О. Лосева, протиставлення часу та простору може мати певний сенс, проте воно свідчить про відсутність справжнього філософського усвідомлення. Протиставлення простору і часу можливе тільки якщо перше і друге трактувати в параметрах механіки, в іншому випадку простір містить у собі ті ж первинні категорії, що і час, але тільки в новій їх комбінації [16, с. 541]. Отже, домінування у певній культурі темпоральних або просторових параметрів людського існування відбувається не стільки в силу онтологічних причин, скільки внаслідок політичних та соціально-економічних способів соціальної організації.

Розщеплення хронотопу культури супроводжується експлуатацією його частин з метою організації простору і часу суспільного існування. Як час, так і простір містять у собі можливості "нав'язування" одиничному абстрактної нормативності загального. Л. Фейербах наголошував на "монархізмі" часу та "лібералізмі" простору. У міркуваннях А. Лефевра, навпаки, підкреслюється взаємозв'язок простору

і влади, адже "вироблений" соціальний простір служить засобом контролю, а значить панування і влади [17, с. 40]. Ще більш яскраво подібна зв'язка репрезентована у відомій праці П. Бурдьє "Соціальний простір і символічна влада", коли, наприклад, стверджується, що владні відносини утворюють структуру соціального простору [18, с. 146].

Розрив простору і часу свідчить про розрив "тіла" культури, про розщеплення суспільного цілого. Так, темпоральні виміри людського існування починають набувати важливого значення з етапу формування товарно-грошових відносин, коли час перетворюється на гроші ("час – це гроші", за Б. Франкліном). Час людського життя перетворюється на "робочий час", тобто стає такою тривалістю, що може бути чітко виміряною у взаємоконвертованих *годинах* і *грошах*. За висловом М. Шкепу, фабрикант, атрибутом статусу якого є годинник у верхній кишені сюртука (або іншого типу костюму – залежно від типу культури), вже символізує власника суспільного робочого часу – власника часу інших людей [19, с. 169]. Проте це ілюзорне піднесення часу обертається його редукцією до тих "об'єктних" параметрів, яким підпорядковується і в яких розраховується і сам простір. Цей час втрачає свої культурні виміри та може бути визначений як "мертвий час" (Ф. Юнгер), який характеризується тим, що позбавлений іманентного розвитку. "Мертвий час" – це час, подрібнений на еквівалентні відрізки, що автоматично і незворотно слідує один за одним. З точки зору Ф. Юнгера, подібний час постає як дещо нерухоме і мертво [20, с. 66]. Важливо підкреслити виявлений парадокс: *нерухомий час*, адже здавна час пов'язувався саме з рухом, становленням, натомість "мертвий час", навпаки, виявляється ворожим становленню, тобто таким рухом по колу, що тільки імітує розвиток. Проте саме подібний час виявляється придатним для утилізації, адже "мертвий час" є знеособленим, про нього неможливо сказати як про життєвий або культурний час – "це час Платона, час Лютера, час Данте".

Знеособлений час співвідноситься з так само "мертвим" простором, тобто позбавленим якісної відмінності одноманітним, "об'єктивним" простором. Таким простором зручно користуватися, його можна кількісно розділити на рівні відрізки, нормувати: так впорядкований простір може бути репрезентований у вигляді карти. В силу зазначеного стає зрозумілим прагнення розсудкової раціональності Нового часу впорядкувати простір за допомогою редукції до *таблиці*. З точки зору М. Фуко, таблиця постає центральним елементом у знанні XVII–XVIII ст. [21, с. 109]. Однією з своєрідних метаморфоз таблиці є карта, що забезпечує універсальність орієнтування, вимірювання і контролю в процесі становлення національних держав. Як держава, так і наука претендували бути осередком такого погляду на світ, в якому б втілювалась абстрактна загальність знеособленого погляду. "Мертвий"

простір є прозорим, відкритим для огляду і тлумачення державним адмініструванням [22, с. 19–33].

У міркуваннях Ф. Юнгера стосовно часу і простору зустрічається думка, згідно з якою відсутність взаємозв'язку між ними обумовлена уявленнями про "лінійну" природу часу, коли лінійний час протікає крізь простір, не стикаючись з ним, і так само простирається у часі простір [20, с. 66–67]. У такому часі залишається можливість деяких змін, проте цілком виключається можливість *розвитку*. Саме там, де припиняється розвиток, починається розщеплення єдності світу на простір і час, які в кінцевому рахунку постають нічим іншим як засобом апології наявного стану речей. Наприклад, коли Г. Гегель, попри акцентуацію у діалектичному методі принципу розвитку, завершує історичний розвиток апологією Держави, тоді розум віднаходить себе у контрольованому державним апаратом просторі. Тим самим, як стверджує А. Лефевр, час застигає і фіксується у раціональності, що іманентна простору; зникає історія, що перетворюється з дії у пам'ять, з виробництва у споглядання; у часі більше немає сенсу, він придушений повторюваністю, циклічний і підпорядкований нерухомому простору, осереддю і середовищу втіленого Розуму [17, с. 36]. І дійсно, простір, що перетворюється на застигле вмістилище втілень розуму – це вже не простір світу, а *середовище*, яке детермінує розвиток індивідів відповідно до потреб власного самозбереження. У цих обставинах немає місця для тієї негативності, що долає наявний стан і визначається саме як час. У такому "часопросторі" не залишається місця і для *творчості* людини. Втім, саме творчість є змістом *вільного* часу, тобто часу людського саморозвитку. Час не набагато більш "монархічний", ніж простір, але останній надає можливість інтенсивного розвитку, натомість час є екстенсивним розвитком [23]. Коли ж сама ідея екстенсивного розвитку піддається сумніву як пережиток класичної епохи, тоді вже неважливо, чи то відбувається "поворот до простору", чи то "перевідкриття часу", адже має місце їх герметизація навколо ідеї держави.

Показовою є трансформація сучасності у такий стан, який, на думку Л. Іоніна, може бути визначений як "нова магічна епоха" [24]. Звичайно, що у подібному визначенні немає нічого нового, крім обігривання тези про неоязичництво як ознаку постсучасності. Проте важливим у міркуваннях Л. Іоніна є виявлення взаємозв'язку між світоглядною і політичною актуалізацією простору і поширенням "консервативної думки", в якій поворот до простору обертається відродженням магічного світосприйняття. В контексті міркувань з цього впливає такий висновок: коли людство з різних причин "втомлюється" від необхідності відповідати за наслідки власного історичного розвитку, воно намагається втекти від нього у локуси безвідповідального самовідтворення. Причому тут у вигляді простору швидше проступає *місце, ландшафт, земля*, що в кінцевому підсумку консти-

тують "тіло нації" [24, с. 160]. Очевидно, що подібне звернення до "магії місця" обумовлене тими процесами в сучасному світі, що отримали назву глобалізації. У руслі останньої відбувається "стиснення простору", що тягне за собою нівелювання відмінності одного місця від іншого та всебічне розгортання "мертвого" однорідного простору. Поширення глобалізаційних процесів обумовлює зворотні процеси – локалізацію. Втім, навряд чи локалізація є способом звільнення від глобалізації. В цих умовах звернення до "магії місця" не усуває глобалізації, а лише живиться її наслідками. І так само як глобалізація "знищує" різноманітність і змістовність культурного простору, породжений локалізацією інтерес до "тіла нації" не відновлює його, а живе опозицією до простору як процесу самоорганізації і простирання світу. Іншими словами, без глобалізації і притаманного їй утопізму, немає локалізації, немає відродження міфу землі, який є зворотним боком уявлень про час і простір як *середовища* людського існування. Місце, взяте у цьому контексті, не відновлює простору з його відкритістю, а конституює замкнений квазіпростір, в якому індивід набуває ідентичність через прилучення не до роду людського, а до ландшафту, який зрештою претендує стати "географічним корелятом обличчя", "обличчям нації" [24, с. 160–161]. Попри заперечення зв'язку "нової магічної епохи" з ідеями Нового часу, можна простежити взаємозв'язок ідеї втілення "тіла нації" у певному місці або ландшафті з поглядами Г. Гегеля щодо втілення розуму у "тілі" держави. В обох випадках, попри їх показові відмінності, спостерігається випадіння з часу та "фетишизацію простору", в якому вбачається втілення держави. Показовим є те, що безпосередньо зв'язана з "новою магічною епохою" консервативна ідеологія, надаючи перевагу не часу, а простору, здійснює перехід від "духу народу", "духу нації" до "тіла народу", "тіла нації", що у більш широкому контексті означає перехід від духу до природи, тобто натуралізацію людського буття. З таких позицій не може бути і мови про рівність між індивідом і "тілом народу". Останнє втілює ціле, що значно перевищує значення окремої людини. Тому тут "історичний час" розгортається над індивідом, який постає лише глядачем тих подій, що відбуваються на тлі ландшафтів. Звернення до простору, з одного боку, є спробою втекти від часу, який не піддається впорядкуванню та не може надати людині перспектив реалізації всезагальних смислів життя, а з іншого – констатацією неспроможності в сучасних умовах творити історію, адже для консервативної ідеології аксіомою постає те, що не індивіди є творцями історії, навіть не народ як сукупність індивідів, а земля як місце подій, місце історії [25, с. 99]. Спроба зупинити потік часу змушує людину шукати незмінні, субстанційні орієнтири, якими у випадку "нової магічної епохи" виступає субстанція нації, що є історично незмінною, а значить звернення до неї обіцяє захист від невблаганного та

безглузлого перебігу часу. Звідси логічно випливає висновок: час не виступає істотною детермінантою національної історії. Але нею є земля, тобто простір, у якому реалізує себе нація [25, с. 100].

Спроба виключити розвиток з людського хронотопу обертається перетворенням простору і часу на готове середовище, до якого людині необхідно пристосовуватись. Унаслідок особливостей механістичного розуміння простору він виявляється більш піддатливим для подібних маніпуляцій. У застиглому середовищі набагато зручніше вибудувати відповідно до тих або інших приватних інтересів *моделі ідентичності*, що як конституують, так і організують спільноти. Їх ірраціональна природа постає ефективним способом приховування владних інтенцій, що знаходяться в тіні міфів про "землю", "місце" або "ландшафти".

Натомість час набагато менш зручний матеріал для виробництва ідентичності. Час містить у собі негативність, що є руйнівною для будь-якої самототожності [26]. Проте, якщо з часу витіснити його соціально-культурний зміст, тобто позбавити людину потреби і можливості для екстенсивного розвитку, тоді ним можна користуватися так само, як і простором. "Мертвий час" придатний для споживання, результатом якого виявляється "перероблення історії". Інша справа, що ця спожита, вироблена "історія" цікавить споживачів не сама по собі, а як матеріал забезпечення владних амбіцій. Традиція, історія, земля або культура редукуються тут до рівня об'єкта, з яким можливі будь-які маніпуляції відповідно до інтересу особи або групи осіб. Головним критерієм постає індивідуальне або колективне "ego", усе інше підлягає уречевленню. Ось чому природа і дух, простір і час, з одного боку, протиставляються одне одному, а з іншого – однаково позбавляються джерела саморозвитку.

Висновки. Інтерес до національних контурів тих або інших культурних просторів виправдовує себе у трансцендуванні за їх межі у єдиний хронотоп світу. Поза цим трансцендуванням відбувається замикання людини у метафізичному протиставленні всезагального й одиничного, суспільного та індивідуального часу або простору, що унеможлиблює вихід до цілого як єдності багатоманітного. А значить, ми залишаємось осторонь дійсно особливого. В контексті досліджуваної проблеми особливе у людському існуванні реалізується як момент збігу всезагального (культурного) часу у тривалості індивідуального життя як розпредметнення історичного часу в біографії особистості. Подібне розпредметнення з необхідністю знову повинно бути опредметненим у творчій діяльності, а значить у вигляді слова, тексту, речі або вчинку буде оформлене в олюдненому просторі. В такому випадку вже буде йтися не про людину та час і простір, а про людський час та простір як вищу форму саморозвитку світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Фуко М. Другие пространства. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М., 2006. С. 191–204.
2. Молчанов В. И. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности. Вопросы философии. 2013. № 7. URL : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=780.
3. Бедаш Ю. Пространство как проблема постметафизической философии. Топос. Философско-культурологич. журн. 2009. № 1 (21). С. 94–113.
4. Зенкин С. Время слов и пространство. Новое лит. обозрение. 2004. № 70. URL : <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/zen29.html>.
5. Зенкин С. Преодоленное головокружение: Жерар Женетт и судьба структурализма. М., 1998. Т. 1. С. 14–26.
6. Зенкин С. Жан Бодрийяр: время симулякров. М. : Добросвет, КДУ, 2006. С. 5–40.
7. Котенко А. Повернення простору. Укр. гуманітарний огляд. 2010. Вип. 15. С. 45–60.
8. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії ; пер. з нім. К. : Дух і літера, 2006. 429 с.
9. Верменич Я. Просторове моделювання історії: зміна парадигм. Схід і Південь України: час, простір, соціум : у 2-х т. Т. 1 : кол. монографія ; відп. ред. В. А. Смолій. К. : Ін-т історії України НАН України, 2014. С. 16–53.
10. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1987. 199 с.
11. Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории ; пер. с нем. М. : АЛЬФА-КНИГА, 2014. 1085 с.
12. Фейербах Л. А. Избранные философские произведения : в 2-х т. ; пер. с нем. Т. 1. М., 1955. 676 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М. : Мысль, 1975. 695 с.
14. Михайлов Ф. Т. Креативная способность самосознания. Избр. М. : Индрик, 2001. С. 233–243.
15. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема. Дрогобич : РВВ Дрогобиць. держ. пед. ун-ту ім. Івана Франка, 2008. 357 с.
16. Лосев А. Ф. Форма-Стиль-Выражение ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1995. 944 с.
17. Лефевр А. Производство пространства ; пер. с фр. М. : StrelkaPress, 2015. 432 с.
18. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть. THESIS. 1993. Вып. 2. С. 137–150.
19. Шкелю М. А. Архитектоника общественного времени. науч. ред. Л. А. Боровская. К. : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2012. 344 с.
20. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность ; после-словие С. А. Федоров. СПб. : Владимир Даль, 2002. 654 с.
21. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук ; пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова. СПб. : А-сад, 1994. 406 с.

22. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества ; пер. с нем. Л. Н. Коробочкина. М. : Весь Мир, 2004. 188 с.
23. Хамидов А. А. Пространственно-временная архитектура культуры. Человек, история, культура : к 90-летию Э. В. Ильенкова : монография ; под общ. ред. Е. В. Мареевой, Н. В. Гусевой. Усть-Каменогорск, 2014. С. 298–303.
24. Ионин Л. Новая магическая эпоха. Логос. 2005. № 2 (47). С. 156–173.
25. Ионин Л. Апдейт консерватизма. М. : Высш. школа экономики, 2010. 304 с.
26. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2017.

Lipin M. "Spatial turn" at the crossroads of history.

Background. *The transition from the modern to the postmodern era is accompanied by a reorientation of interest from time to space. "Space shift" is quite a common trend in social and humanitarian studies today. But this transition is within that paradigm when one of its abstractions is highlighted instead of certain integrity and is endowed with a dominant significance. In this case, this abstraction is space in which is seen as new opportunities for research and implementation of human existence.*

The aim of the article is to find ways of constituting the unity of time and space of human existence as a prerequisite for its creative not reproductive character.

Materials and methods. *The following general analytical methods were used during the research: analysis and synthesis, generalization; as well as special ones to study theoretical and methodological foundations of understanding the problems of time and space of human existence.*

Results. *Characteristic of modern social-humanitarian discourse change from time to space, from history to the natural "body of the nation," from creative person to the land as a scene has been considered. In conditions of unifying impact of globalization the issue of difference, not only in theoretical terms but also in practice is becoming more acute. In this perspective, questioning the difference appears as the constitution of the differences. This very practical aspect of the problem actualizes "turn to space" to these "places", which opens the possibility of establishing "their" truth and "their" truth.*

Conclusion. *Interest in the national circuits of various cultural spaces ultimately is right in transscendation beyond them into a single time-space world. Beyond this there is transscendation man is in the metaphysical and universal opposition of individual, social and personal time or space, which prevents access to the whole as unity of varied. So, we stay away from something really special. In the context of the problem special in human existence is realized as overlap of universal (cultural) time in the duration of individual life as different constituents of historical time in the biography of the person. It is clear that this needs to be done in creative activities, so in speech, text, thing or action and will be done in the human space. In this case we have to talk not about humans and the time and space but about the human time and space as the highest form of self-development of the world.*

Keywords: space, time, time-space, globalization, history, government, identity.

REFERENCES

1. Fuko M. Drugie prostranstva. Intellektualy i vlast'. Ch. 3. M., 2006. S. 191–204.
2. Molchanov V. I. Istorija i prostranstvo. Destrukcija temporal'noj istorichnosti. Voprosy filosofii. 2013. № 7. URL : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=780.

3. *Bedash Ju.* Prostranstvo kak problema postmetafizicheskoj filosofii. Topos. Filosofsko-kul'turologich. zhurn. 2009. № 1 (21). S. 94–113.
4. *Zenkin S.* Vremja slov i prostranstvo. Novoe lit. obozrenie. 2004. № 70. URL : <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/zen29.html>.
5. *Zenkin S.* Preodolennoe golovokruzhenie: Zherar Zhenett i sud'ba strukturalizma. M., 1998. T. 1. S. 14–26.
6. *Zenkin S.* Zhan Bodrijjar: vremja simuljakrov. M. : Dobrosvet, KDU, 2006. S. 5–40.
7. *Kotenko A.* Povnennja prostoru. Ukr. gumanitarnyj ogljad. 2010. Vyp. 15. S. 45–60.
8. *Kozellek R.* Chasovi plasty. Doslidzhennja z teorii' istorii' ; per. z nim. K. : Duh i litera, 2006. 429 s.
9. *Vermenych Ja.* Prostorove modeljuvannja istorii': zmina paradygm. Shid i Pivden' Ukraïny: chas, prostir, socium : u 2-h t. T. 1 : kol. monografija ; vidp. red. V. A. Smolij. K. : In-t istorii' Ukraïny NAN Ukraïny, 2014. S. 16–53.
10. *Svas'jan K. A.* Fenomenologicheskoe poznanie. Propedevtika i kritika. Erevan : Izd-vo AN Arm. SSR, 1987. 199 s.
11. *Shpengler O.* Zakat Zapadnogo mira: Ocherki morfologi mirovoj istorii ; per. s nem. M. : AL"FA-KNIGA, 2014. 1085 s.
12. *Fejrbah L. A.* Izbrannye filosofskie proizvedenija : v 2-h t. ; per. s nem. T. 1. M., 1955. 676 s.
13. *Gegel' G.V.F.* Jenciklopedija filosofskih nauk. T. 2. Filosofija prirody. M. : Mysl', 1975. 695 s.
14. *Mihajlov F. T.* Kreativnaja sposobnost' samosoznanija. Izbr. M. : Indrik, 2001. S. 233–243.
15. *Voznjak V. S.* Spivvidnoshennja rozsudku i rozumu jak filosofsko-pedagogichna problema. Drogobych : RVV Drogobyc'. derzh. ped. un-tu im. Ivana Franka, 2008. 357 s.
16. *Losev A. F.* Forma-Stil'-Vyrazhenie ; sost. A. A. Taho-Godi ; obshh. red. A. A. Taho-Godi i I. I. Mahan'kova. M. : Mysl', 1995. 944 s.
17. *Lefevr A.* Proizvodstvo prostranstva ; per. s fr. M. : StrelkaPress, 2015. 432 s.
18. *Burd'e P.* Social'noe prostranstvo i simvolicheskaja vlast'. THESIS. 1993. Vyp. 2. S. 137–150.
19. *Shkepu M. A.* Arhitektonika obshhestvennogo vremeni. nauch. red. L. A. Borovskaja. K. : Kyi'v. nac. torg.-ekon. un-t, 2012. 344 s.
20. *Junger F. G.* Sovershenstvo tehniki. Mashina i sobstvennost' ; posle-slovie S. A. Fedorov. SPb. : Vladimir Dal', 2002. 654 s.
21. *Fuko M.* Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk ; per. s fr. V. P. Vizgin, N. S. Avtonomova. SPb. : A-cad, 1994. 406 s.
22. *Bauman Z.* Globalizacija. Posledstvija dlja cheloveka i obshhestva ; per. s nem. L. N. Korobochkina. M. : Ves' Mir, 2004. 188 s.
23. *Hamidov A. A.* Prostranstvenno-vremennaja arhitektonika kul'tury. Chelovek, istorija, kul'tura : k 90-letiju Je. V. Il'enkova : monografija ; pod obshh. red. E. V. Mareevoj, N. V. Gusevoj. Ust'-Kamenogorsk, 2014. S. 298–303.
24. *Ionin L.* Novaja magicheskaja epoha. Logos. 2005. № 2 (47). S. 156–173.
25. *Ionin L.* Apdejt konservatizma. M. : Vyssh. shkola jekonomiki, 2010. 304 s.
26. *Hesle V.* Krizis individual'noj i kollektivnoj identichnosti. Voprosy filosofii. 1994. № 10. S. 112–123.

УДК 111:165.65(091)

ВОЗНЯК Степан, к. філос. н., асистент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника

МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІР КАНТІВСЬКОГО АПРІОРИ

Обґрунтовано думку, що апріорні принципи стосуються повноти людської суб'єктності, яку не можна уявити без спрямованості на універсалії особливого характеру – абсолют, світ як ціле, свободу, отже, кантівська гносеологія онтологічна за своєю природою. Визначено, що Кант не обмежує людину суто раціоналістичною схемою, але навпаки – розширює, розмикає сферу пізнання до граничних засад людського буття.

Ключові слова: апріоризм, гносеологізм, критицизм, метафізика.

Возняк С. Метафизическое измерение кантовского априори. Обоснована мысль, что априорные принципы имеют отношение к полноте человеческой субъектности, которая непредставима без обращенности на универсалии особого характера – абсолют, мир как целое, свободу, следовательно, кантовская гносеология онтологична по своей природе. Установлено, что Кант не ограничивает человека сугубо рационалистической схемой, а наоборот – расширяет, размыкает сферу познания до предельных оснований человеческого бытия.

Ключевые слова: априоризм, гносеологізм, критицизм, метафізика.

Постановка проблеми. Послідовне мислення неминуче упирається в питання про початок. Однак початок ніколи не даний – ми маємо справу з наслідками та проявами – зі смисловими "колами", що виходять від початку. Аналогія не випадкова – смислове, вихідне ядро кантівської критичної філософії дійсно подібне "каменю": воно стисле, концентровано-вагоме і автономне. Автономне настільки, що в певному сенсі можна сказати, що Кант робить спробу подумати "вперше", почати філософію з "чистого аркуша". Революційна новизна кантівської думки загальноновизнана – вся новоєвропейська філософія центрована питаннями пізнання, кантівський критицизм радикально перебудовує гносеологію. Хоча осмислення цієї перебудови викликає суперечки. Найбільш загальноприйнятим є визнання зміни ладу думки: мислення, стаючи критичним, відходить від онтологічних і метафізичних питань – таке тлумачення Канта стало "само собою зрозумілим" і саме підлягає критичному, тобто аналітико-прояснюючому розгляду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Така постановка питання виразно представлена в Давоській дискусії Е. Кассірера і М. Гайдеггера (1929) [1] і продовжена в подальшому [2–4]. Однак

раніше цей аспект філософії Канта був у полі уваги релігійної думки, що найбільш явно можна простежити в рецепції духовних академій (С. Гогоцький, П. Юркевич).

Вбачається, що російська релігійна думка відчуває до Канта ідіосинкразію (В. Ерн, П. Флоренський), чому особливу увагу приділив А. Ахутін [5], але не можна не відзначити своєрідність сприйняття Канта, представленого М. Бердяєвим: вже в ранніх працях початку ХХ ст. (1901) вказана значущість філософії Канта і висловлена незгода з ототожненням його філософії з теорією пізнання, яке спостерігається у представників німецького критицизму [6, с. 282–283], що в подальшому розгорнуто як метафізичне тлумачення [7]. Надзвичайно важливим є розгляд філософії Канта у просторі онтології, представлений О. Доброхотвим, який вбачає зв'язок кантівської проблематики з традиційною онтологією в апіоризмі [8].

Мета статті – виявити і продемонструвати метафізичний вимір кантівського апіоризму.

Матеріали і методи. Для дослідження метафізичного виміру кантівського апіорі використано критичний та історичний підходи, а також принцип збігу історичного та логічного.

Результати дослідження. Якщо філософія Гегеля намагається охопити всі можливі області сущого, більш того – з'ясувати, де і як вони взаємопов'язані між собою у грандіозне конкретно-всеедине ціле, то Кант свідомо починає ставити головні питання свого дослідження в тій формі, яку Гегель назвав "абстрактною". У праці Канта "Критика чистого розуму" простежується скрупульозна послідовність і строгість розгортання думки, що рухається не за вектором діалектичного зрощування "усього з усім", а по лінії автономної постановки деяких базових, вихідних питань, які, на думку Канта, необхідно мають випереджати будь-яку спробу мислення, пізнання і дослідження. Парадоксально, що критична філософія Канта, будучи внутрішньо цілісною й іноді навіть "нарочито" несуперечливою, є генетичним початком багатьох абсолютно різних між собою і навіть антагоністично протилежних поглядів, що мали місце протягом ХІХ–ХХІ ст.

Передусім слід вказати на досліджуваний аспект кантівської філософії більш точно. Базовим, початковим пунктом відліку всіх революційних тенденцій філософії Канта заслужено вважається "Критика чистого розуму". Будучи частиною філософської трилогії, кожна складова якої у суворій типово кантівській послідовності покликана відповісти на якісь фундаментальні питання, дана праця має власний, автономний потенціал. Інакше кажучи, це початок, джерело, пошук тих початків, що роблять можливим входження в роботу розуму, в роботу мислення. Канту в цьому питанні властивий навіть деякий гносеологічний пафос, що спрямовує всі сили дослідника на пошук саме початкових, вихідних умов будь-якого пізнання. І найбільш

загадковим, і тим не менш необхідно-прозорим у світлі такого устремління, є кантівське розуміння апріорних знань і *apriori* як такого. Дуже характерно і показово, що Кант у своєму бажанні "почати спочатку" починає не з онтології, хоча, здавалося б, саме онтологія дає нам перші, найпростіші, і разом з тим найбільш вагомими імпульси, з яких потім можна вибудувати всі наступні структури. Це частково пояснюється тим, що вченого не влаштовувала сучасна йому некритично-догматична установка, для якої питання про вихідний спосіб буття подібних метафізичних структур ніби й не поставало. Подібне множення сутностей Кант немов би "виносить за дужки", залишаючись при цьому в сфері чистої необхідності. І саме чиста необхідність суворого, критичного підходу до виявлення вихідного, початкового і повертає увагу до питання, що має, на перший погляд, гносеологічне звучання: що я можу знати? Як можливо пізнання взагалі?

Найдивовижніше у такому питанні – його цілковита онтологічність. Адже не йдеться ані про деякі нові властивості пізнання, ані про деякі нові методологічні прийоми і установки. У питанні "що я можу знати?" чується інше – "як я можливий як людина?" Будь-яка гносеологія всеосяжна саме тим, що єдиний спосіб буття людини – це її співвіднесеність зі світом, а єдиний воістину людський спосіб зі світом співвідноситися і в світі перебувати – це пізнання і мислення. Тут немає ніякої апології раціоналізму; пізнання слід розуміти вкрай широко [9, с. 43–47]. Будь-який контакт з речами світу, нехай і автоматично-повсякденний, можливий лише тому, що ми рухаємося згідно з контурами цих речей, співвідносимо своє буття з їх буттям. І в такому смислі – неважливо, якою мірою цей процес рефлексивний у кожному конкретному випадку. Важливою є спрямованість на інше, на те, що не-є-ти; інакше людина не існує. "Як я пізнаю?" Це те ж саме, що і "як я існую?". Оскільки пізнання – це вихідне, цілісне, буттєве відношення до речі. Завжди буттєве, навіть коли воно формально абстрактне. Строго кажучи, навіть обернені форми діяльності та пізнання вкорінені у бутті, оскільки базуються на початковій здатності вступати у мисленнєвий діалог з речами світу і з усім світом. Інша справа, що буття людини в світі володіє відцентровою силою, що невблаганно змушує її щоразу знаходити нові і нові форми відмови від сутнісного ставлення до себе і до світу. "Як я пізнаю?" – це питання про те, як я вступаю у відношення з тим, що я бачу. Сама здатність дивитися на щось – вже момент пізнання. А тому і момент буття. І кантівська орієнтація на гносеологію тому є настільки сильною і перспективною, що в самій основі, від самого початку володіє цією онтологічною, хай і невисловленою прямо, інтонацією. Питання про пізнання базується на розумінні природі апріорі.

Апріорні знання – це знання, які мають місце бути до будь-якого емпіричного досвіду. Це певна "підкладка" будь-якого досвіду, що

визначає його структуру і, відповідно, за Кантом, його форму і зміст. Будь-яка наука, будучи тією або іншою формою досвіду тих чи інших речей, починається з апріорних положень, які визначають, окреслюють її область, вектор напрямку і спосіб розгляду. Але Канта цікавить більш складне питання: як бути з апріорними положеннями, що визначають можливість досвіду як такого? Питання про можливість апріорних синтетичних суджень – це пошук трансцендентальних зв'язок, які з'єднують пізнання з пізнаваним, суб'єкта з тим, на що його суб'єктність звернена, мислення з буттям.

І, що цікаво, Кант від самого початку відкидає "світ", "буття", "речі" як щось дане саме по собі і самоочевидне, відмовляючи їм у метафізичної напередзаданості! Здавалося б, як можна говорити про досвід, відмовляючись від розгляду його змісту відразу? Багато в чому саме це і турбувало Гегеля: як можна навчитися плавати, не маючи досвіду плавання? Як можна виявити базові характеристики пізнання, не пізнаючи? У тому-то й річ: Канта насторожує цей "смыслеутворюючий" потенціал досвіду. Він настільки великий, що в змозі затьмарити розум навіть найбільш вимогливому і суворому досліднику, що і сталося в сучасній Канту метафізиці, а деякою мірою відбувається і нині. Багатобарвність наших досвідних переживань настільки нас захоплює, життя і реальність пропонують очам і розуму таку кількість смислів і речей, що віддаєшся їм на відкуп, відмовляючи собі в здатності мислити строго. Звідси усі улюблені виправдання: життя вносить свої корективи, суворі вимоги реальності, "виклики часу" тощо.

Усе це так: ми не володіємо буттям, реальністю, життям, досвідом. Проте будь-яка відмова від питання про природу пізнання, про спосіб виявлення і звернення на буття, реальність, життя, досвід – вкрай небезпечні. І тому Кант починає з апріорних положень, які анітрохи не затьмарюють зелене "дерево життя", радше навпаки – його утримують і живлять "корінням". Причому сувора послідовність розгортання структур пізнання – не "суха теорія", але жива, життєва, найсуворіша необхідність.

Загальновідомі три форми пізнавальної діяльності, розглянуті Кантом: чуттєве сприйняття, розсудок, розум, які у його способі розгортання думки схоплюються як трансцендентальна естетика, трансцендентальна аналітика і трансцендентальна діалектика. Апріорні форми чуттєвого сприйняття – це простір і час. Чому вони належать? Де знаходяться? Звідки беруться? Передусім важливо, що будь-яке чуттєве сприйняття відбувається у просторово-часових параметрах і координатах. Немає такого чуттєвого сприйняття, яке б відбувалося поза ними, інакше це вже буде зовсім інша форма пізнання. Апріорі трансцендентальної естетики – річ дивовижна. Простір і час ми ніколи самі по собі чуттєво не сприймемо. Більш того, для того, щоб виявити і відрефлексувати апріорні форми сприйняття, необхідно "включати"

вже деяку іншу пізнавальну здатність – розсудок (як мінімум). Саме тому Кант знімає сенсуалістичну і раціоналістичну установки: чуттєве сприйняття у нього не претендує на досвідну остаточність і загальність; розум же займається виключно упорядкуванням і понятійною структуризацією чуттєвого досвіду. Суворе, критичне розмежування чуттєвого і понятійного – перша і необхідна умова бачення абсолютної гармонійності і взаємозалежності форм пізнання.

Апріорні форми роботи розсудку – поняття і категорії. Їх завдання – структуризація чуттєвого матеріалу. І ось тут вже стикаєшся з новим, вкрай важливим і важким питанням: звідки у розсудку сила виокремлювати з цілісності потоку чуттєвого досвіду окремі речі? Яким чином працює здатність відрізнити одне від іншого? Продуктивна сила уяви, трансцендентальна єдність апперцепції – звідки вони "беруться у розсудку"? Адже це дуже важлива, можна сказати, онтологічна здатність, що дає нам бачення світу саме таке, саме людське! Поняття і категорії як апріорні форми діяльності розуму – це саме те, що повністю забезпечує наші здібності до розрізнення і конкретного розгляду речей, до аналітики. У цьому моменті важлива кантівська "недовіра" до речей-в-собі: не речі самі по собі потрапляють у наш досвід так, як вони є, але ми самі, своєю здатністю розсудку, що структурує і розмежує, виявляємо в речах те, що здатні виявити [10, с. 17–18]. Феноменальна природа розсудкового пізнання – це, певною мірою, наша доля, наш "хрест": ми не в змозі побачити щось цілком, наш погляд – завжди з однієї точки, він концентровано виходить з нашої суб'єктності, і тому ніщо не потрапляє до нашого досвіду, крім того, з чим ми в змозі увійти у "зв'язаність". І гарантує і визначає цей зв'язок саме апріорі розсудку.

І знову-таки, це обмеження розуму, що передрікає нам досить сумну долю ковзання по поверхні речей, знімається у третій зазначеній Кантом формі пізнання – у розумі. Саме знання про те, що може бути деяка "річ-у-собі", вже належить до сфери розуму, бо ні чуттєво, ні розумово-понятійно ми це знання не здатні вивести: воно не коннотує з роботою апріорних форм чуттєвості і розсудку. Річ-у-собі – це вже ідея, і саме ідеї, за Кантом, є апріорі розуму.

Без прозорливості розуму, яка до певної міри порушує максимум розсудкового структурування досвіду, ми приречені на половинне, часткове розуміння речей і самих себе. Апріорі розуму, ідеї передусім стосуються повноти людської суб'єктності, яку не можна уявити без спрямованості на деякі універсалії особливого характеру – абсолют, світ як ціле, свободу. О. Доброхотов зауважує, що вищі узагальнення дійсності є творчим результатом застосування апріорних принципів: людина, за Кантом, – початковий центр продукування знання, постулювання моралі та сприймання краси. Між тим, продукти цих трьох принципів, суть середньовічні трансценденталії істини, добра і

краси [8, с. 178]. Прикордонна сфера пізнання неминуче суперечлива й антиномічна. І тим не менше вона необхідна, оскільки смислопокладання та цілісна завершеність пізнання як специфічного способу буття знаходяться саме у ній. Речі, абсолютно недосяжні чуттєвому сприйняттю і досвіду, схоплюються в ідеях, які задають вектор руху вже не тільки і не стільки пізнанню, скільки людській істоті у цілому – саме тому Кант досить рішуче виявляє суперечливість чистого розуму і тим самим звертається до розуму практичного, у якому реалізується людина за допомогою своєї практичної діяльності, – у кантівському розумінні, життя як такого, у сфері свободи.

Втім, якщо строго слідувати критичній інтонації філософії Канта, – немає різниці між чистим і практичним розумом. Розум, що стикається з антиномічністю універсалій, до яких ніяк не може підступитися методами розсудку, відразу ж звертається до тієї форми, яка ці універсалії здатна "розімкнути" для людини, вивести їх у "неприхованість" (М. Гайдеггер), у актуальність живого людського буття – до практики, діяльності. Інакше кажучи, це не два розуми, що вступають у деяку суперечність, але один – дійсно розумний, що смиренно знає про власне теоретичне безсилля і нездатність знайти остаточне і останнє, справжнє в останній інстанції теоретичне знання.

Доречно наголосити на первинній метафорі "кіл на воді": критична філософія Канта саме завдяки спрямованості до сфери необхідного, яке суть апіорі, багато чого "починає" у філософії; апіорні, початкові, додосвідні структури – це та сама "вага" каменю, від якого розійшлися настільки потужні імпульси. У них відчувається і початок гегелівської діалектики як логіки необхідного, як логіки розуму, який суть апіорі всього дійсного і "категоріальне апіорі" феноменології Гуссерля, що говорить про початкову, вихідну категоріальність інтенції, і, що найбільш парадоксальне, початкові моменти неklasичної філософії, яка відмовляється шукати апіорну необхідність у розумі і звертається до інших структур, які тим не менш мають силу цієї ж базової, вихідної установки, що випереджує, – рух до життя, до екзистенції, до ірраціонального, до підсвідомого. У гайдеггерівських запитуваннях про буття апіорність як така звучить взагалі надзвичайно потужно, вона спочатку визначає характер Dasein як те, що орієнтується в світі додосвідно, дорефлексивно.

І тим не менше, констатація впливовості того чи іншого принципу не розкриває його суті. Який спосіб буття апіорних форм у кантівській гносеології? Звідки вони беруться? Де знаходяться? Чому вони саме такі? Перша, недалека і поспішна рефлексія так і манить ототожнити їх з "вродженими" ідеями, спочатку присутніми у розумі. Але що є тоді розум, який "народжується"? Фізіологічно мозок або ж психічне, яке з цим самим мозком найбільш прямо пов'язане? Кант уникає будь-якого вульгарного фізіологізму, його гносеологія з необ-

хідністю виходить за рамки подібної постановки питання. Проте це не уникнення відповіді, а відповідь. Такою є природа людського погляду на світ, що він має деякі властивості і правила, які спочатку в ньому мають коріння і його визначають. Це його спосіб буття. І, знову-таки, тут немає ніякого механіцизму, який удавано себе виявляє. Відповідаючи на питання про природу апіорі: "так влаштована людина", ми не обмежуємося посиланням на механічний устрій його способу відносин, ми говоримо тут щось інше, вкрай важливе. Те, що наш пізнавальний погляд має апіорну структурність з самого початку, говорить про те, що людина "вбудована" в світ таким чином, щоб на її відношення до світу щось могло відгукнутися. Адже апіорні форми скріплюють людину з пізнанням. Тут виникає інше питання – а чому характер "зціплення" саме такий? Чому ми взаємодіємо зі світом саме так, а не інакше? Таким чином, неминуче приходиш до базового питання питань усієї філософії: чому є буття, а не навпаки – ніщо?

Висновки. Кантівська гносеологія є онтологічною за своєю природою. Кант не обмежує людину суто раціоналістичною схемою, а навпаки – розширює, розмикає сферу пізнання до граничних засад людського буття. Строгість, послідовність і тому діалектично-гармонійна одночасність і цілісна єдність різних форм пізнання, як вони постають у "Критиці чистого розуму" – це щось значно більше, ніж просто черговий інваріант раціоналізму або апіоризму. Це висловлювання про цілісне здійснення людської особи в його необхідному, трансцендентальному способі буття, який починається і завершується пізнанням в найширшому способі його розуміння. Пізнання через сприйняття, уяву, роздуми, діяльність, свободу – знову-таки, суворе розрізнення цих форм з необхідністю свідчить про цілісне буттєве відношення людини.

Досить парадоксальний, і, тим не менш, смисловий і символічний момент: переворот Канта, який він здійснює у філософії, можливий тільки при зверненні до деяких початкових, первинних структур, зрозумілих як апіорні, у чому виявлене метафізичне звучання кантівського гносеологізму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Мартин* Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар ; пер. с нем. В. Литвинский. Фауст и Заратустра. СПб. : Азбука, 2001. С. 130–141.
2. *Кассирер* Э. Жизнь и учение Канта ; пер. с нем. М. И. Левиной. СПб. : Унт-ская книга, 1997. 447 с.
3. *Кассирер* Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером ; пер. с нем. М. И. Левина. Жизнь и учение Канта. СПб. : Унт-ская книга, 1997. С. 377–402.
4. *Хайдеггер* М. Кант и проблема метафизики ; пер. с нем. О. В. Никифоров. М. : Логос, 1997. 176 с.

5. Ахутин А. В. София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). СПб. : Наука, 2005. С. 449–480.
6. Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. М. : Астрель, 2008. С. 74–254.
7. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. М. : Республика, 1995. С. 164–288.
8. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Изд-во МГУ, 1986. 248 с.
9. Петрушенко В. Епістемологія як філософська теорія знання. Львів : Львів. політехніка, 2000. 296 с.
10. Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М. : Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.

Стаття надійшла до редакції 06.03.2017.

Wozniak S. *Metaphysical dimension of kantian apriorism.*

Background. *Strict and consistent thinking inevitably rests on the question of the origin. The question of origin is a necessary beginning of any philosophy. However, the origin is never given – we deal with the consequences and manifestations and hence the difficulty of origin. The revolutionary novelty of Kantian thought is generally recognized as Kantian criticism radically reshapes epistemology. If it's generally accepted that critical thinking comes from the ontological and metaphysical issues, this interpretation of Kant is subject to critical, thus analytical and clarifying consideration.*

The aim of the article is to identify and demonstrate the metaphysical dimension of Kantian apriorism.

Materials and methods. *Critical and historical approach and the principle of coincidence of historical and logical were used to investigate metaphysical dimension Kantian apriorism.*

Results. *The article substantiates the idea that a priori principles relate to the fullness of human subjectivity that cannot be imagined without focus on the special nature of universals - The Absolute, the world as a whole and freedom. Bordering scope of knowledge is inevitably controversial and antinomic. Nevertheless, it is necessary because conceptualization is integral perfection of knowledge as a specific way of life, and therefore is just in it. Kant strongly enough detects the inconsistency of pure reason, and thus refers to the practical reason, which the man realizes through his practice - in the Kantian sense, life itself, in freedom.*

Conclusion. *Kant's gnoseology is ontological by its nature. Kant doesn't close human in especial rationalistic scheme. On the contrary, he expands sphere of learning to ultimate foundations of human being. Kant's turn in the philosophy is only possible when referring to some initial, primary structures that clearly demonstrates metaphysical Kantian gnoseologism.*

Keywords: apriorism, gnoseologism, criticism, metaphysics.

REFERENCES

1. Martin Hajdegger – Jernst Kassirer. Seminar ; per. s nem. V. Litvinskij. Faust i Zaratustra. SPb. : Azbuka, 2001. S. 130–141.
2. Kassirer Je. Zhizn' i uchenie Kanta ; per. s nem. M. I. Levinoj. SPb. : Unt-skaja kniga, 1997. 447 s.

3. *Kassirer Je.* Kant i problema metafiziki. Zamehanija k interpretaciji Kanta Martinom Hajdeggerom ; per. s nem. M. I. Levina. Zhizn' i uchenie Kanta. SPb. : Unt-skaja kniga, 1997. S. 377–402.
4. *Hajdegger M.* Kant i problema metafiziki ; per. s nem. O. V. Nikiforov. M. : Logos, 1997. 176 s.
5. *Ahutin A. V.* Sofija i chert. (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki). SPb. : Nauka, 2005. S. 449–480.
6. *Berdjaev N. A.* Subektivizm i individualizm v obshhestvennoj filo-sofii. Kriticheskij jetjud o N. K. Mihajlovskom. M. : Astrel', 2008. S. 74–254.
7. *Berdjaev N. A.* Opyt jeshatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i obektivacija. M. : Respublika, 1995. S. 164–288.
8. *Dobrohotov A. L.* Kategorija bytija v klassicheskoy zapadnoevropejskoj filosofii. M. : Izd-vo MGU, 1986. 248 s.
9. *Petrushenko V.* Epistemologija jak filosofsk'a teorija znannja. L'viv : L'viv. politehnika, 2000. 296 s.
10. *Mamardashvili M. K.* Opyt fizicheskoy metafiziki. M. : Progress-Tradicija, 2008. 304 s.

УДК 172.16

САРАКУН Лариса, к. філос. н., доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій

КОСМОПОЛІТИЗМ СЬОГОДНІ : СПРОБА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ

Здійснено спробу концептуалізації феномена космополітизму як альтернативної парадигми осмислення сучасного світоустрою і світосприйняття. Розкрито сутність та зміст поняття "космополітизм", основні віхи історії його розвитку: від зародження до сьогодення. Виокремлено напрямки, рівні й сфери прояву космополітичної ідеології. Висвітлено роль і місце космополітичної демократії у транснаціональному просторі, що формується під впливом глобалізації, розкрито основу ідеї нового космополітизму та зроблено висновки про її подальший розвиток.

Ключові слова: космополітизм, глобалізація, космополітична демократія, світоустрій, транснаціональний простір, новий космополітизм.

Саракун Л. Космополитизм сегодня: попытка концептуализации. Предпринята попытка концептуализации феномена космополитизма как альтернативной парадигмы осмысления современного мироустройства и мировосприятия. Раскрыты сущность и содержание понятия "космополитизм", основные вехи истории его развития: от зарождения до наших дней. Выделены направления,

© Саракун Л., 2017

уровни и сферы проявления космополитической идеологии. Освещены роль и место космополитической демократии в транснациональном пространстве, которая формируется под влиянием глобализации, раскрыта основа идеи нового космополитизма и сделаны выводы о ее дальнейшем развитии.

Ключевые слова: космополитизм, глобализация, космополитическая демократия, мироустройство, транснациональное пространство, новый космополитизм.

Постановка проблеми. Космополітизм і пов'язані з ним поняття (глобалізація, мультикультуралізм, громадянство, патріотизм, націоналізм, інтернаціоналізм) широко обговорюються в соціально-філософських, політичних та інших наукових дослідженнях. Різноманітність джерел, багатоманітність точок зору, які часто мають суперечливий характер щодо поняття космополітизму, є стимулом для обговорення того, що таке космополітизм і чому він може бути світоглядним принципом. Це породжує дискусії і вимагає неабияких зусиль дослідників щодо уточнення значення космополітизму. Підґрунтя для повернення до цієї проблематики створюють сучасні тенденції світової та регіональної політичної інтеграції, розвиток наднаціональних структур, утвердження концепції міжнародної правосуб'єктності особистості, зростання масштабів міграційних процесів, формування інформаційного суспільства та нових засобів комунікації, розповсюдження уніфікованих стандартів культури.

Аналіз останніх досліджень та публікацій з обраної теми вказує на те, що філософсько-методологічний розгляд феномена космополітизму проводиться здебільшого зарубіжними науковцями (К. Аппія, У. Бек, М. Папастепану [1–6], М. Гібернау). У публікаціях вітчизняних філософів комплексних досліджень проблеми майже немає. Це питання порушується переважно як супутнє.

Метою статті є спроба концептуалізації феномена космополітизму як світоглядного принципу та ідеології, розкриття його природи й сутності відповідно до становлення та розвитку цього поняття.

Матеріали та методи. Базовим методом дослідження є компаративістика, також використовуються трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний, історичний методи, системний і полісистемний підходи.

Результати дослідження. Космополітичний світогляд має тривалу історію формування та розвитку: від Античності до Нового часу та сьогодення. Поняття "космополітизм" походить від грецьк. *kosmopolites*, яке у свою чергу складається з *kosmos* (всесвіт) та *polites* (громадянин). Упродовж століть його зміст збагачувався як у політичному, так і культурному плані. Слідом за Епітетом Цицерон охоче цитував Сократа, який проголошував себе громадянином світу. Цей термін вперше використано кініками та стоїками. Зокрема, його приписують Діогену, який вважав, що не існує єдино правильних норм

поведінки, яка могла б бути досконалою. Космополітизм Діогена мав радикальний характер, оскільки передбачав відмову від культури, мистецтва, науки, держави, родини [7].

У стоїків (Зенон, Хрисип), філософія яких почала формуватися у період створення імперії Олександра Македонського і розквіту Римської імперії, космополітичні ідеї постають як елемент цілісної концепції, хоча античний космополітизм не містив принципів універсалізму, які чітко були помітні в християнській доктрині. Наскільки пов'язані християнський світогляд і космополітизм – питання складне. Космополітичний характер християнства виявився у перших священних текстах, починаючи з Послань апостолів. Відомі слова апостола Павла: "Немає переді мною ні еліна, ні іудея", – писав він у своєму Посланні до галіатів [8]. У св. Августина можна знайти висловлювання про те, що "Господь створив людину одну і єдину – але не для того, щоб лишити її спілкування, а щоб показати єдність серед множинності" [9]. У подальшому космополітичні погляди поступово втрачали релігійну складову і набували політичного (роздуми А. Данте про "загальний світ" у творі "Про монархію), а пізніше і гуманістичного (Еразм, Г. Гроцій) контексту. На початку XVIII ст. термін "космополітизм" став широковживаним. Його використовували у назвах своїх романів Ф. де Монброн у Франції та К. Віланд у Німеччині, а космополітами вважали себе Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Вольтер, Д. Дідро і Д. Юм. Важливим поштовхом для розповсюдження космополітичних ідей стала Велика Французька революція. Найбільш яскравими прихильниками цих ідей виступили Ж.-Б. де Валь-де-Грас, барон де Клоотс, який вперше закликав до скасування державної влади та створення "всесвітньої республіки вільних людей, пов'язаних тільки зобов'язаннями один перед одним" [10]. Він також став автором ідеї "народного суверенітету", яка передбачала, що єдиним носієм суверенітету є людство як єдине ціле, а Клоотс оголосив себе "оратором роду людського".

У Новий час космополітичні заклики (тією чи іншою мірою) асоціювалися з ідеєю загального світу та всесвітньої федерації держав, але не заперечуючи державність як таку, оскільки держава розглядалася як необхідний інструмент формування єдиного ринку і водночас як загроза ринковій свободі. За словами класика економічної науки А. Сміта, у торговця немає Вітчизни, він може оселитися у будь-якій країні. Батьківщина знаходиться там, де він примножує свій прибуток. Одним з найвідоміших прихильників космополітичного світогляду був І. Кант. У своїх працях "Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані" та "До вічного миру" (яка була попередницею сучасних глобалістичних концепцій) він захищав космополітичну позицію. Історія, за твердженням І. Канта, рухається у бік досягнення "всесвітньо-громадянського стану", у напрямку створення правового порядку у всесвітньому масштабі. Вічний мир, на його думку, – це

кардинальна задача, що стояла перед державами; ціль всесвітньо-історичного прогресу.

Ідеї всесвітності відображені й в праці О. Конта "Система позитивної політики". Він вважав суспільство органічною єдністю всього людства, поєднаного ідеєю всезагальної згоди. Воно постає як цілісна органічна система, в якій всі складові об'єднані сталим функціонуванням всезагального цілого. Автор називає людство єдиною істинно великою істотою. Організмну теорію соціуму О. Конта підтримали Г. Спенсер, Т. Парсонс та Г. Грєєф, який індивідів і суспільство уподібнював клітинам людського тіла та всьому організму, між якими не існує абсолютного антагонізму. Вони пов'язані спільними відносинами, тотожними інтересами та співвідношенням, завдяки якому тільки їх союз і є організмом, який має функціонувати у своїй єдності [11, с. 169]. Подібні ототожнення знаходимо в працях К. Маркса та Ф. Енгельса, де зазначається, що протилежність людини та суспільства є лише уявною, оскільки одна з її сторін, так зване "всезагальне", постійно породжується іншою стороною, приватним інтересом, а не протистоїть йому як самостійна сила [12, с. 236]. Таким чином, ХІХ ст. продемонструвало як зростання національних і націоналістичних течій, так і розвиток космополітизму.

В епоху імперіалізму космополітичні ідеї відображали об'єктивну тенденцію капіталізму до інтернаціоналізації, що діє поряд з утворенням національних держав. Зокрема, у вченні К. Маркса класові відмінності стають вагомішими, ніж національні. Патріотизм має поступитися місцем пролетарському інтернаціоналізму. У ХХ ст. комуністичний проект передбачав стирання національних кордонів і відмінностей та подолання економічної нерівності, створення справжнього міжнародного співтовариства за побудови безкласового суспільства. Проте, на думку О. Логінова, Радянський Союз не став першою космополітичною державою в історії. Виходячи з історичної логіки, він продовжив традиції імперського суверенітету. При цьому космополітизм вважався небезпечною і неприпустимою ідеологією. "Космополітизм" оголошувався реакційним, антипатріотичним, буржуазним світоглядом, що лицемірно визнавав своєю батьківщиною весь світ і заперечував цінності національної культури. Новим ідеологічним гаслом стала ідея "соціалістичного космополітизму", який нічого спільного не мав з буржуазним космополітизмом і принципово відрізнявся від останнього. У Радянському Союзі в цей період поняття батьківщини звужувалося до поняття соціалістичної Вітчизни, а, з іншого боку, воно розширювалося за рахунок світової соціалістичної революції. Світовий соціалістичний порядок передбачалося створити за допомогою гегемонії Радянського Союзу, використовуючи різні засоби і способи.

Вбачається, що немає жодної філософської концепції, сутність якої була б перекручена в ХХ ст. так, як сутність космополітизму. Той

факт, – зазначає відомий німецький соціолог та філософ У. Бек, – що він виявився забутим, зазнав чимало видозмін і принижень, перетворившись у лайливе слово, слід віднести на рахунок його мимовільної асоціації з Голокостом і сталінським ГУЛАГом. У колективній системі символів епохи нацизму "космополітизм" був синонімом смертного вироку. Всі жертви запланованого масового винищення зображувалися "космополітами". Не дивно, що і саме слово стало жертвою подібної долі. Нацисти говорили "єврей", маючи на увазі "космополіт"; сталіністи говорили "космополіт", маючи на увазі "єврей". Внаслідок цього і до сьогодні у багатьох країнах "космополітів" ставлять в один ряд з пройдисвітами, ворогами і паразитами, яких можна або навіть потрібно демонізувати, виганяти і знищувати [4, с. 3–4].

Інтерес до космополітизму породив три тенденції. По-перше, космополітизм трактується у негативному сенсі. По-друге, він, навпаки, інтерпретується у позитивному плані, але з прагматичної точки зору, як мобільність, відсутність коренів, відкритість щодо іншого способу життя і відрив від національної держави. Ця тенденція, як правило, асоціюється з космополітичними поглядами певного класу людей (професійно-управлінські групи, маргінали, вільні і безрідні люди певного соціального стану, що не стурбовані інтересами до нації-держави). Третя важлива тенденція також схвалює космополітизм, але вона відрізняється від попередньої додаванням до прагматичного космополітизму культурного, правового, політичного та етичного аспектів.

У працях сучасних західних дослідників (Д. Арчібугі, К. Аппія, З. Бауман, У. Бек, І. Валлерстайн, М. Гібернау, Е. Гідденс, М. Папастепану, Д. Хелд) феномен космополітизму розглядається в контексті побудови нової парадигми усвідомлення світоустрою і необхідного кроку людства до подальшого існування. Зокрема, К. Аппія досліджує трансформацію етичних цінностей в умовах космополітизму. У своїй праці "Космополітизм: Етика у Світі незнайомих" [3] він намагається з'ясувати межі між "своїми" і "чужими" та підстави такого поділу. Особливе значення має його ідея про те, що космополітизм не скасовує однаковості, а, навпаки, вітає її у дусі лібералізму. Ліберальний космополітизм, – зазначає він, – можна представити таким чином: ми цінуємо різноманітність форм соціального і культурного життя людей; ми не хочемо, щоб всі стали частиною гомогенної глобальної культури; і ми знаємо, що це також є фактом існування локальних відмінностей (як всередині держав, так і між ними) [1; 2]. У цьому сенсі космополітизм аж ніяк не виступає проти держави або локальних спільнот. Навпаки, вони саме і дозволяють у ліберальному дусі гарантувати космополітичну різноманітність ідентичностей. На думку К. Аппія, космополітизм не тільки відчуття того, що все має значення – це різні способи буття людини.

Сучасна дослідниця М. Папастепану вводить у науковий обіг поняття "культуралістський космополітизм", який нерозривно пов'язаний з глобалізацією, вказуючи при цьому на необхідність розуміти відмінності між глобалізацією, глобалізмом і космополітизмом, оскільки вони породжені різними причинами і відображують різні сфери суспільного життя (бо виникли в різні історичні епохи). Космополітизм – це культурне явище, що характеризує світогляд людини, тоді як глобалізація – тенденція суспільного розвитку, спрямована на становлення цілісного світу [6]. Нерозуміння відмінностей походить від помилкових ідентифікацій. Культуралістський космополітизм покликаний, з одного боку, служити мультикультуралізму, єдності в різноманітності, з іншого – допомогти сформулювати більш критичний підхід до сучасного культурного, економічного і політичного явища і переглянути місце і потенційну роль культури в контексті глобалізації.

Сучасне людство увійшло в процес формування єдиної планетарної цивілізації, в якій окремі країни можуть втратити статус автономних самодостатніх одиниць. На думку німецького дослідника У. Бека, формування такого "відкритого всепланетного суспільства" є безсумнівним фактом, який не потребує доказів [4]. З ним можна погодитися, але слід підкреслити, що чимало вчених у багатьох країнах світу, не зіштовхуючись з космополітичною реальністю (про яку пише У. Бек), можуть сумніватися в його теоретичних положеннях і висновках. Дискусія щодо космополітизму сьогодні знову є актуальною, оскільки соціальна реальність значно трансформувалась під впливом глобалізації. Відновлення такої дискусії стало можливим після того, як розвиток національних держав досягнув відчутної кризи. Основою для можливості існування космополітичного суспільства слугує глобальний міжнаціональний простір. Глобалізація нівелює цінності національних культур, сприяє виникненню монокультурного світу, більше того, руйнує базові основи національних культур, формує тип людини з космополітичним мисленням, що нігілістично ставиться до цінностей власної культури, тобто "громадянина світу", для якого національне не є атрибутом сакральності.

Глобальна космополітична культура перетворює людину з соціокультурної особистості в "людський фактор" розвитку технології. Людині нав'язується інша мета: по-перше, покращувати не себе, а умови свого існування; по-друге, стати на шлях задоволення своїх гедоністичних бажань. Згідно з таким підходом екзистенційні питання підмінюються поняттям "якість життя". При цьому гедонізм не закликає "стати духовнішою", "гуманнішою", а проголошує людину самодостатньою і вільною від будь-яких обмежень.

Культурний простір будь-якого суспільства не обов'язково збігається з кордонами держави. Як зазначає І. Костира, він може бути ширший за них у разі успішної політики культурної експансії або

наявності великої кількості носіїв національної культури, що проживають за межами держави, але зберігають та розвивають її культуру. Також культурний простір може бути меншим за територію держави, коли державна культурно-інформаційна політика неспроможна охопити весь соціум і суспільно-регіональні групи, а громадяни стають активними діячами або пасивними споживачами культурного продукту інших держав [13, с. 114–115]. За доби утвердження інформаційного суспільства зростає важливість інтелектуальних досягнень у сфері культури. В суспільстві, де успіх забезпечують знання та інновації, глибше усвідомлюється роль культури в поступальному розвитку соціуму.

Аналізуючи можливі сценарії світового розвитку, У. Бек розглядає перспективу "космополітичної демократії", яка "базується не тільки на досвіді самоосягнення громадянського суспільства, а й на транснаціональній значущості основних прав" [5, с. 163]. Роз'яснюючи ці постулати, він констатує, що "суть полягає в диференціації прав підданих різних держав, а отже, зрештою в гарантії права світового громадянства для всіх [5, с. 164.]. При цьому вказує на парадоксальність ситуації, яка складається за умов одночасної наявності прав національної держави і прав світового громадянства, що передбачає гарантію космополітичних правовідносин.

Останніми роками інші дослідники (М. Папастепану, Ю. Киршин) активно обговорюють ідею нового космополітизму, який зможе подолати недосконалості людства завдяки утвердженню космополітичної демократії [6; 14]. Концепція нового космополітизму передбачає формування соціокультурного простору із загальноприйнятими правилами, нормами, стереотипами комунікації, що пронизують усі культури, змінюючи характер діалогу між ними. Створюються способи взаємодії між культурами як необхідні засоби і умови міжкультурного спілкування. Класична епоха локальних культур з її завершеністю, стаціонарністю, наявністю культурних опозицій, просторовою віддаленістю, "імунітетом" до інших культур, що не допускає чужих елементів і впливів, з відносно замкненою семіотичною, мовною системою, жорсткою раціонально-теоретичною парадигмою з високим статусом і вірою в науку, трансформується в сучасній ситуації в глобальний соціокультурний простір. Космополітизм як світогляд й ідеологія передбачає впровадження демократичних цінностей у культуру, навчання, науку, право, медицину, релігійні організації.

При дослідженні будь-якого соціального явища у центрі уваги знаходиться взаємодія індивіда й суспільства. Такий підхід дозволяє прогнозувати напрям соціальних змін і розробляти довгострокові проекти [15, с. 23–32]. Інтенсивна зміна соціального й економічного життя ставить перед кожною людиною завдання безперервного та постійного професійного, соціального та особистісного зростання і розвитку. Тобто оволодіння новими практиками соціокультурного

простору. Темпи зміни цього простору вимагають від сучасної людини вміння синтезувати різноманітний досвід та інкорпорувати його у єдину систему. Екстраполюючи цю ідею на сучасний культурний простір, магістральні перспективи розвитку культури повинні дотримуватись позицій "міжкультурного полілогу", що неодмінно передбачає збереження та розвиток розмаїття культурних цінностей, норм, парадигм і форм діяльності, виходячи з діалогічної взаємодії різних культур. Ідеї культурного розмаїття, культурного плюралізму втілюються передусім у концепціях космополітизму.

Висновки. Космополітизм є давно очікуваною, проте, ще недостатньо чіткою та обґрунтованою відповіддю на сьогоденні виклики глобалізованого світу, зокрема, переходу в мережеве суспільство, яке нині ще не охоплює увесь світовий простір, але становить ядро світової соціальної структури і демонструє тенденцію до швидкого поширення. Можна погодитися з позицією У. Бека, який стверджував, що ми не знаємо як буде розвиватися далі людство: чи будуть набирати силу процеси інтеграції та взаємозалежності націй, або ж посиляться опір означеним процесам. Залежно від реалізації можливих сценаріїв і будуть складатися оцінки феномена космополітизму та його вплив на розвиток майбутньої цивілізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Appiah K. A. Cosmopolitan patriots. *Critical Inquiry*. 1997. Т. 23. № 3. С. 617–639.
2. Appiah K. A. "Cosmopolitan Patriots", in Cheah, P. and Robbins, B. (eds). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998. P. 94.
3. Appiah K. A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York : Norton, 2007, Paperback. 224 p.
4. Бек У. Космополитическое мировоззрение. М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. 336 с.
5. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М., 2001. 237 с.
6. Papastephanou Marianna. Thinking differently about cosmopolitanism : theory, eccentricity, and the globalized world (*Interventions: education, philosophy & culture*). London, New York : Taylor & Francis, 2012. 167 p.
7. Heater Derek. *World Citizenship. Cosmopolitan Thinking and Its Opponents*. London, New York : Continuum, 2002. P. 26–27.
8. Ап. Павел. Послание к Галиатам, 3, 28.
9. Бл. Августин. О граде Божиим, XII, 21.
10. Иноземцев В. Провозвестник грядущего (вступ. ст.) (У. Бек Космополитическое мировоззрение). М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008.
11. Грееф Гильом де. Общественный прогресс и регресс. [соч.] Г. Греефа ; пер. с фр. Г. Паперна. СПб. : Изд. Ф. Павленкова; Типография Ю. Н. Эрлих, 1896. 339 с.

12. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Гос. изд-во полит. л-ры, 1955. 2-е изд. Т. 3. 629 с.
13. Костиря І. О. Національний простір як феномен політичної антропології. Культура і мистецтво у сучасному світі. Наукові записки КНУКіМ. К., 2011. Вип. 12. С. 110–117.
14. Киришин Ю. Я. Концепция космополитизма. URL : <http://scicenter.online/politicheskaya-filosofiya/kratkaya-biografiya-130904.html>.
15. Ланин Н. И. Пути России: Социокультурные трансформации. М. : ИФ РАН, 2000. 194 с.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2017.

Sarakun L. Cosmopolitanism today: conceptualization attempt.

Background. *Cosmopolitanism is widely discussed in social, philosophical, political and other research. Variety of opinions often is controversial. It generates discussion and requires clarification of value of cosmopolitanism. Background creates problems for the return of current trends global and regional political integration, the development of supranational institutions, strengthening the concept of international legal personality, the increase in migration, the formation of information society and new means of communication, dissemination of uniform standards of culture.*

The aim of this work is an attempt of conceptualization of the phenomenon of cosmopolitanism as an ideological principle and ideology, opening its nature and essence through the prism of the formation and development of the concept.

Materials and methods. *Comparative method is the basic method of the research, transcendental, phenomenological, dialectical, historical methods, system and multisystem approach are also used.*

Results. *Modern humanity has entered the process of forming a single planetary civilization in which individual countries may lose the status of independent self-contained units. Social reality is significantly transformed under the influence of globalization, development of national states achieved tangible crisis and the debate on cosmopolitanism is becoming urgent now.*

The global inter-ethnic space serves as the basis for the possible existence of a cosmopolitan society. Globalization eliminates the values of national cultures, contributes to a one-cultural world and forms the human type of cosmopolitan thinking.

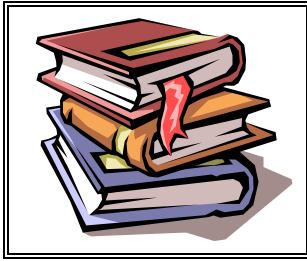
Analyzing possible scenarios of global development, U. Beck considers the term «cosmopolitan democracy». It is based on the experience of self-comprehension civil society and transnational importance of fundamental rights. The new cosmopolitanism can overcome the imperfections of humanity through establishment of cosmopolitan democracy. The concept involves the formation of new cosmopolitanism socio-cultural space with the generally accepted rules, norms, stereotypes communication. They permeate all cultures and change the nature of the dialogue between them.

Conclusion. *Cosmopolitanism is long overdue, but response to present challenges of a globalized world, the transition to the network society is still not clear and reasonable. We do not know how it will develop further humanity. Processes of integration and interdependence of nations will gain momentum. Resistance process definitions will be intensified. Depending on the implementation of possible scenarios assessment will consist of the phenomenon of cosmopolitanism and its impact on the future of civilization.*

Keywords: *cosmopolitanism, globalization, cosmopolitan democracy, world order, transnational space, new cosmopolitanism.*

REFERENCES

1. Appiah K. A. Cosmopolitan patriots. *Critical Inquiry*. 1997. Т. 23. № 3. С. 617–639.
2. Appiah K. A. "Cosmopolitan Patriots", in Cheah, P. and Robbins, B. (eds). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998. P. 94.
3. Appiah K. A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York : Norton, 2007, Paperback. 224 p.
4. Bek U. *Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie*. M. : Centr issledovaniy postindustrial'nogo obshhestva, 2008. 336 s.
5. Bek U. *Chto takoe globalizaciya? Oshibki globalizma – otvety na globalizaciju*. M., 2001. 237 s.
6. Papastephanou Marianna. *Thinking differently about cosmopolitanism : theory, eccentricity, and the globalized world (Interventions: education, philosophy & culture)*. London, New York : Taylor & Francis, 2012. 167 p.
7. Heater Derek. *World Citizenship. Cosmopolitan Thinking and Its Opponents*. London, New York : Continuum, 2002. P. 26–27.
8. Ap. Pavel. *Poslanie k Galiatam*, 3, 28.
9. Bl. Avgustin. *O grade Bozhiem*, XII, 21.
10. Inozemcev V. *Provozvestnik grjadushhogo (vstup. st.) (U. Bek Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie)*. M. : Centr issledovaniy postindustrial'nogo obshhestva, 2008.
11. Greef Gil'om de. *Obshhestvennyj progress i regress. [soch.] G. Greefa ; per. s fr. G. Paperna*. SPb. : Izd. F. Pavlenkova; Tipografija Ju. N. Jerlih, 1896. 339 s.
12. Marks K., Jengel's F. *Sochinenija*. M. : Gos. izd-vo polit. l-ry, 1955. 2-e izd. T. 3. 629 s.
13. Kostyrja I. O. *Nacional'nyj prostir jak fenomen politychnoi' antropologii'*. *Kul'tura i mystectvo u suchasnomu sviti. Naukovi zapysky KNUKiM. K.*, 2011. Vyp. 12. S. 110–117.
14. Kirshin Ju. Ja. *Koncepcija kosmopolitizma*. URL : <http://scicenter.online/politicheskaya-filosofiya/kratkaya-biografiya-130904.html>.
15. Lapin N. I. *Puti Rossii: Sociokul'turnye transformacii*. M. : IF RAN, 2000. 194 s.



ФІЛОСОФСЬКО- КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ У СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

УДК 930.1:159.923.2(=161.2)

Шип Надія, д. і. н., професор, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

ІСТОРИОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ

З'ясовано базові поняття цивілізація, рівні ідентичності, їх тлумачення в історичній і філософській літературі, виявлено відмінності у визначенні ідентичності українців західноукраїнськими, зарубіжними та вченими з Наддніпрянщини, проаналізовано регіональну ідентичність Донбасу.

Ключові слова: ідентичність, українці, цивілізація, історіософія, регіон, регіоналізм, Донбас.

Шип Н. Исторические концепции цивилизационной идентичности украинцев. Определены базовые понятия цивилизация, уровни идентичности, их трактовка в исторической и философской литературе, выявлены отличия в определении идентичности украинцев западноукраинскими, зарубежными и учеными из Надднепрянщины, проанализирована региональная идентичность Донбасса.

Ключевые слова: идентичность, украинцы, цивилизация, историософия, регион, регионализм, Донбасс.

Постановка проблеми. Ментально й ідеологічно Україна прагне покінчити з тоталітарним минулим, наголошуючи на лібералізмі та демократизмі, самобутності українського народу, культури, мови, його приналежності до європейського цивілізаційного простору. Масштабні проекти українського державотворення та євроінтеграції призводять до перманентних трансформацій в усіх сферах суспільного життя, у т. ч. культури, освіти, мистецтва, літератури, моралі, світогляду, цивілізаційної та національної ідентичності тощо. Напротивагу справжнім духовним цінностям українського народу насаджуються псевдо-демократія і псевдосвобода. На цьому тлі спрацьовує глобалізація, яка штучно нав'язується як об'єктивний процес. Насправді, вона є новою

моделлю посилення впливу сильних держав на менш розвинені, внаслідок чого ті втрачають частину свого суверенітету (економічного, політичного, інформаційного, культурного). Відмежуватись від неї неможливо, проте бути у всеозброєнні – наш обов'язок. Тому гостро постає питання визначення цивілізаційної та національної ідентичності українців як духовного оберегу від чужоземних впливів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У науковому середовищі спостерігається жвавий процес історико-філософського осмислення проблеми ідентичності, що актуалізується у зв'язку з прискореними темпами глобалізації, а також російсько-українським збройним конфліктом на південному сході України, який триває з 2014 р. Дослідження даної проблематики здійснюються у ретроспективному та сучасному вимірах українськими і зарубіжними вченими. У науковому дослідженні "Україна – Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин" увагу зосереджено на проблемах мови, становища національних меншин, функціонування інформаційного простору, релігійних чинниках, що впливають на їх перебіг [1]. Наведений аналітичний матеріал є цінним джерелом для історіософського осмислення національної ідентичності, ментальності та визначення цивілізаційного вектора розвитку держави. Теоретичні положення цієї праці можуть екстраполюватись на сьогодення, хоча порівняно з виходом книги у 2001 р., докорінно змінився характер українсько-російських відносин не лише в гуманітарній сфері, а й у державно-політичних відносинах, з огляду на порушення РФ територіальної цілісності України. Книга зберігає свою актуальність і наукову вагу завдяки виваженим підходам авторів до висвітлення окреслених питань на основі методологічних принципів суспільствознавчих досліджень.

Розглядаючи процес становлення української цивілізаційної ідентичності, М. Юрій підкреслює неоднозначні, іноді суперечливі характеристики західних і східних впливів на соціокультурний розвиток України через її порубіжне становище [2]. Це також враховував український політичний теоретик, історик, соціолог і політичний діяч В. Липинський, якого на Заході називають українським Вебером. Учений вважав, що порубіжне місцезнаходження України між Візантійською і Римською культурами, незахищеність від сусідів природними кордонами призводило до того, що "по нашому живому тілі відбувається весь час просування цієї рухомої границі то далше на Схід, то далше на Захід" [3, с. 421]. В. Липинський підкреслював велику різницю в культурі окремих частин України, що мають обов'язково враховувати державні діячі.

Питання цивілізаційної ідентичності українців порушується у багатьох виступах, інтерв'ю, статтях відомого українського письменника, літературознавця, публіциста і громадського діяча І. Дзюби. Особливої актуальності воно набуває у сучасних умовах, коли

"престиж українства, української мови й культури, що почав був стрімко зростати в атмосфері надій на краще майбутнє в незалежній державі, знов став падати" [4, с. 841].

Історіософські проблеми ідентичності українців різних історичних періодів вивчав Я. Дашкевич. Дослідник наукової спадщини цього вченого І. Гирич підкреслює, що він кваліфікував поняття "національна ідентичність" як самоідентифікацію українців доби Б. Хмельницького, дотримувався принципу пріоритетності національного над соціальним, попереджав про небезпеку глобалізації, унаслідок чого нівелюється національна традиція [5, с. 430, 433]. У контексті національної ідентичності І. Гирич розглядає різні вузлові моменти концептуальної історії України. Теоретико-методологічні проблеми вивчення "цивілізаційної ідентичності" порушує І. Куций, доводячи, що це поняття ще недостатньо артикульоване у науковій літературі [6].

У зарубіжній Україні також приділяється увага проблемам ідентичності, вибору цивілізаційного вектора розвитку України. Відомий історик, директор Канадського інституту українських студій Альбертського університету З. Когут (нар. в Україні) чимало наукових студій присвятив вивченню "малоросійської" самосвідомості, російсько-українських відносин у минулому і нині. Його науковий доробок у цій сфері засвідчує еволюцію поглядів на українське питання упродовж двадцятип'ятирічної дослідницької діяльності [7]. Американський історик Хіроакі Куромія (нар. в Японії) розглядає позанаціональні ідентичності, зокрема культурну своєрідність Донбасу, що відбивається в сучасних кривавих подіях у цьому регіоні [8]. Історіографія проблеми не вичерпується зазначеними працями, однак обсяг статті зумовлює певні обмеження. Незважаючи на різноплановість, у проаналізованій літературі відсутнє її комплексне вирішення.

Мета статті – проаналізувати висвітлення вітчизняними і зарубіжними вченими питання ідентичності українців, відобразити її політичну складову, охарактеризувати понятійний апарат, з'ясувати феномен регіональної ідентичності Донбасу.

Матеріали та методи. Науковий аналіз зазначеної проблеми здійснено на основі фактичного матеріалу, що міститься в опублікованій літературі. У процесі дослідження застосовані філософські принципи і методи: об'єктивність, діалектична логіка, історизм, аналіз і синтез, порівняння, а також окремі елементи цивілізаційного методу в ролі конкретних категорій: "цивілізаційні уявлення", "цивілізаційна ідентичність", "регіональна ідентичність", що є складовою або різновидом ширшого поняття – колективної (або групової) ідентичності.

Результати дослідження. На процес цивілізаційного вибору і національного самовизначення впливає геополітичний фактор: розташування України між східною і західною цивілізаціями та історичні традиції, пов'язані з поділом земель сусідніми державами, які прагнули

денаціоналізувати українців. Підмурком євроінтеграції, що нині є домінуючою у зовнішній політиці України, слугує, по-перше, уявлення про європейську ідентичність української культури і державності, по-друге – бажання покінчити з історичним минулим, яке асоціюється з Росією. Необхідною умовою реалізації першого пункту є побудова в Україні суспільства європейського типу; другого – відійти від традицій радянської історіографії, тобто змінити історичну свідомість, індивідуальну і колективну історичну пам'ять народу. Виконання обох умов – досить складна справа, однак на перспективу вони є сигналом для копіткої праці всієї української спільноти. Крім цих двох основоположних, є ще багато інших "домашніх завдань", реалізація яких потребує великих зусиль українців. Поки що наслідки євроінтеграційних процесів, які відчули на собі громадяни України, не втішні і не пропорційні сподіванням.

Здобуття Україною незалежності поставило на порядок денний вирішення фундаментальних проблем: "Що таке Росія?", "Що таке Україна?", "Які історичні взаємини між ними склалися?". Вони стосуються формування та зміни ідентичностей, а сприйняття історії було й залишається головним полем битви в боротьбі за ідентичність [7, с. 219]. Суспільство чекає від учених неупереджених, об'єктивних відповідей на подібні виклики сьогодення для подолання політичної, методологічної і соціогуманітарної кризи, що виникла у відносинах між Україною і Росією. Без принципового дотримання методології історичного пізнання годі чекати виходу з "глухого кута". Так, термін "цивілізація" (лат. *civilis* – громадянський, державний) має кілька тлумачень; у цьому дискурсі – це відносно самостійне цілісне соціально-історичне утворення, локалізоване у просторі й часі, що може мати ієрархічні рівні.

Цивілізаційна ідентичність, як правило, реалізується у межах локальної цивілізації, відображаючи поділ на "ми", "вони", "чужі". Вона виникає в умовах взаємодії людини або групи людей з іншими і виявляється завдяки застосуванню порівняльного методу. Творення образу "чужого" ("ворога") є загальноприйнятим способом відчутти власну чи колективну ідентичність, що "формує модулі згуртованості, дезінтеграції та конфлікту" [6, с. 116]. Люди ідентифікують себе за соціокультурними ознаками: спільним походженням, історією, традиціями, релігією, мовою, системою цінностей та ін. Реалістичними є ідентифікаційні висновки, засновані на даних соціологічних опитувань. Стосовно ранніх періодів воно виглядає історіософськими конструкціями, які можуть мати як суб'єктивний характер, так і кон'юнктурний залежно від політичної ситуації тощо. Доречно погодитись з науковцями, які вказують на суттєві відмінності домодерних і модерних форм цивілізаційного самовизначення. Розрізняють ідентичності факультативні, тимчасові і "базові": ідеологічна, національна, культурна,

професійна, цивілізаційна і т.п. Досліджуючи останню, потрібно спиратись на базові ознаки *колективної* ідентичності: національної, культурної та релігійної; у конкретних випадках – *регіональної* (територіально-географічної з вищенаведеними ознаками). Беремо також до уваги конкурентність і взаємодоповнюваність цивілізаційної і національної ідентичностей, що є виявом дії закону діалектики про єдність і боротьбу протилежностей. Крім того, потрібно враховувати, що ідентичності змінюються в просторі й часі, а також розрізняти поняття "ідентичність" як результат, а "ідентифікація" як процес вибору, прийняття норм, традицій, тобто ідентифікація – це "дія встановлення ідентичності". У її формуванні важливу роль відіграє історична пам'ять. Отже, цивілізаційна ідентифікація минулого означає включення дослідником певних ознак в образ "своєї" і виключення з "іншої" цивілізації [6, с. 117–118].

В історії України можна виділити базові колективні ідентичності: регіональна (наддніпрянська, галицька, слобожанська); національна (українська, малоросійська, рософільська); цивілізаційна (слов'янська, європейська); макрорегіональний рівень ідентичності: східний, західний (Схід = Росія + мусульманський світ і кочовий Степ, Захід = Європа). Також має місце трактування української ідентичності як "слов'янська", "східнослов'янська", "православна", "євразійська", "візантійська", при цьому Україна (не Росія) розглядається як її центр [6, с. 122]. Концептуальний поділ Європи на Східну та Західну вперше запропоновано мандрівниками та мислителями доби Просвітництва (XVIII ст.), закріплений згодом географами і політиками, породивши у XX ст. різноманітні культурно-філософські рефлексії. Автор монографії "Винайдення Східної Європи" професор історії Бостонського коледжу Л. Вулф свідомий того, що його висновки можуть сприйматись неоднозначно, проте переконаний, що питання про те, чому і як Просвітництво причетне до поділу Європи на східну і західну, залишається актуальним з історичного і політичного міркувань. Образно кажучи, його дослідження про ментальні карти, які складаються у думці, дозволило дійти висновку, що Україна "була одним з місць найрадикальнішої трансформації ментальної карти Європи протягом останнього десятиріччя XX ст. і залишається кардинально важливою для згуртованості і значущості Європи в сторіччі, що настає" [9, с. 23]. Суть винайдення Східної Європи полягає в "синтетичному об'єднанні земель за допомогою факту і вигадки, яке породило спільно для них назву "Східна Європа". Цю назву "створив цілий корпус загальних і об'єднувачих спостережень над строкатим тереном земель і народів" [9, с. 49]. У новітній час з'являються соціальні теорії, які показують можливість розвитку поза західним зразком, який демонструє Європа, визнають право на власну долю

локальних цивілізацій, критикують Захід за нав'язування світові своєї концепції і цінностей [10, с. 59].

Так, незаперечними були західні та східні впливи на соціокультурний розвиток Давньоруської держави. За польсько-литовської доби західний вплив усе ж мав політичний і кон'юнктурний характер, хоча польські історики розцінюють його цілком позитивно на відміну від східного. Прихильники західного цивілізаційного впливу на Україну цим намагаються обґрунтувати права Польщі на руські землі й Литву. Російська історіографія цього періоду переважно трактує Україну частиною Росії, тобто належною до східної цивілізації [2, с. 72–73]. Т. Стецьків, презентуючи книгу І. Гирича "Історичні причини наших поразок і перемог", ставить риторичне питання: "ким ми, українці, хочемо бути: невизначеною сірою зоною між Сходом і Заходом, додатком євразійської держави (Росії – *Н. Ш.*) чи частиною простору західної цивілізації. Чи, можливо, головне завдання сьогодні полягає в нашій здатності випрацювати власну інтеграційну модель об'єднання різних частин України, здійснити синтез її західної та східної частин" [11, с. 4–5]. Відповіді на дискусійні питання історичного минулого українського і російського народів намагається знайти І. Гирич. Аналізуючи суспільно-політичні погляди українських суспільствознавців і громадських діячів, дослідник вважає націоналістичну філософію Д. Донцова такою, що відіграла важливу роль у самоідентифікації українців, зміцненні патріотичних почуттів, не приховуючи, що він також "ширив нетерпимість до іншої думки, нетолерантність, а подекуди й національну ксенофобію" [11, с. 127]. Слушним є зауваження науковця стосовно амбівалентності історичної свідомості українців, що заважає їм стати на одну платформу для зміцнення незалежної держави [11, с. 129].

Дійсно, ідея роздвоєності історичної пам'яті, яку перманентно культивують у соціогуманітарному просторі окремі політики, громадські діячі, не має конструктивного характеру. Так, І. Гирич упевнений, що розмежування України на схід і захід є штучним і надуманим, стверджуючи, що "Схід і Південь України були батьківщиною українського націоналізму раніше за Захід країни" [11, с. 130]. Подібні сентенції виглядають привабливо, але в сучасній розхитаній політичній ситуації вони нагадують гру в одні ворота, що не сприяє досягненню консенсусу. Дослідник солідаризує з З. Когутом в інтерпретації давньоруського періоду історії, іменуючи тогочасну державу давньоукраїнською [11, с. 15] (у торговельних договорах з Візантією її називали "Руссю"). Подібну концепцію розвивав Я. Дашкевич. В історіографічній праці І. Гирича констатується, що він заперечував визначення Київської держави "колискою трьох братніх народів", яка панувала в радянській історіографії [5, с. 424, 427]. Отже, важливим є питання про належність давньоруської спадщини, на яку повсякчас

претендує Росія. Відмінну точку зору обстоює академік П. Толочко. Його наукова позиція залишається незмінною стосовно спільної історії українського і російського етносів. Спираючись на першоджерела, вчений доводить, що в Давній Русі українців не було. Такого ж висновку доходить у своїх дослідженнях О. Моця, зазначаючи, що самоназвами автохтонів цієї держави були "слов'яни" й "руси" (іноді "русини", "русичі"; більш низький рівень самоназв залишався переважно безетнічним) [12]. П. Толочко вважає політизацію історії явищем не новим, але радить науковцям "намагатись звести її до мінімуму – заради блага своїх народів", тому критику на свою адресу називає політичною, а не науковою [13]. Власне концептуальне бачення давньоруської історії стосовно цивілізаційної ідентичності висловлює український філософ А. Морозов. Він зазначає, що історична доля українців давньоруських часів "більше пов'язана не з латинським Заходом, а з православним візантійським Сходом" [14, с. 192]. Учений закликає інтелігенцію не бути короткозорою у питаннях сприйняття історії свого народу. Номо sapiens не приймає "політичні скоростиглі заборони на минуле, розуміючи, що "будь-які заборони не лікують, а маскують хворобу національної самосвідомості, призводячи до ризику рецидивів", – зазначає він [14, с. 191].

У визначенні цивілізаційної ідентичності українців учені не доходять консенсусу, розділяючи їх між Сходом і Заходом, тобто Росією і Європою. Деякі з них намагаються легітимізувати зовнішню політику держави на основі конструювання європейської ідентичності України. Поділяючи тезу І. Куцого, можна визнати, що воно здійснюється тенденційно з метою відмежування від колишнього СРСР і теперішньої Росії [6, с. 121]. Наразі воно схоже на нову міфологізацію історії. Між іншим, потреби в цьому немає, бо в Україні "істотно похитнулися позиції і вузького націоналізму, і неосоюзного інтернаціоналізму", – констатують автори монографії "Україна – Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин [1, с. 66].

Не меншої уваги дослідників, ніж зовнішня ідентичність, потребує регіональна, яка має свої характеристики. Полісемантичність поняття "регіон", "регіоналізм" обумовлює їх застосування як до внутрішньодержавних, так і зовнішніх процесів і явищ. Науковці всіляко намагаються конкретизувати їх визначення та використання, оскільки вони можуть означати певну територію; культурну, ментальну, ідентифікаційну специфіку; транскордонне співробітництво, сепаратистські протести тощо. Загалом регіоналізм відбиває прагнення підкреслити самодостатність. Незважаючи на давнє походження (регіоналізм – від лат. "regere" – управляти), широковживаним у науковому лексиконі термін став приблизно у другій половині ХХ ст. В умовах глобалізації, соціально-економічних і політичних трансформацій, інтеграційних та дезінтеграційних процесів у світі регіони

на рівні підсистем впливають на характер міжнародних відносин (розв'язуванні/врегулюванні конфліктів) відіграють важливу роль у формуванні та реалізації регіональної політики, соціокультурній ідентифікації населення тощо [15, с. 138–139]. У даному контексті цими поняттями характеризуються події на Донбасі як внутрішньо-державні, на відміну від зовнішньодержавного регіоналізму. Перший обумовлюється переважно культурними й етнічними чинниками, прямо екстраполюється на цивілізаційну ідентичність; не менш важливим чинником регіоналізму на південному сході України є економічний. З таким типом регіоналізму пов'язуються сподівання на децентралізацію з метою більш ефективного розвитку території, розширення повноважень органів місцевого самоврядування. Спеціаліст з регіоналістики Я. Верменич застерігає від ототожнення регіоналізму із сепаратизмом, оскільки останній є "найрадикальнішою формою націоналізму, базованою на міфологічному уявленні про державну незалежність як єдино прийнятну форму "національного самовизначення" [15, с. 155]. З урахуванням зазначених постулатів розглядається суть регіональної ідентичності Донбасу.

З багатьох ідентичностей (національна, класова, радянська) Х. Куромія предметом дослідження обрав регіональну, яка включає і національні, й етнічні, і класові, й історично-психологічні та інші ознаки. Насправді мешканцям т. зв. "Дикого поля" – нічийної, окраїнної землі не було причин для власної ідентифікації. Саме на цій порубіжній території сформувались донські козаки (східна частина Донбасу) і запорізькі (західна частина). Після ліквідації Запорізької Січі й переміщення частини козаків на Кубань територія Північного Причорномор'я стала називатись Новоросією (офіційна назва з другої половини XVIII ст. до 1917 р.), у т. ч. частина Донбасу. У період модернізації (остання чверть XIX – початок XX ст.) Донбас перетворився на символічне порубіжжя, куди у пошуках заробітку прибували вихідці з різних місцевостей. За радянської влади він також став притулком для втікачів, де, незважаючи на економічну експлуатацію, кількісно зростав робітничий клас. Тому національна і класова самосвідомість виявилися розмитими (можна назвати це соціальною ідентичністю). Говорячи про світогляд шахтаря, потрібно враховувати неймовірно тяжкі умови праці у підземеллі, а також те, що людина живе в матеріальних умовах, а не лише мовних, концептуальних. Для шахтарів економічні інтереси, особиста свобода, як колись для козаків Дикого Степу, залишались головним пріоритетом. Визначаючи Донбас етнічно змішаною територією з чисельним робітничим населенням, Х. Куромія кваліфікує його "своєрідним російсько-українським Руром". Після 1917 р. відбулась самоідентифікація українців у межах держави УСРР, що свідчило про її юридично-адміністративне визнання Кремлем. У 1918 р. робилися спроби утво-

рити Донецько-Криворізьку радянську республіку (ДКРР) на території Катеринославської, Харківської, частини Херсонської губерній, промислових районів Війська Донського з центром у Харкові на правах економічного суверенітету в складі Радянської Росії. Економічну базу становили Донецький вугільний і Криворізький залізорудний басейни. Проте ВУЦВК, Народний секретаріат Радянської України, а також РКП(б) та РНК РСФРР висловились проти утворення ДКРР, зафіксувавши статус-кво цього регіону [16, с. 450–451]. У межах кордонів, що встановились у 20-х роках ХХ ст. у Радянському Союзі, ця територія розподілена між РФ і УСРР (основна частина). Самоідентифікація її мешканців розпливчата: іноді піддаються взаємній трансформації відповідно до потреб часу закінчення у прізвищах (Петров – Петренко, Гончаров – Гончаренко). Мовний критерій ідентичності також не чіткий, адже на практиці – це "українсько-російський діалект", який самі мешканці вважають "місцевою мовою", хоч російська превалювала у містах, як і в центральній частині України, а українська – в сільській місцевості. Втім, це не означає, що українці і росіяни не відчували етнонаціональної, етнографічно-побутової різниці. У 30-х роках ХХ ст. відбувалося згорання українізації (коренізації), яка у цьому регіоні була не стільки реакцією на зростання націоналістичних проявів, а радше превентивним заходом. Цікаво простежити національний склад населення Донецької області станом на 1989 та 2001 рр.: українці – 50.7–56.9 %; росіяни – 43.6–38.2 %; греки – 1.6–1.6 %; білоруси – 1.5–0.9 %; татари – 0.5–0.4 %; вірмени – 0.2–0.3 %; євреї – 0.5–0.2 %. Отже, за цей період чисельність українців збільшилася, росіян зменшилася, греків – не змінилась, білорусів, татар і вірмен зменшилася [17]. Напередодні розпаду СРСР, коли політизувались національні рухи в радянських республіках, донбаські шахтарі виступали з економічними вимогами – спрацювала соціальна свідомість. Втім, радянська ідентичність підсвідомо утримувала їх від застосування крайніх методів боротьби за соціально-економічні права, як це було до і в 1917 р. У 1991 р. більшість населення шахтарського краю проголосувала за незалежність, але невдовзі розчарувалась через невиконання обіцянок президентів щодо покращання життя. Проте, як національної, так і класової самосвідомості у них не сформувалось, аби втілити її у цілеспрямований політичний рух.

Своєрідна політична і соціокультурна атмосфера Донбасу завжди викликала тривогу як у Києві, так і в Москві. Строкатий національний склад населення не сприяв утворенню стійкої громадської спільноти з чітко вираженою політичною платформою: у 1917 р. робітники підтримали більшовиків, у 1991 р. проголосували за незалежність України. "Приклад Донбасу свідчить, що "нація" не завжди є неминучим найімовірнішим цілим, з яким ідентифікують себе люди та регіони. Не слід обирати телеологічну позицію щодо класової або національної

ідентичності", – зазначає Х. Куромія [8, с. 65], який на репрезентативній англійській та українській джерельній базі неупереджено проаналізував історичний шлях Донбасу у світлі регіональної самобутності, надав зважену характеристику історичних, політичних, соціально-економічних процесів, довівши історичну обумовленість його регіоналізму [8, с. 63]. Якими б не були важливими національні питання, політики повинні враховувати потреби людського буття.

Висновки. Короткий аналіз цивілізаційної ідентичності українців засвідчує широкий діапазон порушених проблем, а також тенденцію (насамперед у західноукраїнській та зарубіжній історіографії) перегляду концепції радянської історичної науки щодо спорідненості українського і російського народів, їх спільного минулого, зосередження уваги на відмінностях етногенезу, світогляду, самоідентифікації тощо. Визначення цивілізаційної ідентичності залишається дискусійним, оскільки у процесі історичного розвитку Україна зазнавала впливів західних і східних сусідів. Намагання прихильників євроінтеграції розірвати історичний зв'язок з Росією після розпаду СРСР накладає політичний відбиток і ускладнює наукове вирішення проблеми.

Лише об'єктивних причин для конструювання ідентичності недостатньо, бо існують подібні причини для її поділу та конструювання нових ідентичностей: регіони, під-регіони, під-під-регіони, які мають відмінності в етнічній, мовній, економічній, політичній історії (наведений приклад Донбасу). Тобто нація може розколотись. За законами діалектики відбувається інтеграція (приклади Європейський, Радянський Союз), яка згодом призводить до глибшого усвідомлення національних відмінностей, дезінтеграції та подальшого поділу. І знову вступають у силу філософські закони "єдності та боротьби протилежностей", "взаємного переходу кількісних змін у якісні", "заперечення заперечення". Донбас, який історично отримав репутацію некерованого, вільного регіону, є цьому підтвердженням. На фоні внутрішньої мінливої ідентичності мешканці Донбасу (на противагу західним областям) не підтримують євроінтеграцію, що становить серйозний виклик українському політикуму. Аби не заплутатись у цивілізаційному виборі та навести лад у країні, потрібно "зрозуміти Донбас" (так назвав свою книгу Х. Куромія), більшість мешканців якого, сприймаючи факт незалежності України, виступають при цьому за тісний зв'язок з РФ. Тлумачення історичної пам'яті, визначення цивілізаційної ідентичності західноукраїнськими і зарубіжними істориками подають "сигнал" до внутрішнього інтегрування України, але не на основі взаємоприйнятної концепції, а з присмаком західноукраїнського регіоналізму. Гострота проблеми вимагає якнайшвидшого її обговорення на міжнародних наукових форумах з метою досягнення консенсусу в питаннях ідентичності та врегулювання проблем Донбасу на конструктивній основі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Україна – Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин ; за наук. ред. О. П. Лановенка. Київ : Стилос, 2001. 476 с.
2. Юрій М. Українська ідентичність і образ "Іншого". Україна. Європа. Світ. : Зб. наук. праць. Вип. 16 : у 2-х ч. Ч. 2. Тернопіль : Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2005. 272 с. С. 69–82. Серія : Історія, міжнародні відносини.
3. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Київ, Філадельфія, 1995. 470 с.
4. Дзюба І. М. Україна у пошуках нової ідентичності : Статті. Виступи. Інтерв'ю. Памфлети. Київ : Україна, 2006. 848 с.
5. Гирич І. Між наукою і політикою. Історіографічні студії про вчених-концептуалістів. Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2012. 488 с.
6. Куций І. П. Категорія "цивілізаційна ідентичність" як об'єкт історіографічного дослідження: сучасні інтерпретації. Укр. іст. журн. 2014. № 6. С. 113–122.
7. Козут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. Київ : Критика, 2004. 351 с.
8. Куромія Х. Зрозуміти Донбас. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 2015. 142 с.
9. Вулф Л. Винайдення Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва : Критика. Київ : Критика, 2009. 591 с.
10. Михайлюк О. В. Культурно-ціннісний підхід та об'єктивність історичного пізнання (про обґрунтування культурної самобутності засобами історичної науки). Грані : наук.-теорет. і громад.-політ. альманах. 1999, січ.–лют. Дніпропетровськ : Грані, 1999. 133 с.
11. Гирич І. Історичні причини наших поразок і перемог. Львів : Піраміда, 2011. 142 с.
12. Моця О. П. Самоідентифікація східних слов'ян у часи Русі. Укр. іст. журн. 2015. № 1. С. 4–10.
13. Толочко П. П. У нас одна історія. URL : <http://rian.com.ua/society/20160706/1012772861.html>.
14. Морозов А. Ю. Интеллигенция, историческое мышление и бегство от Ничто. Феномен української інтелігенції в контексті глобальних трансформацій : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., 17–18 берез. 2016 р. Красноармійськ : ДонНТУ, 2016. 316 с.
15. Верменич Я. В. Історична регіоналістика: нові парадигмальні орієнтири. Укр. іст. журн. 2016. № 2. С. 138–162.
16. Енциклопедія історії України. Т. 2 (Г–Д). Київ : Наукова думка, 2004. 511 с.
17. Населення Донецької області. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki>.

Стаття надійшла до редакції 06.03.2017.

Shyp N. Historiosophical concepts of civilization identity of ukrainians.

Background. *The lack of theoretical justification of European choice of Ukraine, uncertainty of the national idea, social and economic stagnation minimize the European aspirations of the compatriots. In this situation, the question of determination of the civilization identity of Ukrainians as a spiritual talisman from foreign influences caused by accelerated globalization is becoming very relevant.*

The aim of the article is an attempt to set off a political flavor in the definition of civilizational identity, describe the conceptual apparatus and clarify the phenomenon of the regional identity of Donbass.

Materials and methods. *The study used general philosophical principles and methods of scientific knowledge: objectivity, dialectical logic, historical analysis and synthesis, comparison.*

Results. *Society expects from scientists impartial, objective answers to the question of Ukrainian civilization identity to overcome the political, methodological and socio-humanitarian crisis that emerged in relations between Ukraine and Russia. Civilization identity is typically implemented within local civilization, reflecting the division between "us", "they" and "strangers". It occurs in the interaction of a person or group of people with others and is detected through the use of the comparative method. Transcultural specifics of Ukraine is due to its location on the civilizational fault line, colonial and post-colonial infringements of the neighbors. Based on factual material historical specificity of non-national identity of Donbass has been determined.*

Conclusion. *There is a wide range of issues related to the definition of Ukrainian identity in foreign and Ukrainian historiographical discourse. Now foreign and Western Ukrainian authors in their studies review the concepts of Soviet historical science concerning the relationship of Ukrainian and Russian peoples, their common past, instead they focus on differences in ethnogenesis, outlook and so on. Now the problem of civilization identity has moved from scientific plane into the disguised political one. It is proposed to urgently discuss this issue at international scientific forums to achieve consensus on a constructive basis.*

Keywords: identity, Ukrainians, civilization, historiography, region, regionalism, Donbass.

REFERENCES

1. *Ukrai'na – Rosija: konceptual'ni osnovy gumanitarnyh vidnosyn ; za nauk. red. O. P. Lanovenka. Kyi'v : Stylos, 2001. 476 s.*
2. *Jurij M. Ukrai'ns'ka identychnist' i obraz "Inshogo". Ukrai'na. Jevropa. Svit. : Zb. nauk. prac'. Vyp. 16 : u 2-h ch. Ch. 2. Ternopil' : Vyd-vo TNPU im. V. Gnatjuka, 2005. 272 s. S. 69–82. Serija : Istorija, mizhnarodni vidnosyny.*
3. *Lypyns'kyj V. Lysty do brativ-hliborobiv. Kyi'v, Filadel'fija, 1995. 470 s.*
4. *Dzjuba I. M. Ukrai'na u poshukah novoi' identychnosti : Statii. Vystupy. Interv'ju. Pamflety. Kyi'v : Ukrai'na, 2006. 848 s.*
5. *Gyrych I. Mizh naukoju i politykoju. Istoriografichni studii' pro vchenyh-konceptualistiv. Ternopil' : Navchal'na knyga – Bogdan, 2012. 488 s.*
6. *Kucyj I. P. Kategorija "cyvilizacijna identychnist'" jak ob'jekt istorio-grafichnogo doslidzhennja: suchasni interpretacii'. Ukr. ist. zhurn. 2014. № 6. S. 113–122.*
7. *Kogut Z. Korinnja identychnosti. Studii' z rann'omodernoji ta modernoi' istorii' Ukrai'ny. Kyi'v : Krytyka, 2004. 351 s.*
8. *Kuromija H. Zrozumity Donbas. Kyi'v : DUH I LITERA. 2015. 142 s.*
9. *Vulf L. Vynajdennja Shidnoi' Jevropy. Mapa cyvilizacii' u svidomosti epohy Prosvitnytva : Krytyka. Kyi'v : Krytyka, 2009. 591 s.*
10. *Myhajljuk O. V. Kul'turno-cinnisnyj pidhid ta ob'jektyvnist' istorychnogo piznannja (pro obg'runtuvannja kul'turnoi' samobutnosti zasobamy istorychnoi' nauky). Grani : nauk.-teoret. i gromad.-polit. al'manah. 1999, sich.–ljut. Dnipropetrovs'k : Grani, 1999. 133 s.*
11. *Gyrych I. Istorychni prychny nashyh porazok i peremog. L'viv : Piramida, 2011. 142 s.*
12. *Mocja O. P. Samoidentyfikacija shidnyh slov'jan u chasy Rusi. Ukr. ist. zhurn. 2015. № 1. S. 4–10.*
13. *Tolochko P. P. U nas odna istorija. URL : <http://rian.com.ua/society/20160706/1012772861.html>.*

14. *Morozov A. Ju.* Intelligencija, istoricheskoe myshlenie i begstvo ot Nichto. Fenomen ukrai'ns'koi' ynteligencii' v konteksti global'nyh trans-formacij : materialy Vseukr. nauk.-prakt. konf., 17–18 berez. 2016 r. Krasnoarmijs'k : DonNTU, 2016. 316 s.
15. *Vermenych Ja. V.* Istorychna regionalistyka: novi paradygmal'ni orijentyry. Ukr. ist. zhurn. 2016. № 2. S. 138–162.
16. *Encyklopedija istorii' Ukrainy.* T. 2 (G–D). Kyi'v : Naukova dumka, 2004. 511 s.
17. *Naseleennja Donec'koi' oblasti.* URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki>.

УДК 17.02:111

МОРОЗОВ Андрій, д. філос. н., доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

МОРАЛЬНІ ВИКЛИКИ ТА МЕТАФІЗИЧНІ ВІДПОВІДІ

Запропоновано екстраполювати модель історичного розвитку А. Тойнбі "виклик-відповідь" на філософську площину, інтерпретуючи традиційну філософсько-релігійну проблематику свободи, світового смислу і безсмертя як відповідь на одвічні моральні виклики детермінізму, абсурдності та смертності, що загрожують особистісному виміру буття людини як суб'єкта, призводять до об'єктивації, знеособлення, тотального нігілізму. Проаналізовано універсальний "трансцендентальний досвід" суб'єктності, абсолютного буття, свободи, безсмертя, що може протистояти моральному нігілізму.

Ключові слова: виклик і відповідь, детермінізм, абсурдність, смертність, трансцендентальний досвід, свобода суб'єкта, світовий сенс, безсмертя, понад-феноменальне Я.

Морозов А. Моральные вызовы и метафизические ответы. Предложено экстраполировать модель исторического развития А. Тойнби "вызов-ответ" на философскую плоскость, интерпретируя традиционную философско-религиозную проблематику свободы, мирового смысла и бессмертия как ответ на извечные моральные вызовы детерминизма, абсурдности и смертности, которые угрожают личностному измерению бытия человека как субъекта, приводят к объективации, обезличиванию, тотальному нигилизму. Проанализирован универсальный "трансцендентальный опыт" субъектности, абсолютного бытия, свободы, бессмертия, что может противостоять моральному нигилизму.

Ключевые слова: вызов и ответ, детерминизм, абсурдность, смертность, трансцендентальный опыт, свобода субъекта, мировой смысл, бессмертие, сверх-феноменальное Я.

© Морозов А., 2017

Постановка проблеми. В основу статті покладено концепцію "виклику-відповіді" А. Тойнбі, спроектовану з цивілізаційної площини на філософську рефлексію особистості, її морального виміру. Тойнбі справедливо відмічає, що успішний розвиток будь-якої цивілізації обумовлений ступенем адекватності відповіді на виклики природи, клімату, ландшафту, географії, політики сусідніх країн, загарбницьких війн тощо [1]. Хрестоматійні приклади: досконала іригаційна система в давньому Єгипті – винахід, що був науковою і технологічною "відповіддю" на виклики південного клімату (щорічні засухи і розливи Нілу); або комунізм у Росії як євразійський "контрудар" на виклик європейських реформ Петра I тощо. Так само і в житті особистості вирішальними для становлення її характеру, долі (прислів'я говорить, що характер – це і є доля) є певні моральні виклики, що є трансцендентальним тлом майбутнього досвіду. Фактично, досвід – відповідь на ці виклики.

Можна виокремити три базових виклики, що характеризують моральну ситуацію людини загалом: виклик природного детермінізму, що міфологічна свідомість називає долею, приреченістю, фатумом, наперед-визначеністю людського існування, де для свободи не залишається місця; виклик абсурдності, відсутності сенсу у світі взагалі, а відтак, марності усіх сподівань на відкриття істини; і нарешті, виклик смертності, що кидає тінь на сенс людського життя як "ціле-раціональної діяльності" (М. Вебер) або взагалі його нівелює. Відповідно, філософський і релігійний (ширше – культурний) історичний процес – це постійний пошук відповідей на ці виклики, захист людської свободи й осмисленості існування. Ці відповіді, якщо вони претендують на ґрунтовність, потребують виходу за межі повсякденного досвіду і (так чи інакше) занурення в метафізичну проблематику.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема свободи в різних її аспектах (свобода волі, свобода дискурсу, трансцендентальний досвід свободи, свобода як "автодетермінізм") розглядалася у працях класиків філософії (І. Кант [2; 3]), мислителів, які працюють на стику філософської і теологічної проблематики (К. Войтила, П. Тілліх, К. Ранер [4–6]), сучасних антиметафізично орієнтованих авторів (Ю. Габермас). Проблему абсурдності буття і "тривогу відсутності смислу" розглядав П. Тілліх [5], питання смислу смертності та духовного безсмертя піднімались Ж. Марітенем [7]. Попри наявність окремих доробок із зазначеної проблематики, відсутнє чітке розуміння того, як метафізична традиція відповідає на традиційні моральні виклики, і чим загрожує людству забуття метафізики.

Мета статті – дослідити одвічні моральні виклики, що характеризують ситуацію людини взагалі (виклики детермінізму, абсурдності та смертності людського буття), проаналізувати те, яким чином людина філософськи осмислює ці виклики і що може їм протиставити.

Відповідно, у статті простежується, яку ж відповідь (чи варіанти відповіді) дає на ці виклики історичний досвід філософської рефлексії, у тому числі досвід метафізичної традиції.

Матеріали та методи. Методологічно і концептуально дослідження спирається на філософсько-теологічну традицію кордоцентризму. Звернення до метафізичної проблематики свободи і безсмертя потребує використання історико-філософського, компаративного, герменевтичного методів, а також методу "трансцендентальної рефлексії" (Е. Корет).

Результати дослідження. Першим і найголовнішим викликом людини є її раціональна впевненість і переконаність, що в основному ґрунтується на досягненнях природознавчої науки, в тому, що все в світі підпорядковано законам, і законом *par excellence* є закони детермінізму та причинно-наслідкового зв'язку. І. Кант писав, що у сфері теоретичного ("чистого") розуму все суще є системою жорстко-детермінованих причинно-наслідкових причин. До сфери природної причинності входить і природна людина (у термінах І. Канта "емпіричний характер"): у відношенні емпіричного характеру немає свободи, – пише він [2, с. 489]. Цей теоретичний розум, якщо продовжувати думку мислителя, кидає виклик моральному буттю людини, скасовує всі її претензії на унікальність, перетворює її на річ серед речей, на частину чуттєво сприйманого світу, дії якої подібно до інших явищ, неминуче випливають з природи [2, с. 491]. Актуальною є думка Канта про те, що якби ми знали усі фактори і причини, що впливають на людину, то поведінку людини у майбутньому можна було б легко передбачувати з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення [3, с. 428]. Сучасні досягнення генної інженерії, що дають змогу втручатися в природу і контролювати її, підтверджують тезу Канта. Найновітніші дослідження дозволяють простежити, які хімічні реакції відбуваються в мозку, коли людина переживає моменти душевного підйому, піднесення, любові, щастя або навпаки, депресії, фрустрації, тривоги, які ділянки мозку і які гени відповідають за музичні чи математичні здібності та навіть релігійні почуття. Все це робота гігантської "фабрики" під назвою людське тіло, тілесність, де на все можна впливати, корегувати, попереджувати, управляти, втручатися, перепрограмувати. Справа лише у досконалості відповідних технічних процедур і точності підібраних медикаментозних чи інших засобів (гімнастичні вправи, техніки дихання тощо). Таємничі душевні здатності остаточно "розчакловані" (М. Вебер) і зведені до тіла, до світу природної причинності. Розкріпачення тіла (під гаслами емансипації та нігілізму) призвело до його тотального закріпачення. А відтак, у сьогоденній людини, яка дуже цінує свої "права" та "свободи", насправді свободи як такої не залишається.

І тим не менш, поки існуватиме людина, людство шукатиме відповіді на виклики природної необхідності та детермінізму, буде

відстоювати ідею свободи, її цінність. Звідки ж береться уявлення про людину як вільну істоту в світі природної причинності та необхідності, де, здавалося б, свободі немає місця? І. Кант пояснює це тим, що, крім світу природної причинності, є світ "вільної причинності", де існує свобода як здатність самочинно починати ряд подій [2, с. 492]. Цей світ, де можлива свобода, є умосяжним світом "речей самих по собі", трансцендентний відносно емпірично даних феноменів. Людина за допомогою "практичного розуму" відповідає на виклик "теоретичного розуму", що відмовляє їй у свободі. Адже саме завдяки практичному розуму людина здатна бачити себе, пізнавати себе не лише як елемент світу явищ, як "емпіричний характер", а як частину умосяжного світу "речей самих по собі", як "чисто умосяжний предмет", "трансцендентальний характер". І тим самим, завдяки метафізичній ідеї "речі самій по собі", цінність свободи реабілітується. Розглядувана як трансцендентальний характер, людина вільна, оскільки не визначається в динамічному ланцюгу ні зовнішніми, ні внутрішніми передуючими в часі основами [2, с. 485].

К. Войтила (майбутній Папа Римський Іоанн Павло II, мислитель на стику філософії і теології) свого часу правильно зазначив у праці "Особа і вчинок", що свободу часто неправильно трактують як незалежність від чогось, хоча насправді свобода – це насамперед залежність, а, якщо точніше, "автодетермінізм", самозалежність Я від самого себе, що виявляється в структурах "самоволодіння" і "самопанування" [4]. Логічно тут все зрозуміло: саме Я як центр особистості є трансцендентальною умовою можливості онтологічної свободи. К. Войтила називає Я "вертикальною трансценденцією", маючи на увазі його подвійний характер: Я присутнє в кожному акті, який здійснює людина – Я хочу, Я волю, Я роблю, Я мислю, Я пізнаю, і т.д. – і водночас воно ніколи повністю не розчиняється в них, а стоїть ніби "над" ними, тобто трансцендентно відносно всіх цих актів. Це одне й те саме Я, що забезпечує єдність самосвідомості (тут можна провести паралелі з декартівським *cogito*, кантівською "трансцендентальною єдністю апперцепції" чи принципом "Я" у філософії Й. Фіхте). Ф. Коплстон зазначає, що Й. Фіхте любляв задавати своїм студентам таку задачу: помисліть стіну, потім помисліть того, хто мислить стіну, далі помисліть того, хто мислить того, хто мислить стіну, і т.д. [8, с. 31]. Я – це та первинна інстанція, що є об'єктом рефлексії і водночас уникає рефлексії, залишається "за спиною рефлексії" (вираз Фіхте), те, що знаходиться в досвіді, і те, що йому передує; те, що є причиною самого себе, само себе створює, "покладає" (Й. Фіхте) в колі самосвідомості. Якби не трансцендентальний характер Я-центру, наш досвід втратив би характер неперервного "поток" (вираз У. Джеймса), розпався би на безліч осколків, уламків, де щоразу у кожному акті свідомості виникало безліч нових Я. Тоді б про жодну єдність і цілісність особистості з єдиним центром не могло бути й мови, а відтак,

це унеможливило би структури самоволодіння і самопанування, а отже, й свободу як таку.

Своєрідно розвиває проблему Я. П. Тілліх, представник релігійного екзистенціалізму. В праці "Систематична теологія" він також велику роль (особливо у питаннях моралі) віддає Я як динамічній структурі, що характеризується тенденціями "самоцентрування" і "самотрансценденції" [5]. Самі ці тенденції, на думку мислителя, уможливають особисту свободу. В цілому, як зазначає А. Шопенгауер: "високі моральнісні феномени аскетизму, самопожертви, любові, героїзму залежать від суб'єктності та її характеристик: "автодетермінізму", "самоцентрування" та "самотрансценденції", які становлять ядро внутрішнього морального виміру Я. Автодетермінізм – основа внутрішньої свободи особистості, самоцентрування – основа самовідношення, а самотрансценденція – основа будь-якого відношення до Іншого, а отже, умова відкритості, онтичної розімкненості екзистенції, вільного вибору. Відкритість, у свою чергу, уможливорює співчуття як "етичний першофеномен" [7, с. 12].

Філософсько-теологічний метафізичний дискурс суб'єкта теоретично закріплює інтуїтивну даність Я і тематизує проблему суб'єкта та її зв'язок з проблемою свободи. Причому йдеться не про емпіричний суб'єкт – моральний, правовий, економічний, політичний, а про суб'єктність як таку, що прийнято називати "трансцендентальним суб'єктом". Сучасний антиметафізичний філософський дискурс (Ю. Габермас) заперечує наявність трансцендентального суб'єкта. Говорячи про свободу як вищу цінність західної демократії, але розуміючи її виключно як свободу вибору, свободу дискурсу, абсолютно не розуміють, що заперечуючи трансцендентальний суб'єкт, відтак підривають умову можливості свободи. Антиметафізичний філософський дискурс має рацію лише на рівні повсякденного досвіду, тієї життєвої ситуації, в якій пересічна людина знаходиться – адже кожен знає, як далеко відстоїть практика його власного життя від "самоволодіння" і "самопанування", "самоцентрування" і "самотрансценденції", і як часто особисте Я втрачає елементарний контроль над собою і потрапляє в тенета природи, спадковості, психологічних особливостей, у залежність від своїх слабкості, пристрастей, афектів ("я хочу, але не можу", "нічого не можу з собою вдіяти" і т. ін.). Це можна було б назвати "долею" людини – в тому сенсі, що вона відчуває власну приреченість на несвободу через власну залежність, по-перше, від анатомії і фізіології власного тіла ("не я дію, а щось діється в мені", але я на це не впливаю, як, наприклад, у випадку хвороби і смерті), і, по-друге, від того, що християнство називає "пристрасною природою" або ширше – гріховністю (страхом, гнівом, помстою, заздрістю, жадібністю і т.д.). Отже, свобода онтологічно уможливується завдяки тому, що людина є суб'єктом з Я-центром (причому йдеться про метафізичний транс-

цендентальний суб'єкт), але практична екзистенційна реалізація цієї свободи, справді самопануюча і самоволодіюча суб'єктність весь час під питанням. Сама людина відчуває, що без Я-центру вона не була б здатна стати собою, приймати відповідальність за своє життя, бути вільною, вступати в рівноправний діалог з іншими тощо, але в той же час відчуває, що її Я знаходиться під впливом багатьох обставин, зовнішніх і внутрішніх факторів, серед яких Я розчиняється, втрачає свободу, самозалежність.

Найбільш адекватною історичною відповіддю на виклики долі, необхідності, природної причинності є відповідь християнства з його центральним догматом про те, що людина створена "за образом і подобою Бога"¹. Ідея особи як самопануючого суб'єкта, що не підвладний долі, з'явилася в європейській культурі саме завдяки християнству і живому релігійному досвіду церковних догматів. Античність не знала особистості людини й особистості Бога. Для нас самоочевидність суб'єктності тримається на вірі (згадаймо знамениті кантівські слова "мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі") [2, с. 95]. Онтологічним гарантом віри в людську суб'єктність виступає віра в абсолютний над-суб'єкт. Неможливо раціонально вивести (обґрунтувати) суб'єктність із неї самої. Ідея абсолютної автономії суб'єкта є насправді метафізичним припущенням. Заперечення метафізики і всього надчуттєвого шару реальності (нігілізм) з необхідністю призводить до фактичного заперечення Я, розчинення його в різноманітних "структурах" – економічних, історичних, мовних, політичних, позасвідомих. У філософії мови, структуралізмі, психоаналізі, постмодернізмі суб'єкт поступово зникає, оголошується "метанаративом" метафізики з її "тео-телео-фало-логоцентризмом" (Ж. Дерріда), спадком хибних просвітницьких ілюзій, що нібито видають бажане за дійсне. Напрошується паралель між постмодернізмом і буддистським світовідчуттям, для якого характерні уявлення про ілюзорність Я і порожнечу як основу буття. Різниця в тому, що в буддизмі свобода можлива як остаточне звільнення від кола існування і досягнення стану нірвани, а в постмодернізмі все обмежується лише "демонтажем суб'єкта", після чого свобода остаточно зникає, адже тоді Я опиняється в полоні позасуб'єктних структур. Моральний нігілізм, як виявляється, починається з нігілізму метафізичного. Ставлячи за мету свободу від усього надчуттєвого, в тому числі і від Я як метафізичної субстанції,

¹ Якщо перекласти біблійні образи філософською мовою класичної метафізики, то "образ" є можливістю, а "подоба" є актуалізованою дійсністю, що досягається в процесі самопізнання і самореалізації. Самопізнання означає, передусім, пізнання власної гріховності в цілому, що сплюндрувала, викривила трансцендентальний образ, а відтак, позбавила людину її свободи, зробивши рабом гріха. Самореалізація означає зусилля каяття, спрямовані на преображення і відновлення трансцендентального "образу", здобуття справжньої свободи через очищення серця і "обоження" (теозис).

нігілізм заводить людину в глухий кут несвободи, розчинення Я в дискурсивних практиках. Проте несвобода, по суті, є ознакою тоталітаризму – спочатку замаскованого, але дедалі більш очевидного. Симптоматичними є нападки постмодерністів саме на "просвітницький проект" з його головною цінністю свободи розуму. Сутність Просвітництва І. Кант пояснював як "мужність користуватися власним розумом" [2, с. 74]. Схоже тепер розум відважився на щось набагато більш радикальне: зректися самого себе, здобувши таку свободу, яку можна використати для власного добровільного закріпачення. Свобода як "самозалежність" обернулася тотальною залежністю.

Що ж рятує ідею свободи в світі, де ми натикаємося на безліч проявів несвободи? Про свободу сьогодні активно говорять і дискутують саме тому, що вона як реальність зникла з людського життя, замість неї – лише "симулякр" свободи (Ж. Бодріяр), спекуляції на тему на фоні радикалізації поглядів у суспільстві і поляризації ультраправих і ультралівих позицій. Концепції "прав людини" і "толерантності" сьогодні не менш тоталітарні, ніж цензура часів СРСР. Зважаючи на зазначене, актуальною стає важливість дослідження неспростовного універсального досвіду суб'єктності та свободи, який би не залежав від політичної кон'юнктури чи пануючих філософських трендів. Потрібно повертатися до визначального розуміння свободи в її онтологічному, а не в психологічному чи культурно-політичному статусі.

Видатний католицький філософ, кардинал К. Ранер відмічає, що свобода особистості в онтологічному плані незнищенна. Це означає, за його твердженням, що суб'єктність сама по собі є не вивідний нізвідки факт буття, даний у кожному конкретному досвіді як його апіорна умова [6, с. 17]. Суб'єктність означає, що людина відповідальна сама за себе, вона єдина і цілісна. Людина відкрита буттю, вона долає себе, власну обмеженість, запитуючи про своє становище в світі, скінченність, намагаючись охопити смисл свого життя як ціле, отримує все нові й нові відповіді, але ніколи не є задоволена жодною з них остаточно. Саме у цьому сенсі вона є "істотою з безкінечним горизонтом запитання", з безкінечною жагою до пізнання і самопізнання. Ранер називає цю відкритість буттю "трансцендентальним досвідом трансценденції" (або трансцендентальним досвідом свободи): за його висловом, він (досвід трансценденції і свободи) не є досвідом особливої предметності, але відчуттям, що передує предметному досвіду і керує ним [6, с. 18].

Потреба свободи тісно пов'язана з проблемою смислу. Як писав Л. Вітгенштейн, смисл і цінність світу повинні бути поза цим світом, це щось не-світове [9]. І щось має цей смисл і цінність гарантувати. Ми часто стикаємося з тим, що життя навколо нас хаотичне, невпорядковане і, здається, позбавлене порядку, мети і смислу, отже, потреба смислу є водночас відповіддю на виклик цієї ситуації – на

виклик абсурдності буття. Прагнення до смислу і цінності можна описати як прагнення до Бога як абсолютного гаранту, "трансцендентального означуваного" (Ж. Дерріда). Трансцендентальний досвід відкритості і свободи, з одного боку, і трансцендентальний досвід власної суб'єктності, з іншого, є водночас і трансцендентальним досвідом абсолютної реальності. Та трансцендентальна основа, куди сягає корінням людська відкритість, і те, куди вона спрямована, є "священною мовчазною таємницею буття", те, що математики називають "актуальною безкінечністю", а віруючі – Богом. Саме "Куди-і-Звідки трансценденції" (термін К. Ранера), що відкривається в універсальному непередметному і нетематичному досвіді відкритості і свободи, дозволяє людині побачити в собі особистість і суб'єкт, і водночас дарує їй смисл і значущість власного буття. Там, де людина стурбована буттям, що розкрилося їй, і там де вона розпитує про нього, вона усвідомлює себе як суб'єкт [6, с. 21]. Саме там, де екзистенція відчуває, що вона опинилася в безкінечності буття, що вона "закинута" в цю безкінечність, вона намагається розпитати про неї, зайняти своє конкретне місце, визначитися з власною точкою зору, відмітити себе на "моральній системі координат" (Ч. Тейлор), і, виходячи з цього, взяти моральну відповідальність за себе.

Розчинена у повсякденних справах, у буденності, екзистенція не замислюється над священною таємницею буття, в яку вона вкорінена. Так вона втрачає автентичність власного існування, і саме це "небажання помічати" безкінечність породжує світоглядну позицію атеїзму. Проте, незалежно від волі людини, від її свідомих світоглядних чи ідеологічних рішень, безкінечність все одно проникає у її життя. Людина впізнає себе як безкінечну можливість, оскільки вона ставить під питання будь-який досягнутий результат своєї праці і відкриває для свого пізнання і досвіду нові горизонти. В трансцендентальному досвіді трансценденції і свободи людина сприймає саму себе саме як суб'єкт, як суще, що володіє єдністю і само-даністю перед обличчям священної таємниці буття, і сприймає свої дії як суб'єктні [6, с. 22]. Саме такий досвід забезпечує трансцендентальну людську потребу в сенсі. "Куди-і-звідки трансценденції" або абсолютний горизонт трансценденції є онтологічною гарантією світового сенсу, адже в ньому як Логосі (Слові, Істині, Премудрості) людині потенційно відкриваються остаточні відповіді на всі її запитання.

Погляди К. Ранера на інтуїтивний досвід суб'єктності та його значення як "відповіді" на "виклик" детермінізму певним чином корелюються з поглядами Ж. Марітена. У праці "Короткий нарис про існування та існуюче" Ж. Марітен зазначає, що завдання філософії – інтелектуально схопити типову реальність суб'єкта в понятті, але при цьому сам суб'єкт у силу своєї унікальної природи висковзує від понять та ідей розуму. Кожна людина, за визначенням, є розумним

мислячим суб'єктом. Проте складність полягає в тому, що Інший сприймає мене як об'єкт, і так само "об'єктивно" сприймаю Іншого і сам Я. Лише для самого себе Я виступаю суб'єктом. Щоб пояснити, яким чином відбувається розпізнавання суб'єктності саме як суб'єктності, Марітен припускає існування деякої "спонтанної рефлексії", завдяки якій кожен мислячий суб'єкт знає (не дискурсивним, а прямим, неопосередкованим знанням) про факт свого власного існування. Отже, з цієї спонтанної рефлексії починається самопізнання: коли в людині пробуджується інтерес до інтуїції буття, у неї у той же час пробуджується інтерес до інтуїції суб'єктивності. В цій інтуїції людина захоплює через осяяння той факт, що вона суть Я [7, с. 28]. Марітен також зазначає, що інтуїція суб'єктивності має екзистенціальний, а не есенціальний характер. У ній нам відкривається факт нашого існування, але не відкривається сутність нашого Я. В цьому плані Марітен представляє позицію екзистенціалізму, для якого існування передує сутності. Внутрішній світ людини він уявляє як потік свідомості, "дивовижну текучу множинність", в якій внутрішня природа Я залишається прихованою від нас. Суб'єктивність як суб'єктивність не може бути концептуалізована, тобто вона непідвладна поняттю чи навіть образу.

За Марітенем, реальність, що пізнається за допомогою понять, ідей та образів, одразу перетворюється на об'єкт. Так само на об'єкт перетворюється і наша суб'єктивність у процесі самопізнання. Кожного разу, коли ми робимо суб'єкт об'єктом пізнання, унікальність суб'єктивності зникає: об'єктивувати – означає здійснювати універсалізацію. Об'єктивування зраджує суб'єктивність як суб'єктивність, унікальну та одиничну особистість [7, с. 28]. Так відбувається неправильне, перекручене розуміння людини. Тим не менш ця суб'єктність якимось дивним чином дана нам. Крім "спонтанної рефлексії", Марітен вживає метафору безформної "розсіяної свідомості", яка відносно звичайної свідомості є безсвідомим чи перед-свідомим знанням. Марітен порівнює первинне знання власної суб'єктивності з розсіяним сяянням, материнською співпричетністю, що походить від суб'єктивності. Така суб'єктивність непізнана, вона відчувається як благодійна і всеосяжна ніч [7, с. 30].

"Материнська співпричетність", про яку пише Марітен, може бути порівняна з нетематичним "трансцендентальним досвідом" (К. Ранер). І те, і інше є різними назвами інтуїтивного до-рефлексивного знання, що фоном супроводжує всі наші дії, вчинки і стани свідомості. Отже, з одного боку, кожна людина є унікальним суб'єктом з унікальною долею, а з іншого – суб'єкт в очах Іншого постає як об'єкт, позбавлений власної унікальності, неповторності власної долі. І останнє є викликом для першого. На погляд Марітена, протилежність суб'єктивність-об'єктивність може бути примирена лише в трансцендентному божественному Абсолюті. Всі інші знають про мене як про

об'єкт, лише Бог знає мене як суб'єкт. Йому немає потреби об'єктивувати мене і тим самим викривлювати мою реальність. Лише Бог знає істину про мене, він розуміє мене в моїй суб'єктивній глибині і, отже, ставиться й оцінює мене справедливо... Завдяки Його любові до мене я стаю зрозумілим Йому і самому собі, так само як і інші стають зрозумілими в їх повноті існування для мене через любов [7, с. 74]. Таким чином, на рівні безпосередньої самоданості в нетематичному передзнанні можна вести розмову про суб'єкт. Тільки в трансцендентальному досвіді відкривається глибинний зв'язок між людським і божественним суб'єктом, а значить смислом життя окремого індивіда і світовим смислом, що є відповіддю на виклики абсурдності та детермінізму.

І тут доречно згадати ще одну екзистенційну проблему, яка напряму пов'язана з інтуїтивним досвідом суб'єктності та досвідом свободи, – проблему значущості окремого людського існування перед обличчям смерті, що фактично цю значущість ставить під загрозу. Напружені пошуки сенсу життя – своєрідна відповідь особистості на виклики природної смертності. І радикальна відповідь на цей виклик передбачає ідею безсмертя. Визнання реальності безсмертя гарантує кардинальну свободу суб'єкта від смерті. Ж. Марітен стверджує, що людина в глибинах своєї душі прекрасно знає, що вона безсмертна... Людське життя змінюється, але не знищується – у цьому і полягає його найбільша гідність [7, с. 175]. На думку мислителя, людина володіє природним, інстинктивним знанням про власне безсмертя. Це знання не може бути виведене в ході дискурсу, у системі логічних обґрунтувань, але сягає корінням у саму особистісну субстанцію як певна базова інтуїція. Розсудок опосередковано, через відповідну рефлексію, може осмислити це пряме безпосереднє інстинктивно-інтуїтивне знання. Він може ігнорувати його і не давати собі звіту про нього (поряд із "екзистенційним небажанням помічати", про яке писав К. Ранер). Зазвичай, розсудок заперечує безсмертя Я чи навіть відкидає саму можливість наявності душі – так виникає внутрішній розлад, ситуація самовідчуження. Для розсудку смертність є чимось самоочевидним. Проте всупереч розсудку, у людини залишається безсвідоме (сердечне) знання власного безсмертя, витоки якого знаходяться у "нетематичному", "трансцендентальному" досвіді, або, як пише Марітен, у стихії спонтанної вітальної свідомості, що супроводжує будь-який завершений акт думки, судження [7, с. 177]. Вітальна свідомість – це до-понятійний, неконцептуалізований потік переживання, що уподібнюється Марітеном до розсіяного світла, глибинним джерелом якого є саме людське Я – понад-феноменальне, мета-психологічне, мета-фізичне і мета-часове. Це коріння невідоме по своїй природі. Ми знаємо лише одне – це коріння є трансцендентним стосовно всіх психічних дій і явищ, що походять від нього [7, с. 178].

У невиразному "фоновому" переживанні нам інтуїтивно відкривається факт того, що наше Я не може померти, тому що, як пише Марітен, "смерть – це подія в часі, а Я перебуває над часом як вічна цінність" [7, с. 177].

Усвідомлення безсмертної цінності особистісного Я має велике значення для моральної культури, бо на ньому ґрунтується висока героїчна моральність. Людина, яка вищою цінністю вважає вічне понад-феноменальне Я, долає страх смерті завдяки власній вірі. Істинний героїзм, мужність і альтруїзм тримаються саме на трансцендентальному досвіді безсмертя Я. В античній моральній культурі панував "етос воїна", в якому чеснотами вважалися безсмертя і слава. Християнська традиція продовжила античні принципи, перевівши їх у духовний контекст (християнин як "воїн Христовий"). У свою чергу, християнство з його ідеєю безсмертя вплинуло на всю подальшу філософію і навіть ту, що "відхрещувалася" від нього. Так, позитивізм і марксизм у цьому сенсі зазнали християнського впливу, але водночас здійснили колосальну підміну: замість онтологічного безсмертя запропонували його бліду карикатуру. О. Конт говорив про суб'єктивне безсмертя, коли ми продовжуємо жити в пам'яті, в думках тих, кому ми дорогі і хто нас любить, у книжках, словниках тощо. Марксизм-ленінізм секуляризував онтологічне особистісне безсмертя, звівши його до соціальної пам'яті нащадків, що добре видно у риторичних прийомах радянської доби ("безсмертний подвиг воїнів", "вічна пам'ять", "ніхто не забутий, ніщо не забуде" тощо). Героїзм у повсякденному житті сприймається як дещо маргінальне, ненормальне, девіантне. Можливо, справа у тому, що раціональність повністю "заглушає" ледь помітний і ледь чутний сердечний досвід понад-феноменального Я, його суб'єктності та безсмертя.

Висновки. Наявність універсального дорефлексивного досвіду суб'єктності, моральної гідності, свободи, відповідальності, безсмертя, таємниці "Куди-і-звідки-трансценденції" і ті моральні питання, що постають у зв'язку з цим, дає змогу, по-перше, розширити проблемне поле етики і збагатити її термінологічний апарат, і по-друге, певною мірою зблизити філософський та теологічний дискурси. Досвід відкритості буття як мовчазній безкінечній таємниці, що покладено в основу сущого, замилювання перед фактом існування всього існуючого і, передусім, самої людини, що переживає своє власне ось-буття як унікальність, є безперечно тим началом, з якого походить досвід свободи, впевненість у тому, що світ як ціле і окреме життя мають сенс. Досвід суб'єктності, досвід власного Я як метафізичного центру вбирає в себе досвід божественного і досвід безсмертя і є метафізичною відповіддю на моральні виклики детермінізму, абсурдності та смертності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Тойнби А. Дж., Хантингтон С. Ф. Вызовы и ответы. Как гибнут цивилизации. М. : Алгоритм, 2016. 288 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. Соч. : в 6-ти т. Т. 3. М., 1964.
3. Кант И. Критика практического разума. Соч. : в 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1964.
4. Войтыла К. Личность и поступок. Соч. : в 2-х т. Т. 1. М. : Изд-во францисканцев, 2003. 400 с.
5. Тиллих П. Систематическая теология : в 3-х т. Т. 1. М., СПб. : Унт-ская книга, 2000. 382 с.
6. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. 662 с.
7. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. М. : Высш. школа, 1994. 192 с.
8. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше ; пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В. В. Васильева. М. : Республика, 2004. 542 с.
9. Витгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus ; пер. С. Поповича. Київ : Основи, 1995. 160 с.

Стаття надійшла до редакції 15.02.2017.

Morozov A. Moral challenges and metaphysical responses.

Background. *Primordial moral challenges of determinism, absurdity and mortality face people and threaten their unique personal life. These challenges require appropriate philosophical reflection. Response to these challenges cannot be adequate and exhaustive, and existential needs of the individual cannot be fully satisfied without recourse to metaphysical philosophical and religious traditions.*

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of a number of individual scientific achievements, how metaphysical philosophy can answer moral challenges of personality remains unresolved.

The **aim** of the article is to explore the eternal moral challenges that characterize the human situation in general (challenges of determinism, absurdity and mortality of human being); analyze how people philosophically interpret these challenges, and what they can set against them.

Materials and methods. *The study used historical and philosophical, comparative, hermeneutic methods and method of "transcendental reflection".*

Results. *It has been shown that a philosophical concept of freedom as auto-determinism is the answer to the moral challenge of determinism. It implies metaphysical assumptions of super-phenomenal I, that is a transcendental subject, which is not limited to conventional empirical subjects. Modern antimetaphisic philosophy dismantles the idea of transcendental subject and dissolves self-dependant I in various economic, political, linguistic and out of conscious structures, which automatically leads to the loss of freedom. An alternative to this position is an appeal to a universal transcendental experience of freedom as openness to existence. This experience will certainly lead to the understanding of subject's own limits facing the infinite mystery and the divine absolute. God is the absolute horizon of any openness and is a guarantor of world sense. Person acquires its own subjectivity in the light of the experience of the absolute. Problem of personality is connected with the idea of out-of-temporariness and immortality of I, it is a response to the challenge of mortality.*

Conclusion. *Dependence of moral nihilism on metaphysical nihilism has been formulated for the first time. It has been shown that only metaphysically oriented philosophical and theological tradition answers the questions about the reality of freedom, world sense and spiritual immortality of a personality.*

Keywords: challenge and response, determinism, absurdity, mortality, transcendental experience, freedom of the human subject, world sense, immortality, superphenomenal I.

REFERENCES

1. *Tojnbi A. Dzh., Hantington S. F. Vyzovy i otvety. Kak gibnut civilizacii. M. : Algoritm, 2016. 288 s.*
2. *Kant I. Kritika chistogo razuma. Soch. : v 6-ti t. T. 3. M., 1964.*
3. *Kant I. Kritika prakticheskogo razuma. Soch. : v 6-ti t. T. 4. Ch. 1. M., 1964.*
4. *Vojtyla K. Lichnost' i postupok. Soch. : v 2-h t. T. 1. M. : Izd-vo franciskancev, 2003. 400 s.*
5. *Tillih P. Sistematischeeskaja teologija : v 3-h t. T. 1. M., SPb. : Unt-skaja kniga, 2000. 382 s.*
6. *Raner K. Osnovanie verry. Vvedenie v hristianskoe bogoslovie. M., 2006. 662 s.*
7. *Mariten Zh. Kratkij ocherk o sushhestvovanii i sushhestvujushhem. M. : Vyssh. shkola, 1994. 192 s.*
8. *Koplston F. Ot Fihte do Nicshe ; per. s angl., vstup. st. i primech. V. V. Vasil'eva. M. : Respublika, 2004. 542 s.*
9. *Vitgenshtajn L. Tractatus Logico-Philosophicus ; per. Je. Popovycha. Kyi'v : Osnovy, 1995. 160 s.*

УДК 340.12:348.583

ОСТАЩУК Іван, д. філос. н., професор кафедри культурології
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова

КОНФЕСІЙНЕ СУДОЧИНСТВО : ФІЛОСОФІЯ ПРАВА КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Досліджено філософію права Католицької церкви як особливу форму правової культури в парадигмальних рамках релігійної юрисдикції та християнських світоглядних домінант. Доведено, що етичні цінності (любов, справедливість, служіння істині), осмислені й затверджені в магістеріумі віровчення Католицької церкви, належать до визначальних рис католицької філософії права, що простежується в судочинстві церковних трибуналів.

Ключові слова: конфесійне судочинство, філософія права, Католицька церква, канонічне право, католицька етика, гріх.

© Остащук І., 2017

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2017. № 2

97

Остащук И. Конфессиональное судопроизводство: философия права Католической церкви. Исследована философия права Католической церкви как особая форма правовой культуры в парадигмальных рамках религиозной юрисдикции и христианских мировоззренческих доминант. Доказано, что этические ценности (любовь, справедливость, служение истине), осмысленные и утвержденные в магистериуме вероучения Католической церкви, относятся к определяющим чертам католической философии права, что прослеживается в судопроизводстве церковных трибуналов.

Ключевые слова: конфессиональное судопроизводство, философия права, Католическая церковь, каноническое право, католическая этика, грех.

Постановка проблеми. Українська філософія права доволі активно розвивається. Проте осторонь від магістральних тем як філософії, так і правознавства є окремий правовий дискурс – канонічне право, яке функціонує в межах окремих релігійних юрисдикцій, але, зважаючи на особливу роль і авторитетність релігійних організацій в Україні, розуміння основ, принципів, категорій філософії права в парадигмальному вимірі церков важливе як у науково-теоретичному, так і в практичному аспектах.

Розвинені системи конфесійного судочинства (мається на увазі тривалий час існування, традиційний зв'язок із системою державного, світського судочинства, адже така правова інституція порядку і форми вчинення судових дій у здійсненні правосуддя є доволі консервативною, що пройшла тривалу історично-соціальну еволюцію) мають свої відмінності в різних релігійних юрисдикціях.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У підручниках з канонічного права, в яких, зокрема, розкриваються його особливості саме в католицизмі, автори окремо не зупиняються на питаннях філософії права та правової свідомості порівняно зі світським правознавством. У статті використано теоретичні напрацювання і узагальнюючі висновки з філософії права, канонічного права й методології гуманітарних наук таких науковців: В. Нерсисянц, О. Івакін, М. Ринковскі, С. Алексєєв, Я. Крайчинскі, П.-М. Гайда, Н. Латигіна [1–7].

Метою статті є дослідження особливостей системи судочинства у Католицькій церкві та основних джерел, що становлять її філософію права. Відповідно до поставленої мети визначено такі завдання: висвітлити загальну структуру й коротку історію судочинства Католицької церкви; розкрити основні джерела католицького судочинства; навести приклади діалектики взаємодії церковного й світського судочинства; дослідити особливості філософії права Західної церкви на прикладі її системи судочинства.

Матеріали та методи. При написанні статті використано джерела (передусім, відповідні розділи Кодексу канонічного права), що становлять основу католицького судочинства, а також залучено окремі матеріали, що ілюструють специфіку правової свідомості цієї

релігійної конфесії. Застосовано історичний (екскурс в історію католицького судочинства), компаративний (зіставлення світської й церковної філософії права, зокрема на прикладі судових справ), діалектичний (єдність та розвиток соціальних і моральних чинників) та герменевтичний (аналіз документів Католицької церкви) наукові методи.

Результати дослідження. Філософсько-правове дослідження відповідної правової системи важливе, тому що філософія права вважається вищою духовною формою пізнання права, осягнення та утвердження його смислу, цінності й значення в житті людей [1, с. 5]. Відповідно, філософсько-правове дослідження конфесійних канонічних систем дає змогу визначити сутність їх правової культури, безпосередньо пов'язаної із загальним дискурсом віровчення й соціально-культурної діяльності. Канонічне право й філософію права зближує також те, що перша з них "займається суто філософськими питаннями. До цих питань, пов'язаних із граничними підставами буття Світу і буття людини, належить і феномен права, спільний з вільною волею людини" [2, с. 80]. Друга із зазначених наукових систем також стосується питань духовного змістового виміру.

З історії європейського судочинства відомо, що до Реформації Західна церква мала власну юрисдикцію у своїх внутрішніх справах, а також тих, які стосувалися справ релігії. Ще імператор Костянтин Великий (272–337) (який на Першому вселенському церковному соборі у Нікеї 325 р. назвав себе "поставленим від Бога єпископом внутрішніх справ") гарантував, що навіть у випадку прийнятого рішення світського судді громадянин має право звернутися до єпископського суду. Більше того, він дозволив вважати рішення церковних судів правомочними, якщо до нього зверталася лише одна сторона. Пізніше церковне судочинство повернулося до арбітражного статусу, до якого зверталися дві сторони. Церковні суди мали всі права щодо покарань, як і світські, держава в середні віки з приводу цього не заперечувала. Ситуація змінилася після Реформації (п'ятисотлітній ювілей початку якої відзначається в 2017 р.), оскільки в німецьких землях 1530 р. було відкинуто церковне судочинство, а всі справи розглядалися в світських судах. Важливою подією став Аугсбурзький мир, підписаний 25 вересня 1555 р. у рейхстазі в Аугсбурзі між протестантськими князями Німеччини та імператором Карлом V Габсбургом. Цей документ завершив кровопролитні війни між католиками і протестантами в Німеччині. За умовами цього документа визнавалася незалежність німецьких князів у релігійних питаннях, а також затверджено за ними право визначати релігію своїх підданих (принцип "*cujus regio, ejus religio*" – "чия влада, того й віра"). Німецькі володарі мали право вирішувати питання духовенства, подружні суперечки, а пізніше – всі справи, які раніше належали до компетенції єпископських судів.

Згідно з Пруським ландрехтом (Загальне державне право королівсько-пруських держав – *Allgemeines Landrecht für die Königlich Preussischen Staaten*), що діяв від 1794 до 1900 рр. церковним судам заборонялося розглядати світські справи. Водночас, все більше розширювалися компетенції світських судів у церковних справах, зокрема у сфері нерухомості, а потім і в питаннях оподаткування [3, с. 82–83].

Сучасне католицьке судочинство функціонує на основі ряду правових джерел, що вибудовуються у відповідну ієрархію: найважливішим є Кодекс канонічного права (ККП) (*Codex Iuris Canonici*), затверджений 1983 р., зокрема канони 1400–1670 [8]; далі – апостольська конституція "*Pastor Bonus*" (1988 р.) (арт. 116–130) та деякі норми стосовно окремих трибуналів. Доречно також коротко окреслити структуру судочинства в Католицькій церкві, яке можна представити у вигляді такої ієрархії:

- суд I інстанції – дієцезіальний (єпархіальний, єпископський);
- суд II інстанції – митрополичий;
- суд III інстанції – Римська Рота;
- суд IV інстанції – Апостольська Столиця.

Папа Римський є верховним суддею Католицької церкви. Церковному судочинству підлягають справи, які стосуються духовенства, віровчення, моралі, таїнств, sacramенталій, культу, церковного управління, церковної власності тощо.

Особливістю філософії права Католицької церкви є те, що в ній важливе значення мають поняття гріха (порушення церковних законів, а також інше, куди входить поняття гріха, у тому, що стосується визначення вини і встановлення церковних покарань" (ККП, кан. 1401, 2) і "духовні речі" (саме так сформульовано в кан. 1401, 1), які загалом не входять у парадигму світського судочинства. Етика Католицької церкви, що нерозривна із філософією права цієї релігійної юрисдикції, базується на всезагальному моральному законі, який виступає як об'єктивний та незмінний, оскільки належить до самої природи людини – розумної істоти, яку створив Бог. Порушення моральних норм вважається гріхом – свідомим та вільним вибором, що суперечить волі Бога й ієрархії цінностей, яку Він встановив, порушення морального закону. Це особливе поняття релігійної етики, що наділене відповідним семантичним навантаженням та має широку традицію осмислення. Катехизм Католицької церкви відзначає: "гріх є провинною проти правди, розуму, чистого сумління; він є браком справжньої любові до Бога і до ближнього через шкідливу прив'язаність до деяких благ. Він ранить людську природу і посягає на людську солідарність" [9, арт. 1849]. Гріх вважається образою Бога.

Слід звернути увагу на особливу діалектику взаємозв'язку канонічного і світського законодавства. Можна змодельовати ситуації, коли поняття гріха, що належить до компетенції Конгрегації доктрини

віри і компендіуму віровчення Католицької церкви, стосуватиметься не лише оцінки внутрішнього стану людини, її осуду суто в межах конкретної релігійної спільноти, але й навіть кримінального кодексу. Якщо відбулася профанація євхаристійного таїнства приватно, то це стосується лише внутрішньої справи Церкви, яка вважає це важким гріхом і злочином, за яким передбачено певне церковне покарання. Якщо ж це відбулося публічно з відповідною маніфестаційною образою почуттів віруючих, то за такий вчинок людина буде притягнута до визначеної судом відповідальності й покарання. Прикладом може слугувати гучна із ЗМІ історія про невдалий творчий відеопроєкт німецького художника Олександра Карле, який зробив 27 віджимань на вівтарі церкви св. Йоганна у місті Саарбрюккене та виставив свій перформанс під назвою "*Pressure to Perform*" ("Необхідність творити") у вільний доступ мережі Інтернет. Попри те, що митець заявив, що не мав наміру образити почуття віруючих, а хотів лише провести мистецьку акцію, його звинуватили у незаконному вторгненні та чиненні перешкод у відправі релігійного культу. За це його зобов'язали заплатити штраф у розмірі 700 євро. Як зазначає журнал "*Spiegel*" (17.01.2017), суд ухвалив визначення, що: коли вівтар прирівнюється до гімнастичного мату – це вияв неповаги. І якщо припускається, що тут йдеться про мистецтво, очевидно, що свободу мистецтва можна виражати не всюди і не в будь-який час [10]. Тобто є ситуації, коли сфери світського й релігійного законодавства мають однакову позицію щодо покарання, але виходячи з дещо різних позицій: якщо релігійний суд визначив би цей невдалий перформанс як профанацію сакрального простору храму, зокрема вівтарної частини, то світський визнає образу почуттів та перешкоджання реалізації прав віруючих.

Загалом окремим питанням філософії права є проблема співвідношення права й моралі. Звісно, у цій публікації не поставлено за мету розкривати цю проблематику, однак, з точки зору загальної системи цінностей, що склалася у сучасному суспільстві, право повинно відповідати вимогам моралі. Але – далеко не всім та не будь-яким і тим паче – не ідеологізованим (таким, як вимоги середньовічної інквізиції, расової переваги, "комуністичної етики"), а загальноприйнятим, загальнолюдським, елементарним етичним вимогам, що відповідають основним началам християнської культури, – або культури, однопорядкової за моральними цінностями з християнською, зокрема – культури буддизму, ісламу [4, с. 345–346].

Католицьку філософію права не можна відділити від етичних імперативів віроповчального корпусу цієї найбільшої християнської конфесії. Особливе місце в судовій ієрархії Католицької церкви ще з XIV ст. посідає Римська Рота – звичайний трибунал Апостольської Столиці, який встановив Папа Римський (як найвищий суддя цієї

релігійної юрисдикції) для прийняття апеляційних справ; його актуальна структура та повноваження визначені в ККП (кан. 1443–1444), а також в окремих приписах римських понтифіків. Нині більшість апеляційних справ Римської Роти становлять проблеми визнання недійсності подружжя. Судочинство цього трибуналу спирається передусім на моральний компендіум Католицької церкви у питаннях сім'ї, розуміння сутності якої в країнах Заходу останніми роками піддається відповідним змінам: роль ротального рішення у діловодстві – за умови пошанування здорового плюралізму, що віддзеркалює універсализм Церкви – до щоразу тіснішої єдності й основоположної єдності в захисті найважливіших ознак канонічного подружжя, яке чоловік та дружина, учасники таїнства, виконують відповідно до глибини і багатства таємниці, у взаємній обіцянці зберегти віру перед Богом. Постійна спроба поглиблення істини про подружжя та родину становить остаточну умову для вироку, згідно зі справедливістю, складну проблему щодо самого існування чи неіснування подружжя [5, с. 123]. Судді Римської Роти, відповідно до завдань Папи, який підтримує з ними тісний контакт, користуються у своїх рішеннях також етичними постулатами, що становлять важливу частину філософії права Католицької церкви: суддівська діяльність ротальних аудиторів – це служіння справедливості. Це служіння істині. Водночас, це служіння Богові. Служіння церковного судді є служінням справедливості та права. Суддя повинен не тільки розуміти, що першою вимогою справедливості є повага прав осіб, він мусить дотримуватися об'єктивності, а понад неї – любові [5, с. 124–125].

У філософії права Католицької церкви важливим складовим елементом є уявлення про сакральність відповідних церковно-правових взаємин. Як приклад, можна навести кілька аспектів богословсько-правового розуміння сутності подружжя. Цікавою є етимологія латинської лексеми *matrimonium* ("подружжя"; Апостольська Столиця досі використовує як офіційну мову саме латинську, зокрема, нею пишуться основні документи, із цього оригіналу вже далі робляться переклади сучасними національними мовами), що походить етимологічно від слів *mater* ("мати") і *munus* ("обов'язок"); існує ще синонім: *coniugium* – від *commune iugum* ("спільний тягар") [6, с. 10]. При судових розглядах питань подружжя у церковних судах різних інстанцій судді зобов'язані користуватися компендіумом віровчення Католицької церкви, що у питаннях осмислення правових відносин чоловіка й дружини наділяє їх сакральньо-сотеріологічною функцією. Це не просто один із соціальних інститутів чи моделей людського співжиття, закріплених законодавством, але й одне з церковних таїнств, які наділяються сакралізованою функціональністю: для християн подружжя набуває гідності сакраментального знаку, оскільки виражає зв'язок Христа з Церквою (Кодекс канонів східних церков,

кан. 776 § 2). Охрещені самі собі ставлять за обов'язок це таїнство, яке їх зміцнює та наче освячує до гідності подружнього стану, до виконання взятих зобов'язань (Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі "*Gaudium et spes*" 48; кан. 1134) і до вираження християнського свідчення перед світом. Виконуючи за допомогою цього таїнства свої подружні й батьківські обов'язки, проникнуті духом Христа, вони наближуються щоразу більше до досягнення власної досконалості та спільного освячення, а тим самим до спільного прославляння Бога (GS 48) [6, с. 11]. Конфесійна правова система, зокрема і судочинство, через сприйняття сакральності окремих соціальних зв'язків, дещо відрізняється від світської. Це одна з ознак філософії права релігійних юрисдикцій. Але ж, як доводять сучасні науковці, й західна демократія не є такою однозначною та позитивно сприйнятою і в теорії, і в практиці [7, с. 344–353], тому мають місце і консервативні світоглядні системи, до яких належить і релігія.

Висновки. Етичні цінності (любов, справедливість, служіння істині), осмислені й затверджені в магістеріумі віровчення Католицької церкви, становлять важливу частину її філософії права. Церковні трибунали (зокрема, аналізована у статті Римська Рота, що особливим чином пов'язана із суддівською функцією глави Римської кафедри) керуються соціальним та етичним вченням у виконанні своїх завдань: дотримання концепції непорушності сакрального таїнства подружжя, сім'ї, захист прав вірян і турбота про загальне добро суспільства, дотримання норм юриспруденції. У церковній філософії права важливим є поняття гріха. Католицька філософія права тісно пов'язана з віроповчальною доктриною, вона має гетерономічний характер: її вимоги та норми поведінки повинні виконуватися не тільки через те, що людина визнає їх слушність, але й передусім тому, що це велів Бог, який безпосередньо спостерігає за їх дотриманням при посередництві Церкви й її духовенства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Нерсесянц В. С.* Філософія права. М. : НОРМА-ИНФРА-М, 1999. 652 с.
2. *Івакін О.* Філософія права і філософські проблеми правознавства. Право України. 2011. № 8. С. 78–85.
3. *Rynkowski M.* Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym. Wrocław : Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. 263 s.
4. *Алексеев С. С.* Право. Азбука. Теория. Философия. Опыт комплексного исследования. М. : НОРМА-ИНФРА, 1998. 711 с.
5. *Krajczyński J.* Rota Rzymska a rzeczywistość małżeństwa. Ius Matrimoniale. 2003. № 8 (14). S. 119–131.
6. *Gajda P.-M.* Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego. Tarnów : BIBLOS, 2000. 95 s.

7. Латугіна Н. А. Демократія: реалії versus утопії : монографія. К. : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. 400 с.
8. Kodeks Prawa Kanonicznego. URL : <http://www.zaufaj.com/prawo-kanoniczne.html>.
9. Катехизм Католицької церкви. Б. м. : Синод УГКЦ, 2002. 772 с.
10. Künstler wegen Liegestütze auf Altar verurteilt. URL : <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/kurz-krass-liegestuetze-auf-altar-werden-teuer-a-1130404.html>.

Стаття надійшла до редакції 20.02.2017.

Ostashchuk I. Confessional judicial proceedings: philosophy of law of the Catholic Church.

Background. *Philosophy of law is the highest form of spiritual knowledge of the law, understanding, values and meaning in human life. The investigation of canon law enables us to see the essence of their legal culture.*

The aim of the article is to study the characteristics of the judicial proceedings in the Catholic Church and the main sources that constitute its philosophy of law.

Materials and methods. *The main methods of this article are historical, comparative, dialectic, hermeneutical research methods.*

Results. *Canon law of the Catholic Church is the system of laws and legal principles to regulate its external organization and government and to order and direct the activities of Catholics. The Catholic Church has a complete legal system, which is the oldest still in use today. The Code of Canon Law is the fundamental document of ecclesiastical laws for the Catholic Church. The Roman Rota is the highest appellate tribunal of the Roman Catholic Church, the highest ecclesiastical court constituted by the Holy See. The Rota has had exclusive competence to dispense from marriages. The peculiarity of the philosophy of law of the Catholic Church are an important concepts of sin and the "spiritual things".*

Conclusion. *The Catholic philosophy of law is inseparable from ethics. Ethics of the Catholic Church is based on universal moral law. The ethical values is an important part of the philosophy of law of the Catholic Church. Understanding of the sacredness of appropriate church and legal relations is an important component in the Catholic philosophy of law. The ethical values of love, justice, desire the service of truth, understood and approved by doctrinal magisterium of the Catholic Church, are an important part of the philosophy of law. Ecclesiastical tribunals are governed by social and ethical teachings in carrying out its main tasks.*

Keywords: confessional procedure, philosophy of law, Catholic Church, Canon law, Catholic ethics, sin.

REFERENCES

1. Nersesjanc V. S. *Filosofija prava*. M. : NORMA-INFRA-M, 1999. 652 s.
2. Ivakin O. *Filosofija prava i filofs'ki problemy pravoznastva*. Pravo Ukra'ny. 2011. № 8. S. 78–85.
3. Rynkowski M. *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*. Wrocław : Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. 263 s.
4. Alekseev S. S. *Pravo. Azbuka. Teorija. Filosofija. Opyt kompleksnogo issledovanija*. M. : NORMA-INFRA, 1998. 711 s.
5. Krajczyński J. *Rota Rzymska a rzeczywistość małżeństwa*. Ius Matrimoniale. 2003. № 8 (14). S. 119–131.
6. Gajda P.-M. *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*. Tarnów : BIBLOS, 2000. 95 s.

7. *Latygina N. A.* Demokratija: realii' versus utopii' : monografija. K. : Kyi'v. nac. torg.-ekon. un-t, 2008. 400 s.
8. Kodeks Prawa Kanonicznego. URL : <http://www.zaufaj.com/prawo-kanoniczne.html>.
9. *Katechizm Katolyc'koi' cerkvy.* B. m. : Synod UGKC, 2002. 772 s.
10. *Künstler wegen Liegestütze auf Altar verurteilt.* URL : <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/kurz-krass-liegestuetze-auf-altar-werden-teuer-a-1130404.html>.

УДК 274

ХОРУЖИЙ Григорій, д. філос. н., професор, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

ПРОТЕСТАНТИЗМ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ

Розглянуто духовні, теологічні, політичні та соціально-економічні передумови Реформації і процес виникнення протестантизму. Визначено, що ініційований німецьким священиком Мартіном Лютером реформаторський рух став перевертотом у житті різних країн, що спричинив появу нової християнської течії протестантизму. Проаналізовано різні протестантські течії, церкви і секти.

Ключові слова: протестантизм, Реформація, Католицька церква, гуманізм, християнство, лютеранство, кальвінізм і англіканство.

Хоружий Г. Протестантизм как результат европейской Реформации. Рассмотрены духовные, теологические, политические и социально-экономические предпосылки Реформации и процесс возникновения протестантизма. Определено, что инициированное немецким священником Мартином Лютером реформаторское движение стало переворотом в жизни разных стран, что вызвало появление нового христианского течения протестантизма. Проанализированы различные протестантские течения, церкви и секты.

Ключевые слова: протестантизм, Реформація, Католическая церковь, гуманізм, християнство, лютеранство, кальвінізм и англіканство.

Постановка проблеми. Реформація вважається найвпливовішим процесом європейських реформ Середньовіччя. Пошуки життя, орієнтованого на Біблію, разом з поширеною критикою Церкви вилились у різні течії і події протестантської реформації. Критичні думки в релігійній сфері мали сильний вплив на духовне, релігійне, політичне та соціально-економічне життя різних країн того часу. Реформація не

була організованим рухом під керівництвом якоїсь особистості, що мала цілісну програму [1]. Однак насправді йшлося про перерозподіл релігійної і політичної влади в Європі [2].

Реформація, яку ще називають протестантською, почалась майже 500 років тому в Німеччині, і стала переворотом у релігійному, політичному, інтелектуальному та культурному житті різних країн, фактично розколола католицьку Європу. З часом ідеї протестантизму поширилися за межами Священної Римської імперії німецької нації, зокрема у Швейцарії, Англії, Франції, Нідерландах, Шотландії, державах Скандинавії, Балтії, Угорщині, а згодом і в Україні. Передумовами виникнення і розвитку протестантизму виступали різні фактори. Особливе значення мав гуманізм як критичний дух епохи Відродження, що дозволив по-новому поглянути на всі явища культури, в тому числі й на релігію. Таким чином, у Європі почало формуватись нове інтелектуальне середовище.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Основи протестантизму викладено у працях засновника цього церковно-релігійного руху Мартіна Лютера [3; 4]. Сутність кальвінізму розкрито у працях Ж. Кальвіна [5]. Важливу роль у дослідженні протестантизму відіграв Ф. Шлейермахер [6]. А. МакГрат означив відмінності у поглядах різних діячів Реформації [7]. Відомий християнський апологет Ф. Шеффер досліджував важливість цілісності світогляду і вплив Реформації на його формування [8]. М. Вебер розглядав питання протестантської етики та діяльності сект [9].

Попри актуальність теми, в українській науковій літературі явно недостатньо публікацій з проблематики Реформації та протестантизму. Здебільшого увага приділяється хрестовим походам, розпаду Католицької церкви та зменшенню її впливу. При цьому поза увагою залишаються духовні, соціальні, політичні та економічні передумови Реформації та її вплив на культурне життя Європи.

Мета статті – використовуючи зарубіжні джерела, дослідити культурні, релігійні, політичні та економічні причини протестантської Реформації, яка обумовлена, передусім, кризою папства у XIV–XV ст. і спрямована на очищення Католицької церкви; визначити зв'язок Реформації з розвитком освіти і культури епохи Відродження; розглянути основні результати Реформації, зокрема виникнення протестантизму і поширення протестантських церков у різних країнах, у тому числі в Україні.

Матеріали та методи. Матеріалами досліджень слугували праці ідеологів та діячів церковно-релігійного Реформації Мартіна Лютера і Ж. Кальвіна, а також іноземних філософів та вітчизняних учених. Використано дані про поширення протестантських конфесій у світі та кількісний склад найбільших них. Проведенню дослідження сприяло застосування різних емпіричних та теоретичних методів, зокрема

порівняння, аналізу, синтезу, систематизації, єдності історичного та логічного методів.

Результати дослідження. Католицька Церква за часів Середньовіччя контролювала соціальне життя європейців, економіку, використання землі та сплату податків, діяльність урядів і застосування законодавства. Проте політичні правителі хотіли самостійно керувати своїми країнами, не підпорядковуючись Папі Римському. За епохи Відродження у суспільстві виникли сумніви щодо авторитету Церкви, що призвело до змінення інтерпретації Біблії, а також заохотило людей до прямих відносин з Богом. Церковні лідери здебільшого цікавились матеріальними, а не духовними благами. Люди втрачали повагу до Церкви та її керівників через їх корумпованість та політичне протистояння.

Реформація, що почалась у середовищі Католицької церкви, розглядається як релігійний рух 1500-х років, що привів до виникнення протестантизму і мав величезний вплив на соціальне, політичне і економічне життя [10, с. 195]. Протестантизм визнає єдиним шляхом спасіння особисту віру, а Біблію вважає єдиним джерелом одкровення, заперечує систему догматів, визнаючи лише таїнства хрещення та евхаристії. Однак протестантська Реформація визначається і як розкол Римсько-католицької церкви, ініційований Мартином Лютером.

Для розуміння сутності протестантської Реформації важливе усвідомлення особливостей Відродження та філософії цієї епохи, що характеризується не тільки підвищенням інтересу до людини, але й зміною відносин Церкви і суспільства. Філософія Реформації виходила з необхідності оновлення католицизму та демократизації Церкви, встановлення більш справедливих відносин між Богом, Церквою і віруючими. Передумовами виникнення такої ситуації можна вважати: поширення в Європі ідей гуманізму, зростання самосвідомості особи та індивідуалізму; збільшення впливу антикатолицьких релігійно-філософських учень та містики.

Першопричинами Реформації стали також криза папства у XIV–XV ст. та прагнення очищення Католицької церкви. Італійські джерела серед причин протестантської Реформації називають, передусім непотизм (від лат. *nepos* – "родинне" або *nepotis* – "онук", "племінник"), що означає надання родичам або знайомим посад незалежно від їх професійних здібностей. Так, Папа Римський Павло III призначив герцогом Парми і Пьяченци свого сина П'єра Луїджі Фарнезе. Велике невдоволення викликала так звана симонія, яка полягала в продажі церковних посад, духовного сану, таїнств, реліквій тощо. У широкому розумінні симонія означає продаж благодаті Святого Духа. Авторитету Церкви не сприяли факти корупції кліру та його аморальної поведінки. До певного протесту призвела доктрина продажу індульгенцій, введена в 1517 р. Папою Левом X з метою збору коштів на будівництво Собору

Святого Петра, яка однак використовувалась також для наживи за рахунок отримання частини благ віруючих [11].

XVI ст. проходило під впливом глибоких соціально-економічних перетворень. Протягом усього Середньовіччя Католицька церква відігравала визначальну роль у житті суспільства, ідеально вписуючись у панівний на Заході феодальний лад. Поняття "реформація" походить від лат. "*reformare*", що означає формувати знову або змінювати. Латинське дієслово "*protestari*" спочатку мало позитивне значення і означало: "бути покликаним свідком чогось" або "дати свідчення чогось". З часом слово "протестантський" набуло значення "чуже сприйняття" (римською курією), а "євангелічний" трактувалось як "самосприйняття" та "сприйняття членами громади".

Початок протестантського руху пов'язують з публікацією 95 знаменитих Тез Мартіна Лютера, священика і професора університету. За іншою версією, він нібито 31 жовтня 1517 р. прибив їх на воротах замкової церкви у Віттенберзі, як це було прийнято на той час. Формальним терміном закінчення Реформації вважається Вестфальський мир 1648 р., що означав закінчення 30-річної війни у Німеччині. Досить важливим вважається переклад Мартіном Лютером Біблії з давньогрецької мови на зрозумілу широкому загалу німецьку. Перше видання такого тексту Святого Письма вийшло у вересні 1522 р.

Для розуміння сутності протестантської Реформації важливе усвідомлення особливостей Відродження та філософії цієї епохи, що характеризується не тільки підвищенням інтересу до людини, але й зміною взаємин Церкви і суспільства. Філософія Реформації виходила з необхідності оновлення католицизму та демократизації Церкви, встановлення більш справедливих відносин між Богом, Церквою і віруючими. Передумовами виникнення цієї ситуації можна вважати: поширення в Європі ідей гуманізму, зростання самосвідомості особи та індивідуалізму; зростання впливу антикатолицьких релігійно-філософських учень та містики.

Значну роль у підготовці протестантської Реформації відіграло саме поширення ідей гуманізму. Термін "гуманізм" (від лат. "*humanitas*", тобто людська природа) у науковий обіг увів німецький філософ і педагог Ф. І. Нітгаммер. Поняття "гуманіст" вперше з'явилося наприкінці XV ст. і означало професійну належність як, наприклад "юрист". У цьому випадку йшлося про гуманістичні студії "*studia humanitatis*", зокрема, керівників відповідних кафедр. І лише на початку XVI ст. вживання цього слова вийшло за межі університетського життя.

Гуманісти виступали за широку освітню реформу, завдяки якій вони сподівались здійснити оптимальне розгортання людських здібностей шляхом поєднання знань і доброчинності. На зміну монастирським і церковним школам приходили університети. Проте визначальною ознакою гуманістичного світогляду було усвідомлення на-

лежності до нової епохи і потреба відмежуватись від минулого, яке почали називати "середньовіччям".

Вагомий внесок у формування нового мислення зробили Данте Аліг'єрі, Петрарка, Бокаччо, Еразм Роттердамський, Франсуа Рабле, Вільям Шекспір, Піко делла Мірандола. Відомий представник політичної науки того часу – Ніколо Макіавеллі. З ідеями знищення приватної власності, створення освіти для всіх та релігійної свободи виступив політик і гуманіст Томас Мор, який підтримав протестантизм і був страчений.

У XIV ст. передвісником Реформації став англійський священик Джон Вікліф, який спочатку працював професором Оксфордського університету. Посилаючись на Біблію, він сформулював церковну реформістську програму, критикував клір та висловив ідею про те, що Христос, а не Папа Римський, є главою церкви. Його праці визнані університетом та синодом ерессю, а він був оголошений еретиком і спалений. Така ж доля спіткала і професора Празького університету Яна Гуса, який послідовно посилався на Джона Вікліфа і відкрито критикував клір, виступаючи за кардинальне реформування церкви на основі Біблії. В результаті Гуса також оголошено еретиком і спалено у 1415 р.

Життя священнослужителів ставало все більш світським. Високі церковні посади, як наприклад, єпископів та настоятелів монастирів віддавались представникам аристократії. Таким чином, на керівні посади потрапляли люди з сумнівним минулим та низьким рівнем освіти. Священики могли одночасно отримувати прибутки з різних громад, передаючи служіння погано підготовленим вікаріям. У протистоянні із світською владою все більше виявлялась криза папства. У період пізнього Середньовіччя, коли масовою була епідемія чуми і високою смертністю новонароджених дітей, все більше поширювався страх перед смертю і бажання отримати відпущення гріхів. З цією метою використовувались індульгенції, завдяки яким ніби скорочувались терміни горіння в пеклі.

Реформація виникла в умовах кризи феодалізму, розгортання суперечностей між феодальною роздробленістю і становленням європейських держав, та неприйняття наднаціональної влади Папи Римського і католицької Церкви. Мартін Лютер поширював ідеї, які знаходили підтримку суспільства і зводились до таких положень: спілкування між Богом і віруючими має бути безпосереднім; католицька Церква не може бути посередником між Богом і віруючими; необхідність спрощення обрядів; Церква повинна бути демократичною, а обряди – зрозумілими людям.

Мартін Лютер апелював до Папи, щоб переконати його у правильності своїх ідей. У 1520 р. Лютер розгорнув свою теологічну

програму, яка пізніше стала основою протестантизму. Суттєвими положеннями протестантської Реформації стосовно теології, вважаються чотири "тільки", проголошені Мартіном Лютером:

sola gratia: тільки милістю Божою, а не своїми справами, рятується людина;

sola fide: тільки вірою, а не добрими справами виправдовується людина;

sola scriptura: тільки Святе Письмо, а не церковна традиція є основою християнської віри;

solus Christus: тільки особистість, діяльність та вчення Ісуса Христа можуть бути основою віри та спасіння людини.

Реформація мала також соціально-економічні передумови. Церква, як великий феодал, володіла до 1/3 обсягу всієї оброблюваної землі. В результаті приросту населення продукти харчування стали значно дорожчими, тоді як робоча сила – дешевшою. Водночас селяни становили більшість населення, страждали від податків і жили на межі існування. Слід також враховувати збільшення постачання благородних металів з іспанських колоній Америки, що призвело до інфляції. Ця соціально-економічна ситуація призводила до все більшої кількості повстань.

Передумовою Реформації були також політичні причини. З самого початку політичне забарвлення мало і саме поняття "реформація". На відміну від Англії чи Франції, Священна Римська імперія німецької нації не була цілісною державою і складалась з багатьох окремих територій. Важко назвати централізованою і владу в країні, що посилювало конфесійну фрагментацію.

Політичний підтекст мала і Реформація в Англії, яку король Генрі VIII вивів з-під управління Риму і став одноосібним главою Англійської Церкви. Рух базувався на бажанні Генрі VIII (у якого було 6 дружин) анулювати так зване династійне одруження з першою дружиною Катериною Арагонською – вдовою його покійного брата Артура. Наслідком цього стала низка рішень, прийнятих британським парламентом у період з 1532 до 1534 рр., з яких передусім слід назвати Акт про верховенство короля над церквою Англії.

Реформація характеризувалась також певним радикалізмом, ліве крило якого представляв Томас Мюнцер. З ним пов'язували певні революційні ідеї щодо реформування політичних та соціальних відносин. Слід згадати певне реформування Католицької церкви, до якого активно долучились, зокрема, сенатор Венеції Гаспаро Контаріні й єпископ Верони Джан Маттео Джільберті.

Якщо лютеранська Реформація обмежилась впливом на Німеччину та Північну Європу, то швейцарська Реформація поширилась на Нідерланди, Велику Британію і навіть США. Жан Кальвін і Ульріх Цвінглі послідовно відхиляли всі традиції, які не були обґрунтовані

в Біблії. Кальвін з 1536 р. перетворив Женеvu на "протестантський Рим". Інший лідер руху (Ульріх Цвінглі) з 1523 р. діяв у Цюріху. Втім, лютеранство стало також головною протестантською конфесією в Австрії і набуло особливого поширення у східній половині нинішньої території Австрії.

Благодатний ґрунт ідеї протестантизму знайшли у Франції. Король Франц I, який на той час правив країною, перетворив Католицьку церкву у своєрідний орган управління, призначаючи церковних керівників у країні. Водночас у гуманістично налаштованих колах створювались своєрідні гуртки, які з 1520 р. почали обговорювати і поширювати ідеї Лютера. Таким чином, у Франції в 1523 р. виникла перша протестантська громада. У 1560 р. реформовані церкви нараховували вже близько 2 млн прихильників (10 % населення Франції).

У Данії протестантизм запровадив Йоганн Бугенхаген. На той час данські монархи правили також Норвегією та Ісландією. Реформація в Данії пов'язана з ім'ям Ганса Тауса, який після навчання у Віттенберзі почав проповідувати лютеранські ідеї на батьківщині. У 1550 р. данською мовою видано Біблію. Особливістю Реформації в Данії було ставлення до монастирів, які не були закриті, хоча й обкладені податками. У результаті монастирі існували ще 30 років після початку церковних реформ. Більшість парафіяльних священиків не стали жертвувати своїми місцями і влилися в нову церковну структуру. Церковна реформація в Норвегії проведена данським королем Крістіаном III.

Реформацію у Швеції поширив у 1523 р. Густав Ваза, обраний королем того ж року. Реформа Церкви в Швеції здійснювалася поступово. З 1525 р. почалося проведення богослужінь шведською мовою, в 1526 р. виданий Новий Заповіт, а в 1541 р. – вся Біблія. Реформація, проведена у Фінляндії, стала тоді частиною королівства Швеції.

Реформація у державах Балтії почалася із земель Тевтонського ордену. У 1539 р. Рига увійшла до складу протестантських міст. Активно поширювалося нове вчення і у Великому князівстві Литовському. У 1547 р. на литовську перекладено євангелічний Катехізіс, який став взагалі першою книгою литовською мовою, так що автору довелося створювати литовський алфавіт і основні правила читання.

Протестантизм в Україні з'являється у 30–40 роках XVI ст. Йому передували різноманітні передреформаційні рухи єретичного характеру, а також гусити. У 60–80-х роках XVI ст. на всіх українських землях діяло до 500 кальвіністських (реформатських) громад. "Український корабель, – як писав М. Грушевський, – плів повними вітрилами під вітром реформації і спустив вітрила, коли цей вітер опав і не стало ні цих сміливих союзників, ні їх бадьорих прикладів!" [12].

Протестантизм завдяки розвитку освіти, науки, книгодрукування, утвердженню самодостатності рідної мови, пропаганді віротерпимості та свободи совісті об'єктивно сприяв піднесенню освіти і культури. Перша протестантська громада (анабаптистів) з'являється у Володимирі-Волинському у 1536 р. У XVII ст. протестантизм з Волині, Підляшшя, Холмщини і Галичини поширюється на Поділля, Київщину, Закарпаття. Протестантські громади в Україні розгортають видавничу і просвітницьку діяльність. До численних протестантських конфесій в Україні належать лютерани, кальвіністи, баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, харизмати та ін.

Історичні результати Реформації по-різному оцінювались після його закінчення. Так, ліберали XIX ст. розглядали її як "народження ліберальних свобод", певний зразок секулярної держави, що конфліктувала з релігійною практикою, а марксистські історики вбачали в цих подіях "ранню буржуазну революцію". Пізніші дослідження зосереджено на соціальних процесах, пов'язаних з Реформацією.

Результатом Реформації стала нова Церква і виникнення протестантизму, який оголосив, що матеріальне благополуччя, зароблене працею або торгівлею, є ознакою Божого благословення. Сформувався так звана протестантська трудова етика, що характеризується самодисципліною і вмінням відкласти задоволення. Саме протестантські країни виділяються високою ефективною праці та самоорганізованістю. Реформатори виступали за певний стиль життя, що включав старанність, дисципліну і самодисципліну, усвідомлення обов'язку, чесності, достатності, економності, відмову від розкоші тощо.

Реформація збіглась з початком книгодрукування. Перекладена Лютером і надрукована Біблія стала вирішальним моментом у поширенні грамотності в Німеччині та сприяла розвитку видавничої справи. Наявність друкованої преси зробила прийняття протестантизму більш привабливим. Протестантська література випускалась у більшій кількості і на вищому рівні в містах, де ринок був більш конкурентоспроможним, що робило міста сприятливими для прийняття протестантизму.

Інтенсивного розвитку в охоплених Реформацією регіонах набула освіта, оскільки кожен член протестантської громади повинен був самостійно читати Біблію і вчитися. Шкільне навчання, яке було обов'язковим як для юнаків, так і для дівчат, обумовило суттєве підвищення грамотності. Протестантизм виходить з того, що людина може і повинна вільно розвивати всі надані йому Творцем сили, включаючи розсудок і розум, і постійно використовувати їх у суспільному житті, економіці, науках та мистецтві. Це створило сприятливий культурний клімат для розвитку духовних і природничих наук та техніки. Американський соціолог Роберт Мертон доводив, що найбільший внесок у розвиток природно-наукової і технологічної рево-

люції XVII–XVIII ст. внесли протестанти, передусім англійського і німецького походження, зокрема, відомі філософи Просвітництва Джон Локк, Джон Толанд, Готфрід Вільгельм Лейбніц, Імануель Кант, Жан-Жак Руссо та ін. Своєю діяльністю вони сприяли утвердженню свободи релігії, рівності людей і демократії.

Протестантизм позитивно вплинув і на мистецтво. Так, у німецькомовному просторі впродовж кількох століть більше людей знали напам'ять церковні пісні Мартіна Лютера, ніж вірші Йоганна Вольфганга Гете і Фрідріха Шиллера. Композитори Фрідріх Гендель, Йоганн Себастьян Бах, Йоганн Брамс і Фелікс Мендельсон піднялись на вершину світової музичної культури. До Реформації долучились художники Альбрехт Дюрер, Лукас Гранах та ін. Протестантське мислення і віра упродовж століть надихали багатьох відомих письменників, у тому числі Вільяма Шекспіра, Ганса Крістіана Андерсона, Чарльза Діккенса, Томаса Манна, Агату Крісті та багатьох інших.

На початку XIX ст. протестантизм являв собою строкату і багатоманітну картину, яка зростає значною мірою як у результаті дроблення цього віросповідання (лютеранство, кальвінізм і англіканство), так і в ході появи нових деномінацій (адвентисти, Армія порятунку, "Християнська наука", Свідки Іегови та ін.). Водночас подальшого розвитку набули такі протестантські секти: баптизм, менонітство, методизм, квакерство тощо.

Поділяючи основні особливості розвинутої релігії, тобто віруючи в буття Бога, безсмертя душі, надприродний і замогильний мир тощо, протестанти так само, як і католики та православні, уявляють собі Бога як триєдиного Бога – отця, Бога – сина і Бога – Святого Духа. Відповідно до загального вчення християнства протестантизм усіх різновидів стоїть на позиції, що знання релігійної істини дається людині божественним одкровенням. Реформатори наполягали на особистому ставленні людини до Бога.

У XVI–XVII ст. протестантизм, сприйнятий різними соціальними групами суспільства передусім ідейною зброєю буржуазії, що боролася з феодалізмом. До основних форм протестантизму належать лютеранство, кальвінізм і англіканство. В XX ст. розгорнувся екуменічний рух, що ставив за мету об'єднання християнських церков – Всесвітня рада церков. Головними протестантськими святами є День недільний, Пасха та Різдво Христове, а решта дванадцять Господніх свят поділяються на "неперехідні" та "перехідні". Лютерани, наприклад, зберегли в своїх церквах розп'яття, вівтар, свічки, органну музику; кальвіністи ж від всього цього відмовилися. Меса була знехтувана протестантами майже всіх напрямів. Богослужіння стало вестися ними національними мовами і складалося з проповіді, співу молитовних гімнів і читання певних глав Біблії, переважно Нового заповіту.

Організаційна і доктринальна картина протестантизму залишилася в ХХ ст. майже такою ж, як і в попередньому сторіччі: йшли ті ж нескінченні процеси дроблення і злиття, розділення і з'єднання, робилися спроби прийти до єдино істинного віровчення. Організаційні форми сучасного протестантизму дуже різноманітні – від церкви як державної установи (у Швеції, наприклад) і до майже повної відсутності якоїсь об'єднуючої організації (наприклад, у квакерів); від великих конфесійних (наприклад, Всесвітній союз баптистів) і навіть міжконфесійних об'єднань (єкуменічний рух) до дрібних ізольованих сект.

Найпоширенішим відгалуженням протестантизму є лютеранство. Церкви, названі згодом лютеранськими, або євангельськими, оформилися в північних німецьких князівствах. Зараз такі церкви існують у багатьох країнах – Ісландії, Данії, Швеції, Норвегії, Фінляндії і Німеччини. Багато лютеранських церков діють у Північній Америці. Найбільшою на американському континенті вважається лютеранська церква Бразилії. У країнах Азії лютеран мало, сильніше відчувається їх вплив у таких країнах, як Ефіопія, Судан, Камерун та ін. Нині у світі налічується понад 75 млн лютеран (близько 50 млн об'єднано у Всесвітній лютеранський союз).

Лютеранство скасувало чернецтво і поклоніння святим. Культ у лютеранській церкві відповідає буржуазній вимозі "дешевої церкви". В лютеранстві зберігається єпископат, особливе посвячення в духовний сан (ординація), літургія. В лютеранських кірхах немає ікон, але збережені розп'яття, одягається духівництво і вітвар. Головна увага в проповідницькій діяльності зараз робиться на тлумаченні питань суспільного життя і, особливо, на морально-етичних проблемах. Лютеранські церкви беруть участь в єкуменічному русі.

На другому місці за чисельністю прихильників після лютеранства залишається, як це було і раніше, кальвінізм. Кальвінізм розпадається у свою чергу на три відгалуження: реформаторство, пресвітеріанство, конгрегаціоналізм, які разом охоплюють близько 50 млн осіб. У Всесвітній пресвітеріанський союз входить 125 самостійних кальвіністських церков з різних країн.

Англійська єпископальна церква є нині державною церквою Англії. Англійські церкви існують також у США, Індії тощо, всього в 16 країнах. З 1867 р. англійські церкви, зберігаючи свою самостійність, об'єднуються Англійським союзом церков. Главою церкви є англійський король. У США англійство представлено Протестантською єпископальною церквою.

Важливе місце в системі протестантських церков займає баптизм. Баптистські общини виникли на початку XVII ст., в них було введено хрещення дорослих зануренням у воду. З цим пов'язана і назва конфесії (від грецьк. *baptizo* – занурювати у воду, хрестити). У XVII ст. в Англії виникло "Християнське суспільство друзів внутрішнього

світла", до якого приєдналися багато баптистських груп. Оскільки вони підкреслювали необхідність перебувати в постійному "трепетанні" перед Богом, послідовники цього руху отримали назву квакерів (від англ. quake – трясися). До протестантизму належить секта менонітів, яка виникла в Північній Німеччині, а нині представлена переважно в Північній Америці і Європі. Міжнародним органом менонітів є Всесвітня конференція.

Одне з найбільших церковних утворень у рамках протестантизму є методизм, що склався в першій половині XVIII ст. на ґрунті англіканства. В 1881 р. створено Всесвітню методистську раду. До протестантів відносять і старокатоликів, що відкололися від Римсько-католицької церкви.

У 30-х роках XIX ст. у США від баптизму відкололася секта адвентистів (лат. *adventus* – пришестя), засновником якої був проповідник Уільям Міллер, що передбачав друге пришестя Христа. Віра в це є основою віровчення секти адвентистів, які ведуть активну місіонерську діяльність. Разом з адвентистами сьомого дня існують й інші течії: адвентисти – реформісти, адвентисти – християни, суспільство другого пришестя тощо.

Свідки Ієгови виникли в другій половині XIX ст. у США. Їх журнали "Сторожова башта", "Прокиньтесь!" та інші видаються багатьма мовами і великими тиражами. Штаб-квартира цієї організації, що має відгалуження в багатьох країнах світу, знаходиться в Брукліні (передмістя Нью-Йорка, США). Групи "свідків Ієгови" є і в Україні.

П'ятидесятництво як одне з найпізніших утворень протестантизму виникло в США в кінці XIX ст. і звідти поширилося в інших країнах. П'ятидесятники – одна з конфесій, чисельність якої постійно зростає і налічує понад 51 млн членів різних церков і більше 11 млн співчуваючих.

Всесвітня місіонерська конференція, що проходила в Лондоні у 1910 р., поклала початок всесвітньому екуменічному руху, що має мету подолати догматичні і канонічні відмінності в християнстві і пов'язати його з соціальними проблемами сучасності. В американських протестантських общинах сформувався особливий тип протестантизму – "євангельський". Головним для них стає власний релігійний досвід і прагнення звиряти своє життя з принципами Євангелія, вести активну місіонерську діяльність. У середині XX ст. більш динамічним стає розвиток протестантизму в Африці, Південній Америці, Океанії, Азії. Характерним є зростання Африканських незалежних церков.

Протестантська Реформація мала духовні, теологічні, соціально-економічні та політичні передумови. Вона не тільки революціонізувала духовне життя, а й сприяла розвитку суспільно-політичних процесів, розмежуванню духовного і світського, відокремленню церкви від держави. Протестантизм розвивав певну модель держави і суспільства,

яка отримала подальший розвиток у США і багатьох інших країнах та частинах світу. Отже, протестантська Реформація, що мала вплив на всі сфери життя, зокрема, сім'ю, державу та суспільство, освіту, науку, економіку і мистецтво, стала переломним моментом у європейській культурі. Реформація підготувала шлях до епохи Просвітництва.

Церковно-релігійний рух, ініційований Мартіном Лютером, спричинив розрив єдності римсько-католицької церкви, виникнення нової теології протестантизму і появу національних церковних спільнот. Реформація мала своїм результатом демократизацію засад та певних догм Церкви. Так, було ліквідовано целібат – заборону одруження і створення сім'ї. Чимало вихідців з протестантських (євангелічних) сімей зробили великий внесок у розвиток своїх країн. За даними німецької статистики, майже половина видатних людей Німеччини були синами протестантських (євангелічних) священиків. Як відомо, з середини ХХ ст. у певних країнах жінки допущені до священнослужіння і навіть можуть займати керівні посади. Так, архієпископом протестантської церкви Швеції є Антьє Джекелен.

Протестантизм залишається впливовою духовно-інтелектуальною силою сучасних суспільств, що пояснюється підвищенням інтересом протестантизму до внутрішнього світу людини. Протестантська Реформація суттєво змінила релігійний ландшафт Європи. Ця релігійна течія вважається другою у світі християнською конфесією після Католицької церкви, яка, за даними Папського щорічника від 2013 р., нараховує більше 1.2 млрд вірян [13]. Православні церкви, за різними даними, об'єднують від 120 до 150 млн осіб [14]. У світі нині, за даними доповіді про кількість і поширення християн у світі від грудня 2011 р., нараховується до 800 млн протестантів [15].

Найбільш поширеними у світі протестантськими об'єднаннями вважаються: Англійська церква (80 млн осіб), реформатські церкви (80 млн), методистські церкви (75 млн), лютерани (74 млн), баптисти (47 млн), враховуючи дітей і так званих друзів церкви, адвентисти сьомого дня (20 млн), а разом з учасниками богослужінь – 30 млн осіб. До методистських церков належать близько 17 млн християн [16]. Протестанти становлять більшість населення Скандинавії, Великої Британії, США, Канади, Австралії, Ісландії та Нової Зеландії.

Висновки. Передумовами Реформації були усвідомлення суті Відродження, поширення ідей гуманізму, розвиток самосвідомості людини, посилення містичних поглядів та антикатолицьких релігійно-філософських учень. У контексті ідей Відродження змінювалась інтерпретація Біблії, зростало прагнення до безпосереднього спілкування з Богом. Антицерковні настрої посилювались корумпованістю священнослужителів, їх аморальною поведінкою та політичним протистоянням з державною владою. Особливе невдоволення викликала практика продажу індульгенцій, зокрема привласнення частини

коштів, які мали б використовуватись на будівництво Собору Святого Петра у Римі. Загострювались політичні суперечності правителів країн з Апостольським престолом, який відбирав зібрані податки. Криза Католицької церкви розвивалась на тлі соціально-економічних проблем, масових епідемій.

Реформація змінила відносини Церкви і суспільства, стала причиною розколу Католицької церкви, певної її демократизації і виникнення нової християнської конфесії – протестантизму та створення національних об'єднань, у тому числі в Україні. Реформацію можна вважати духовним оновленням континенту, оскільки вона сприяла розвитку нового мислення, європейської науки, культури, освіти, розкриттю творчого потенціалу людини. Протестантські церкви та секти поширились у багатьох країнах світу і стали другою за чисельністю християнською конфесією у світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Was ist die Reformation?* Dr. Frank van der Pol in Christelijke Encyclopedie, Kampen, 2005. URL : <http://www.refo500.nl/de/pages/114/was-ist-die-reformation.html>.
2. *The Reformation*. URL : <http://www.history.com/topics/reformation>.
3. *Der Große Katechismus* Martin Luthers. URL : http://www.ekd.de/glauben/grundlagen/luthers_grosser_katechismus.html.
4. *Luther M.* Der kleine Katechismus. Göttingen, 1961. S.7.
5. *Кальвін Жан*. Настанова у християнській вірі. URL : <http://www.jeancalvin.ru/institution/#sthash.o4OHjsss.dpuf>.
6. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб. : Европейский Дом. 2004. 242 с.
7. *Алістер МакГрат*. Богословська думка Реформації. Одеса : Богомыслие. 1994.
8. *Шеффер Френсіс*. Християнський маніфест. URL : <http://r500.ua/10-knig-pro-istoriyu-i-suchasnist-protstantskoyi-reformatsiyi/#sthash.o4OHjsss.dpuf>.
9. *Вебер М.* Избранные произведения. М. : Прогресс. 1990.
10. *The World Book Encyclopedia*. World Book, Inc. Vol. 16. P.195.
11. *Riforma protestante*. URL : http://it.wikipedia.org/wiki/Riforma_protestante.
12. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. Київ : Освіта, 1992. С. 79.
13. *L'Annuario Pontificio 2013 e l'Annuario Statistico*. URL : www.toscanaoggi.it.
14. *Russisch orthodoxe Kirche in Deutschland: ihre Tradition, Glaube, Gottesdienste, Geschichte...* URL : <http://www.russische-kirche-l.de/deutsch/l-glaubed.htm>.
15. *Global Christianity : A Report on the Size and Distribution of the World's Christian 800 nbcPopulation*. Pew Forum on Religion & Public Life, Dezember 2011, S. 27.
16. *Liste christlicher Konfessionen*. URL : http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_christlicher_Konfessionen.

Стаття надійшла до редакції 06.03.2017.

Khoruzhyi H. Protestantism as a result of the European Reformation.

Background. Reformation, whose 500th anniversary will be in October, was a powerful church and religious movement in Europe, whose influence has spread onto various spheres of life in many countries. The result of this process was the emergence of Protestantism as a new Christian denomination that needs investigation of spiritual influence of the Renaissance, characteristics of the Catholic Church, as well as economic and political situation.

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of specific research remains a problem of holistic study of the Reformation using German, English and Italian literature, as Germany, England and Italy were once closely associated with the processes of the Reformation.

The **aim** of the article is to explore the cultural, religious, economic and political causes of the Protestant Reformation, the emergence of Protestantism as a new Christian denomination and its current role in the development of culture and education, and the spread of Protestant churches and sects.

Materials and methods. The study used historical and philosophical, comparative and logical methods as well as the principles of consistency and comprehensiveness.

Results. It has been shown that Reformation was caused by various reasons and developed under the influence of humanistic ideas of the Renaissance. Revolutionary influence of the Protestant movement was caused by the problems of the Catholic Church and the papacy, which caused widespread discontent and protests of the population. The effects of the Reformation are not limited with the church area and cover different realms – politics, economics, culture, education and art. Protestantism contributed to their development. The Reformation was preparation for the Enlightenment, it caused a distinction of religious and secular, separation of church and state. The Reformation, which affected all spheres of life, became a turning point in European culture and prepared the way for the Enlightenment.

The Reformation initiated by Martin Luther led to the emergence of a new influential Protestant Christian denomination, Church democratization and establishment of the Protestant communities in many countries.

Conclusion. Protestant Reformation was caused by the crisis of the Catholic Church and the papacy, and other factors. Revolutionizing social, spiritual and revolutionary life contributed to the development of culture, education and science, renewal of various spheres, including church relations and distinction of religious and secular and separation of church and state. Protestant remains influential Christian denomination in many countries.

Keywords: Protestantism, Reformation, Catholic Church, humanism, Christianity, Lutheranism, Calvinism and Anglicanism.

REFERENCES

1. Was ist die Reformation? Dr. Frank van der Pol in Christelijke Encyclopedie, Kampen, 2005. URL : <http://www.refo500.nl/de/pages/114/was-ist-die-reformation.html>.
2. *The Reformation*. URL : <http://www.history.com/topics/reformation>.
3. *Der Große Katechismus Martin Luthers*. URL : http://www.ekd.de/glauben/grundlagen/luthers_grosser_katechismus.html.
4. *Luther M. Der kleine Katechismus*. Göllingen, 1961. S. 7.
5. *Kal'vin Zhan*. Nastanova u hrystyjans'kij viri. URL : <http://www.jeancalvin.ru/institution/#sthash.o4OHjsss.dpuf>.
6. *Shlejermaher F.* Germenevtyka. SPb. : Evropejskyj Dom. 2004. 242 s.
7. *Alister MakGrat.* Bogoslovs'ka dumka Reformacii'. Odesa : Bogomyслиe. 1994.

8. *Sheffer Frensis*. Hrystyjans'kyj manifest. URL : <http://r500.ua/10-knig-pro-istoriyu-i-suchasnist-protestantskoyi-reformatsiyi/#sthash.o4OHjsss.dpuf>.
9. *Veber M.* Izbrannye proizvedeniya. M. : Progress. 1990.
10. *The World Book Encyclopedia*. World Book, Inc. Vol. 16. P.195.
11. *Riforma protestante*. URL : http://it.wikipedia.org/wiki/Riforma_protestante.
12. *Grushevs'kyj M.* Z istorii' religijnoi' dumky na Ukraïni. Kyi'v : Osvita, 1992. S. 79.
13. *L'Annuario Pontificio 2013 e l'Annuario Statistico*. URL : www.toscanaoggi.it.
14. *Russisch orthodoxe Kirche in Deutschland: ihre Tradition, Glaube, Gottesdienste, Geschichte...* URL : <http://www.russische-kirche-l.de/deutsch/l-glaubed.htm>.
15. *Global Christianity : A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*. Pew Forum on Religion & Public Life, Dezember 2011, S. 27.
16. *Liste christlicher Konfessionen*. URL : http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_christlicher_Konfessionen.

УДК 271.2(477)

КРАСІЛЬНИКОВА Олена, к. і. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ: ХАРАКТЕРНІ РИСИ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Розглянуто українське православ'я як культурно-історичний феномен. Визначено та проаналізовано його основні характерні риси.

Ключові слова: українське православ'я, Українська церква, церковна самобутність, соборноправність.

Красильникова Е. Православие в Украине: характерные черты и особенности. Рассмотрено украинское православие как культурно-исторический феномен. Определены и проанализированы его основные характерные черты.

Ключевые слова: украинское православие, Украинская церковь, церковная самобытность, соборноправность.

Постановка проблеми. З проголошенням державної незалежності в релігійно-церковному житті України відбулися значні зміни. Нові політичні та соціально-економічні реалії суттєво вплинули на духовну та культурну сфери життя суспільства. Формування національної держави породило проблему створення єдиної Помісної

православної церкви в Україні та набуття нею статусу автокефалії. З огляду на це, особливої актуальності набуває вивчення феномену українського православ'я, його історичних витоків та специфічних проявів.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У сучасній гуманітарній науці феномен українського православ'я становить великий інтерес для дослідників. Вивченням цього питання займаються філософи, релігієзнавці, історики, етнографи. Провідне місце серед наукових публікацій посідають ґрунтовні дослідження відомих вітчизняних науковців А. Колодного [1], О. Шуби [2], О. Сагана [3], Л. Филипович, П. Яроцького. Історичним аспектам розвитку українського православ'я, його специфічним рисам та виявам присвячено праці О. Ігнатуши [4], Г. Надтоки [5], В. Пашенка, Н. Стоколос, Ф. Турченка, Н. Шип, А. Яртися [6]. Однак попри наявність певної кількості досліджень з цієї тематики феномен українського православ'я потребує всебічного дослідження, відкриваючи чимало важливих напрямків наукових пошуків.

Мета статті – визначити характерні риси українського православ'я в історичному контексті.

Матеріали та методи. Для дослідження особливостей українського православ'я застосовано ряд загальнонаукових та спеціальних методів наукового пізнання, зокрема, проблемно-хронологічний, порівняльно-історичний та системно-структурний.

Результати дослідження. У процесі історичного розвитку православна церква в Україні зазнала значного впливу етнічних факторів. Національна специфіка виявилася переважно в обрядовій сфері, системі церковних свят, формуванні своєї богословської традиції, мові, церковному співі, архітектурі, іконописі, одязі священнослужителів. Разом з тим, система віровчення залишилася незмінною. Слід зазначити, що всі православні церкви мають спільну догматичну основу, єдине віровчення, але при цьому – особливості в обрядово-культурній сфері, які виникли внаслідок взаємодії з національними культурами. Тобто у процесі культурної діяльності у сферу релігії включаються елементи місцевої культури, традицій та обрядів [2, с. 15]. Існування етнонаціональних особливостей в обрядово-культурній сфері дає підстави говорити про національну церковну самобутність, а в більш широкому сенсі – феномен українського православ'я.

Тривалий час вітчизняні релігієзнавці та православні богослови не виділяли поняття "українське православ'я" як окреме явище. Така ситуація існувала до середини 90-х років ХХ ст.

Сучасні дослідники під українським православ'ям розуміють переломлені через призму особливостей національної духовності, релігійних традицій українського етносу, його історичного буття і культури та ввібрані у ролі ідентифікаторів його духовності христия-

янське віровчення й культ, організацію церковного життя [7, с. 255]. Відомий дослідник А. Колодний зазначає, що українське православ'я, будучи не лише специфічним організаційним утворенням, в умовах складного історичного буття українського народу вийшло за межі простої інституційності та постало своєрідним культурно-історичним феноменом з великою кількістю рис, які його репрезентують та виявляють його функціональність [1, с. 406]. На думку О. Ігнатуши, поняття "українське православ'я" слід розглядати як ствердження особливого шляху розвитку християнської церкви в Україні, підкреслюючи сутнісні відмінності цього шляху від інших національно-територіальних варіантів.

Про українське православ'я як явище у часовому вимірі говорять, починаючи з XII ст. З цього часу запроваджене з Візантії християнство, тобто стійка релігійна система богослужбової практики, закріплена відповідним церковним статусом (архітектурне оформлення, вбрання храму, іконопис, церковний спів), починає систематично набувати місцевих рис. До цього часу зміни не мали систематичного характеру і були пов'язані, передусім, із зацікавленням історіософською проблематикою, питаннями моралі, залученням у церковне мистецтво елементів української культури. Таким чином, християнство у міру утвердження у Київській Русі поступово втрачало візантійську форму й набувало елементів місцевої культури.

Християнство на Русі зазнало чимало змін в обрядово-культурній сфері. Однак ці зміни не торкнулися ідеологічної сфери. Візантійська традиція перероблялася відповідно до місцевих духовних і естетичних потреб. Відбувалася адаптація елементів візантійського православного культу до особливостей місцевої народності.

Специфіка українського православ'я полягає в самотності організації обрядово-культової сфери, мистецькому оформленні церковно-релігійного життя, оригінальному прочитанні деяких канонічних основ християнського віровчення [8, с. 85]. Теоретичне обґрунтування цього православ'я надали у своїх працях П. Могила, Л. Зизаній, Д. Туптало, В. Липківський, І. Огієнко, В. Чехівський, А. Річинський.

Сучасний дослідник О. Саган виділяє чотири періоди в історії українського православ'я [8]. *Перший* – період зародження й формування його основ. Хронологічно він охоплює XII–XIV ст. Протягом *другого* періоду (XV–XVII ст.) відбулося остаточне оформлення і розквіт українського православ'я як унікального явища в православному світі. Цей час збігається з періодом фактично самостійного розвитку Київської митрополії. Саме тоді, коли Константинополь значно послабився, Київська митрополія стала центром виникнення нових ідей, які відповідали вимогам того часу. Ці перші два періоди називають часом Київського православ'я, оскільки Київ був провідним церковним центром в Україні, джерелом розвитку українського православ'я.

Третій період – час інерційного існування залишків українського православ'я й поглинання його характерних рис. Четвертий період пов'язаний з діяльністю Української автокефальної православної церкви у ХХ ст.

Провідною рисою українського православ'я називають *соборно-правність*. В. Антонович писав наприкінці ХІХ ст.: "Засаднича риса в устрої Православної Церкви ... була в соборному характері цього устрою, в не признанні сліпого послушення ієрархам у справі віри, у відсутності централізації в самій ієрархії... Усі стани українського народу боротьбу за віру мають у засадах соборного устрою Церкви і в ній знаходять головну підтримку і невичерпну силу" [9, с. 2–3]. На думку А. Річинського, соборноправність стала зобов'язуючим місцевим звичаєм. У той же час, трактування цього терміна різне. Архієпископ УАПЦ К. Кротевич писав, що в широкому розумінні цього слова вона означає активну участь віруючих у справах церкви [10, с. 17]. В. Потієнко на Соборі УАПЦ 1921 р. пояснював соборноправність як участь усіх вірних у розв'язанні справ Церкви через своїх представників на соборах – парафіяльних, округових, єпархіальних та Всеукраїнському [11, с. 171]. Близьким до цього є визначення соборноправності як засади церковного устрою, як спільної участі членів православної церковної громади у вирішенні найважливіших справ за взаємною згодою на періодичних чи спеціально скликаних зборах, із наданням вищої влади в церкві соборам [12, с. 30]. Митрополит В. Липківський писав, що устрій церковного управління, де кожен християнин має право і повинен брати участь в управлінні Церкви і її розбудові, називається соборноправністю Церкви [13, с. 2]. Участь у соборах була не лише правом, а й обов'язком.

З принципом соборноправності пов'язані характерні риси українського православ'я – виборне начало у заміщенні всіх церковних посад та широка участь мирян у справах Церкви. Принцип виборності стосувався всіх церковних посад, включно з митрополитом. Обрання священиків і нижчих кліриків загальним голосом прихожан в Україні знайшло сприятливі умови для свого розвитку і зміцніло в народній свідомості. В містах існували церковні громади, які свого часу перетворилися в братства. Вони мали значний вплив на церковні справи: не лише обирали священнослужителів, а й мали у своєму розпорядженні церковне майно й прибутки. Із запровадженням Магдебурзького права усвідомлення права вибору священиків ще більше зросло. У селах священиків також обирали та спільно вирішували питання місцевого церковного життя. Обрання парафіяльних священиків зберігалось в Україні тривалий час. Н. Полонська-Василенко зазначала, що воно вийшло з практики лише в середині ХІХ ст. [14, с. 13].

Обранню підлягали також і представники нижчого духовного кліру – диякони, дячки, пономарі. Виборне начало було тісно пов'язане з участю світських осіб у церковному житті. З ХІІ ст. народ став

брати безпосередню участь у церковних справах, зокрема, разом із князями та духовенством – у виборах священно- і церковнослужителів, включно з єпископами, будувати церкви на власні кошти, наділяти їх майном, дбати про їх благоустрій.

Мирські особи брали участь у церковних соборах. Єпископ Г. Балабан говорив про неможливість прийняття жодного важливого рішення щодо життя й діяльності Церкви без спільної згоди всіх її членів, у тому числі й світського стану, наголошував на участі в соборах мирян не лише знатного походження, а й простого люду [15, с. 242]. Про роль світських осіб у житті Українській православної церкви говорить той факт, що у XVII ст. церковний собор через відсутність мирян самим же духовенством був оголошений неправомірним. Такої долі зазнав Київський православний собор 1629 р.

Таким чином, миряни брали участь у виборах церковної ієрархії, починаючи від священників і членів причету і закінчуючи обранням митрополита. О. Левицький зазначає, що миряни входили й до складу духовних судів, що свідчить про участь світського елемента у церковному управлінні.

Іншою важливою характерною рисою українського православ'я була його віротерпимість та відкритість до інших релігійних систем. Впливи інших церков, зокрема католицької, не сприймалися буквально, а обґрунтовувалися з посиланнями на Святе Письмо та твори отців Церкви. Відбувалося своєрідне "оправославлювання" католицьких впливів. Це вело до оригінального розуміння деяких канонів Церкви та нехарактерного виконання окремих таїнств. Йдеться, зокрема, про обливальне хрещення, що було поширене в Українській церкві та питання про час переміни Святих Дарів.

Православ'я за своїм змістом є універсальним, а за формою – національним, оскільки православні церкви різних народів мають свою богослужбову мову, притаманні лише їм обряди, молитви, свята, а також своєрідне виконання загальноприйнятих християнських обрядів. Православ'я в Україні відзначилося активним онаціональненням своїх обрядових форм, що найбільше мало прояв в обрядово-культурній сфері. Цю рису деякі науковці кваліфікують як одну з головних у характеристиці українського православ'я [8, с. 123].

У процесі формування самобутньої української обрядовості склалися такі її характерні риси: продуктивність, тобто прагнення не лише наслідувати чужі запозичення, а й розвивати свої власні; селективність, тобто відбір за власними критеріями елементів із загального досвіду; синтетичність – здатність на основі запозичень та власних елементів створювати нові обрядові форми; відкритість та національність [16, с. 116].

Існувало чимало церковних обрядів, які були характерні лише для української церковної традиції. Зокрема, А. Річинський поділяє

місцеві церковно-народні звичаї, залежно від впливу на них різних елементів, на три групи. *Першу* – становлять звичаї, яким притаманні сліди староукраїнського поганського світогляду. Як приклад, можна назвати збереження культу вогню та води в церковних обрядах. Запалення страсної свічки у Великий четвер та традиція нести з вогнем її додому, запалюючи в особливих випадках. Під час читання Євангелії та в головні моменти літургії свічки запалювалися поважними парафіянами [17, с. 484]. Також існувала традиція стояти перед вітварем із запаленими свічками по черзі, спочатку чоловіки, молодь, жінки та старі люди. Обряд освячення верби та внесення її до храму, де на ранній службі її роздавали людям, також належить до цієї групи, крім того, і звичай святити зілля, квіти на Зелені свята, Маковея, овочі та обжинкові вінки на Спаса. Особливий зміст вкладався в Різдвяні свята, свято Івана Купала та ін. Культ води виявлявся в окропленні кропилом, поставленні хрестів над джерелами.

Другу групу утворюють церковно-народні звичаї, які мають християнське походження. Це, зокрема читання Євангелії священником обличчям до народу, а не до вітваря. Священик міг також класти його на голови віруючим. Проповідь виголошувалася відразу після прочитання Євангелії, царські врата майже не зачинялися, а проскомідію правили на 5 проскурках (для прикладу в Московській церкві на 7 проскурках) [18, с. 77]. Обряд обнесення плащаниці навколо церкви в п'ятницю ввечері, а не в суботу на ранній службі.

В Українській церкві хрещення та хіротонію робили масово. Так, архієпископ Л. Баранович висвячував по 10 і більше священників на одній літургії [19, с. 37–40]. Українські ієрархи були переконані, що висвячення декількох пресвітерів та дияконів під час однієї служби є цілком правомірним. Хрещення в Україні проводили обливанням. Для прикладу, в Російській церкві хрестили шляхом занурення. З цього приводу виникла богословська суперечка, і в Московській державі перехрещували вихідців з України. В Українській церкві священник міг виголосити диякона. Деякі обряди, які раніше виконувалися священником, залишилися тепер тільки у відправі архієрейській (наприклад, умивання рук під час Херувимської пісні). Проте на українських землях священники додержувалися цього звичаю аж до XVI ст. [20, с. 367].

Церковні звичаї місцевого характеру створюють *третю* групу церковно-народних звичаїв. Так, у процесі формування Української православної церкви як самостійної організації, крім релігійних свят, які прийшли з Візантійської церкви, з'являються чимало власних, притаманних лише їй. В Україні святкують свята, які в інших церквах не вважаються за великі або ж їх взагалі немає. Зокрема, святкується перенесення мощей святого Миколи до м. Барі 9 (22) травня. У грецькій церкві його не святкують. До великих свят належить Покрова 1 (14) жовтня (для прикладу в Константинопольській та Москов-

ській церквах її відзначають як звичайне свято, а в Грузинській церкві цього свята взагалі немає). До шанованих свят належать перенесення мощей Бориса і Гліба 24 (6) серпня, "Юр'ів день", дні пам'яті князя Володимира 15 (28) липня, Леонтія Ростовського, Михайла Чернігівського 20 (3) жовтня, Андрія Юродивого, освячення Десятинної церкви в Києві, Івана Головосіки, вшанування пам'яті віленських мучеників Антонія, Івана та Євстафія. В Українській церкві особливо шанували богородичні свята, зокрема, Благовіщення (7 квітня). Були місцеві свята преподобного Йова Почаївського, преподобних Антонія й Феодосія.

Поряд з існуванням українських православних свят та святих відбувалося формування самобутніх церковних служб та оригінальних молитов. Так, звільняюча молитва преподобного Феодосія Печерського, молитва патріарха Філофея у вечірню п'ятидесятниці, молитва Іларіона, митрополита Київського, молитва баби-повитухи. Існували особливості служби на Михайла – патрона України (спів "Блажен муж" і читання Євангелії під час вечірньої служби). В українських Требниках зафіксовано чини освячення миру, навернення еретиків, які були взяті зі стародавніх рукописів. Требник, виданий у 1606 р. Г. Балабано, підтверджував їх чинну практику.

В Українській церкві протягом Великого посту щоп'ятниці відправляли спеціальну службу, під час якої читалися Євангелія. Називалися ці служби Пасії. Під час святкування Воздвиження Чесного Животворчого Хреста священники тричі підносили хрест, у Російській церкві його клали на аналой [21, с. 19–20].

До місцевих особливостей належить звичай давати два християнських імені та одне мирське, похорон правити обов'язково до заходу сонця. Характерним був обряд уцерковлення, який проводили через 10 (8) днів після народження дитини. Православна церква в Україні мала свої погляди на таїнство шлюбу, тут існувала традиція рівності чоловіка й жінки, зокрема, вона виявлялася в присязі молодих на вінчанні.

Саме в Україні виникли чини на освячення та благословення церковного одягу. Так, у Требнику Петра Могили серед 126 чинів 37 були новими, їх не було ні в грецьких, ні в слов'янських требниках, а з нових – 20 не було й у римських. Це пояснюють тим, що вони сформовані в Київській митрополії і взяті П. Могилою або зі старих рукописів, або із сучасної йому практики.

Мала свої особливості й іконографія. Головними ознаками та особливостями київських ікон були тривимірність, пряма перспектива, теплий колорит, тонка згармонізованість барв, їх тональні переходи, наближення ликів святих до рис місцевого населення [22, с. 34].

Особливого значення набула церковна проповідь. У церкві існувала спеціальна посада "казнодія", тобто проповідника. Проповідь, таким чином, перетворилася на важливу частину богослужіння (для

прикладу слід зазначити, що в Російській церкві до 1686 р. казання проповідей вважалося розсадником різноманітних ересей). Проповідь виголошувалася мовою, близькою народу.

Набула самобутніх форм і церковна архітектура. Візантійський архітектурний стиль зазнав на Русі змін. Особливістю храмобудування в Україні була багатокупольність церков. На Русі храми вінчали невеликими загостреними до верху полум'яноподібними куполами, які містилися на видовженій круглій "шиї". У XVII ст. для українських храмів характерні настінні монументальні розписи. Дослідники виокремлюють однакові горизонтальні й вертикальні ритми у класичних українських культових спорудах незалежно від того, до якого стилю вони належать, і незалежно чи вони знаходяться у міській, чи сільській місцевості. Перевага цих ритмів дає підстави говорити про їх вирішальність у рисах української церковної архітектури [23, с. 43]. На самобутності української культурної традиції у церковній архітектурі наголосив і дослідник дерев'яної монументальної архітектури народів Східної Європи Д. Бакстон.

Мандрівники, що відвідували Україну, відзначали дивовижну красу українського церковного співу. Оригінальний "київський напів", який увійшов в основу українського церковного співу, розвивався під впливом візантійського та інших церковних наспівів. Найголовнішим осередком його розвитку була Києво-Печерська лавра. Головні мелодії "київського напіву" становили базу партерного співу. Манера дзвонити в дзвони також була особливою. В Україні качали самі дзвони, а в Росії качали лише язика, б'ючи ними по краях дзвону.

Українська церква мала свою богословську традицію. Яскраві представники Київської богословської школи – С. Косів, Л. Баранович, Ф. Сафонович, С. Полоцький, С. Медведєв. Між ними та московськими богословами свого часу розгорнулася богословська суперечка про час переміни Святих Дарів. Київські богослови відстоювали власне розуміння, зокрема, що "пересуществлення" відбувається в час промовляння слів Христових "Прийміть, споживайте". Московські – були переконані, що таїнство відбувається закликанням Святого Духу через молитву ієреєві [19, с. 195–196].

До характерних рис Української церкви відносять її незалежність від світської державної влади. Зокрема, в Україні не прижився ні візантійський "цезарпапізм", ні європейський "папоцентризм". Таких грубих втручань у справи Церкви, які були характерні для Візантійської та Російської церков, тут, починаючи з XV ст., крім періоду "подання", не було. Українському православ'ю притаманні гуманізм та шанобливе ставлення до духовенства. Ще за княжих часів Церква опікувалася так званими "церковними людьми" (старцями, сиротами, каліками). Для них будувалися спеціальні шпиталі, які існували до 1768 р., коли їх ліквідовано спеціальним царським указом.

Висновки. Самобутні риси, які сформувалися у найрізноманітніших сферах церковного життя, дають підстави розглядати українське православ'я як культурно-історичний феномен. Для нього характерні такі особливі ознаки: соборноправність, демократизм, відкритість, віротерпимість, близькість до європейських традицій, гуманізм. Значного впливу етнічних факторів зазнала й обрядово-культува сфера, сформувалася ціла система церковно-народних звичаїв, обрядів та свят. Національна специфіка позначилася також на церковній архітектурі, іконописі, співі, одязі священнослужителів. Усі ці особливості вирізняють Українську церкву серед інших православних церков. Однак з підпорядкуванням Київської митрополії Московському патріарху та обмеженням її автономного статусу розпочався процес уніфікації українського та російського православ'я. З розгортанням демократичних процесів у сучасному українському суспільстві питання відродження Української церкви набуло нової актуальності, а самобутні риси українського православ'я стали ідеологічним підґрунтям для боротьби за автокефалію Української православної церкви та відродження її національної церковної самобутності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Колодний А. М.* Українське православ'я: особливості, стан, проблеми. Унт-ські наук. записки. 2009. № 3 (31). С. 405–413.
2. *Шуба О. В.* Православ'я і традиції національної культури. К. : Знання, 1989. 192 с.
3. *Саган О. Н.* Українське православ'я – самобутнє явище християнського світу. Укр. богослов. 1999. № 1. С. 122–144.
4. *Ігнатуша О. М.* Історичний поступ українського православ'я: пошук нової парадигми. Наук. праці істор. ф-ту Запорізь. держ. ун-ту. 2001. Вип. XIII. С. 40–65.
5. *Надтока Г. М.* Православна церква і процес українського національного відродження 1900–1917 рр. К., 1996. 110 с.
6. *Яртись А. В.* Українське православ'я як етнонаціональний феномен: рух за створення єдиної помісної православної церкви. Соціогуманітарні проблеми людини. 2013. № 7. С. 84–94.
7. *Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика.* К. : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
8. *Саган О. Н.* Національні прояви православ'я: український аспект. К. : Світ Знань, 2001. 324 с.
9. *Архив Юго-Западной России.* К., 1871. Ч. I. Т. IV. 747 с.
10. *Кротевич К.,* архієпископ. До ідеології УАПЦ. Церква й Життя. 1928. Ч. 1(6). С. 14–24.
11. *Мартирологія Українських Церков :* у 4-х т. Торонто ; Балтимор, 1987. Т. 1. 1207 с.
12. *Лотоцький О.* Автокефалія. К., 1999. Т.1. 203 с.
13. *Липківський В.* Соборноправність православної церкви. Київ : вид. Кирило-Методієв. Брацтва, 1918. 15 с.

14. Полонська-Василенко Н. Українська православна церква до 1917 р. Церква і релігія в Україні – 50 літ після Жовтневої революції (1917–1967). Мюнхен, 1984. С. 3–27.
15. Мальшевський І. І. Западня Русь в боротьбі за веру й народність. СПб., 1898. Ч. 1–2. 386 с.
16. Великий А. Г. Українське християнство. Б/м, 1990. 135 с.
17. Чалий М. Очерки народной жизни (1862 г.). Киев. Старина. 1897. № 6 (Т. LVII). С. 484–512.
18. Огієнко І. І. Українська Церква: Нариси з історії Української православної церкви : у 2-х т. К. : Україна, 1993. Т. 1–2. 284 с.
19. Архив Юго-Западной России. К., 1872. Ч. I. Т. V. 488 с.
20. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості ; упоряд. А. Колодний, О. Саган. Тернопіль, 2002. 448 с.
21. Митрополит Іларіон. Обряди і звичаї православної Церкви. Віра і культура. 1957. № 4. С. 19–20.
22. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX ст. К. : Либідь, 1996. 236 с.
23. Жук Р. Ритмічні особливості української церковної архітектури. Пам'ятки України. 1991. № 4. С. 38–57.

Стаття надійшла до редакції 15.03.2017.

Krasilnikova O. Orthodoxy in Ukraine: specific traits and features.

Background. With the proclamation of independence of Ukraine, study of the phenomenon of the Ukrainian Orthodoxy has become more relevant. However, the question of historical sources and specific manifestations of Ukrainian Orthodoxy needs further study.

The ***aim*** of the article is to determine the characteristics of Ukrainian Orthodoxy in historical context.

Materials and methods. A number of general and specific methods of scientific knowledge, including problem-chronological, comparative historical and systemic structural methods have been used to study the features of Ukrainian Orthodoxy.

Results. In the process of the historical development the Orthodox Church in Ukraine has undergone considerable influence of ethnic factors. This is reflected in the ritual area, the system of church holidays, shaping its theological tradition, language, church singing, architecture, iconography, priests clothes. This allows us to talk about the formation of the special features of Ukrainian orthodoxy. The characteristic features of Ukrainian Orthodoxy are sobornost (unity), democracy, tolerance, performance, national character of ceremonial and religious sphere.

Conclusion. The features that have been formed in various areas of church life, give reason to consider the Ukrainian Orthodoxy as a cultural and historical phenomenon. After the submission of the Kyiv Metropolis to Moscow Patriarchate and limiting its autonomous status the absorption of traditions and rituals which was a typical for Ukrainian church happened. Distinctive features of the Ukrainian Orthodoxy served as an ideological justification and basis for the deployment of the struggle for autocephalous Orthodox Church in Ukraine and the revival of national religious traditions.

Keywords: Ukrainian Orthodoxy, Ukrainian church, ecclesial identity, sobornost.

REFERENCES

1. Kolodnyj A. M. Ukrai'ns'ke pravoslav'ja: osoblyvosti, stan, problemy. Unt-s'ki nauk. zapysky. 2009. № 3 (31). S. 405–413.

2. *Shuba O. V.* Pravoslav'ja i tradycii' nacional'noi' kul'tury. K. : Znannja, 1989. 192 s.
3. *Sagan O. N.* Ukraïns'ke pravoslav'ja – samobutnje javyshhe hrystyjans'kogo svitu. Ukr. bogoslov. 1999. № 1. S. 122–144.
4. *Ignatusha O. M.* Istorychnyj postup ukrai'ns'kogo pravoslav'ja: poshuk novoi' paradymy. Nauk. praci istor. f-tu Zaporiz'. derzh. un-tu. 2001. Vyp. XIII. S. 40–65.
5. *Nadtoka G. M.* Pravoslavna cerkva i proces ukrai'ns'kogo nacional'nogo vidrozhennja 1900–1917 rr. K., 1996. 110 s.
6. *Jartys' A. V.* Ukraïns'ke pravoslav'ja jak etnonacional'nyj fenomen: ruh za stvorennya jedynoi' pomisnoi' pravoslavnoi' cerkvy. Sociogumanitarni problemy ljudy. 2013. № 7. S. 84–94.
7. *Religijeznavchij slovnyk / za red. A. Kolodnogo i B. Lobovyka.* K. : Chetverta hvylja, 1996. 392 s.
8. *Sagan O. N.* Nacional'ni projavny pravoslav'ja: ukrai'ns'kyj aspekt. K. : Svit Znan', 2001. 324 s.
9. *Arhiv Jugo-Zapadnoj Rossyy.* K., 1871. Ch. I. T. IV. 747 s.
10. *Krotevych K.,* arhijepyskop. Do ideologii' UAPC. Cerkva j Zhyttja. 1928. Ch. 1(6). S. 14–24.
11. *Martyrologija* Ukraïns'kyh Cerkov : u 4-h t. Toronto ; Baltymor, 1987. T. 1. 1207 s.
12. *Lotoc'kyj O.* Avtokefalija. K., 1999. T.1. 203 s.
13. *Lypkivs'kyj V.* Sobornopravnist' pravoslavnoi' cerkvy. Kyi'v : vyd. Kyrylo-Methodijev. Bractva, 1918. 15 s.
14. *Polons'ka-Vasylenko N.* Ukraïns'ka pravoslavna cerkva do 1917 r. Cerkva i religija v Ukraïni □ 50 lit pislja Zhovtnevoi' revoljucii' (1917–1967). Mjunhen, 1984. S. 3–27.
15. *Malyshevs'kij I. I.* Zapadnja Rus' v bor'be za veru j narodnost'. SPb., 1898. Ch. 1–2. 386 s.
16. *Velykyj A. G.* Ukraïns'ke hrystyjanstvo. B/m, 1990. 135 s.
17. *Chalij M.* Ocherki narodnoj zhizni (1862 g.). Kiev. Starina. 1897. № 6 (T. LVII). S. 484–512.
18. *Ogijenko I. I.* Ukraïns'ka Cerkva: Narysy z istorii' Ukraïns'koi' pravoslavnoi' cerkvy : u 2-h t. K. : Ukraïna, 1993. T. 1–2. 284 s.
19. *Arhiv Jugo-Zapadnoj Rossii.* K., 1872. Ch. I. T.V. 488 s.
20. *Richyns'kyj A.* Problemy ukrai'ns'koi' religijnoi' svidomosti ; uporjad. A. Kolodnyj, O. Sagan. Ternopil', 2002. 448 s.
21. *Mytropolyt Ilarion.* Obrjady i zvychai' pravoslavnoi' Cerkvy. Vira i kul'tura. 1957. № 4. S. 19–20.
22. *Stepovyk D.* Istorija ukrai'ns'koi' ikony X–XX st. K. : Lybid', 1996. 236 s.
23. *Zhuk R.* Rytmichni osoblyvosti ukrai'ns'koi' cerkovnoi' arhitektury. Pam'jatky Ukraïny. 1991. № 4. S. 38–57.

УДК 27-877.2

СІДОРІНА Євгенія, к. філос. н., викладач Торговельно-економічного коледжу
Київського національного торговельно-економічного
університету

ІСИХАСТСЬКА ПРАКТИКА ДУХОВНОГО СХОДЖЕННЯ ЯК НОВА АНТРОПОЛОГІЧНА СТРАТЕГІЯ

Висвітлено антропологічні перспективи філософського осмислення ісихастської практики. Відзначено, що ісихастська практика є практикою антропологічною, де основна увага сконцентрована на цілісному осмисленні людини як у її теперішньому стані, так і в тому, якого їй це тільки необхідно досягти.

Ключові слова: антропологічна стратегія, синергія, антропологія, аскетизм, ісихазм.

Сидорина Е. Исихастская практика духовного восхождения как новая антропологическая стратегия. Освящены антропологические перспективы философского осмысления исихастской практики. Отмечено, что исихастская практика является практикой антропологической, где основное внимание сконцентрировано на целостном осмыслении человека как в его нынешнем состоянии, так и в том, которого ему еще только необходимо достичь.

Ключевые слова: антропологическая стратегия, синергия, антропология, аскетизм, исихазм.

Постановка проблеми. У філософії присутня внутрішня динаміка розвитку, яка обумовлює взаємозв'язок її складових частин: антропології, гносеології, онтології тощо. Історія філософії, торкаючись певного теоретичного феномену, не лише висвітлює якусь одну його частину, а здатна відтворити останній в усій його цілісності. У сучасній філософії зростає інтерес до пошуку шляхів побудови нового образу людини. Адже він надасть методологічну відповідь на питання про призначення й обов'язок людини, допоможе переосмислити її місце в світі. Такі пошуки неможливі без звернення до досвіду, який пропонує нам історія філософії, де відкриття давнини надають нового стимулу філософській думці сучасності. Проте деякі здобутки минулого досі не отримали належного філософського осмислення, а положення, якими переважно нехтували дослідники, дійсно допомагають визначити нові перспективи для філософської антропології, хоча насправді торкаються всіх аспектів філософського пошуку. Це стосується, передусім, ісихастської спадщини, що надзвичайно багата на антропологічні настанови. Вже починаючи з IV ст.,

християнські подвижники віднаходять шлях духовного подвигу та аскези. Ними напрацьовується власний специфічний досвід, вибудовуються певні методи його інтерпретації та перевірки і поступово створюється ісихастська антропологічна стратегія. Саме в ісихазмі будується "енергійний образ" людини, де остання більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Перспектива індивідуального зростання полягає в синергійному об'єднанні своїх та Божественних енергій, що передбачає вихід людини за межі поцейбічного існування та покладання себе в онтологічній перспективі. Ця стаття присвячена дослідженню перспектив, які відкриваються під час філософського осмислення духовного сходження людини в ісихазмі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На ісихастську практику, з метою залучення її філософського потенціалу, звертали увагу як православні, так і католицькі дослідники, відрізняючись способами рецепції. Відчуття антропологічного потенціалу середньовічного ісихазму обумовило інтерес до його філософського осмислення в російській філософії ХХ ст. Цією проблемою займалися такі філософи, як: С. Булгаков, В. Ерн, О. Лосєв, П. Флоренський та ін. Нині дослідники все активніше наголошують на необхідності повернення до поставлених у минулому питань. Саме через важливість та необхідність звернення до ісихазму у 2005 р. створено Інститут синергійної антропології на чолі з С. Хоружим, де дослідники (П. Сержантов, С. Авенасов, О. Генісаретський та ін.) займаються проблемами антропології ісихазму [1]. На цьому шляху знаходиться й вітчизняна філософія, що підтверджують дослідження Н. Жиртуєвої, Г. Нені, Ю. Чорноморця, Г. Христокіна [2–5]. На необхідності антропології як мета-антропології, де людина виходить у новий онтологічний простір, наголошують представники різних християнських конфесій, серед яких такі філософи: І. Мейендорф, У. фон Бальтазар, Ю. Громико [6–8] та ін.

Метою статті є дослідження ісихастського досвіду духовного сходження та його антропологічного потенціалу.

Матеріали та методи. Під час розробки основних положень роботи використано методи індукції та дедукції, аналізу і синтезу, історико-філософський, компаративний та герменевтичний.

Результати дослідження. Назва містичної практики православних ченців – "ісихазм" – походить від грецького слова "ісихія", що може перекладатися як спокій, мовчання, відстороненість. Це особлива містико-аскетична практика православного подвижництва, що включає два елементи – увагу та безупинну молитву. Головною метою цієї практики є Богопізнання та обожнення людини, яке відбувається через поступове очищення її від пристрастей та сходження "духовною лествицею" до Бога.

Засновником ісихазму досить часто вважають св. Григорія Паламу (XIV ст.). Як пише І. Мейендорф, особливо така позиція

характерна для західних дослідників, адже довгий час термін "ісихаст" використовувався ними лише у зв'язку з дебатами XIV ст. для позначення позиції Григорія Палами [6]. Проте останній у суперечці з представниками теологічного раціоналізму радше систематизував та обґрунтував практику, яка існувала ще задовго до нього. Засновниками ж цієї духовної традиції були єгипетські та синайські аскети IV–VII ст. Вивчення їх спадщини доводить, що засадничі елементи ісихастської практики були відомі ще задовго до XIV ст. та сформувалися приблизно в V–VIII ст. А сам термін "ісихія" вже в IV ст. входить в лексикон християнської містики для позначення стану спокою і внутрішнього мовчання, що досягалися монахом під час молитви. На це неоднозначне розуміння терміна "ісихазм" звертає увагу дослідник візантійської літературної спадщини С. Аверинцев, який зазначає, що це поняття містить два аспекти. У більш широкому сенсі це етико-аскетичне вчення про шлях людини до єднання з Богом через "очищення серця" сльозами і зосередження свідомості в самій собі, а у більш вузькому – під ісихазмом розуміється саме вчення, розроблене Григорієм Паламою [9].

Насправді, історія становлення ісихастської традиції починається разом з історією християнського чернецтва. Її творцями були християнські ченці, справжні подвижники, які через сувору аскезу і безперестанну молитву досягали духовного сходження і спілкування з Богом. Спочатку пустельники зустрічалися в єгипетських пустелях, але вже в III–IV ст. стає відомо про ченців з Синайського півострову, Сирії, Антіохії та інших місць Сходу. Вже на цьому етапі можна спостерігати виявлення основних рис, притаманних ісихастській практиці. Засновники ісихастської традиції, відобразили в своїх працях мету чернечого шляху, яка полягає в містичному єднанні-спілкуванні з Богом. Їхнє вчення перейняли і вдосконалювали візантійські подвижники. Найбільший внесок у формування візантійської традиції ісихазму зробили Ісаак Сирін (помер у кінці VII ст.), Іоанн Лествичник (бл. 570–649 рр.), Симеон Новий Богослов (помер у 1022 р.), Григорій Синаїт (1260–1340-ті рр.). Як засвідчує С. Хоружий, вже на першому етапі була відома загальна схема духовної практики – шлях, який проходить людина від очищення своєї душі і боротьби з пристрастями до містичного споглядання Бога. Головним стрижнем духовної практики стало вчення про молитву, через яку розкривався діалогічний тип зв'язку між Богом та людиною [10]. Метою ж аскетичної практики визначається обожнення, теозис, під час якого відбувається поєднання людських та Божественної енергій. Однією з ознак обожнення стає подолання аскетами смерті, що усвідомлюється як наслідок гріхопадіння, а не як природний елемент життя людини. Остання досягається по аналогії з променем, у якого є початок, але немає кінця.

На другому етапі відбулася систематизація та поглиблення отриманого досвіду. Обґрунтовується участь тіла в процесі обожнення,

яке повинно стосуватися всієї людини в цілому, а не лише якогось її певного аспекту. Також осмислюється можливість участі в процесі обоження не лише чернецтва, а й людей, які залишаються в миру.

До XIV ст. ісихазм не отримав систематичного викладення і в працях святих отців розвивалися лише окремі його аспекти. Григорій Палама звів усі аспекти вчення в струнку систему. Приводом для цього стали так звані ісихастські дебати, що проводилися у Візантії, починаючи з 30-х років XIV ст., між Григорієм Паламою (захисником ісихастської практики) та Варламом Калабрійським (спростовувачем теорії та практики ісихастів). Співторкався питань природи Божественного світла, яке споглядали ісихасти. Результатом цих суперечок стало прийняття великим Собором у Константинополі в 1351 р. положень ісихазму.

Проте ще в VI–VII ст. св. Іоанном Лествичником запропонована відповідна практика, що нагадувала поступове, ніби по сходинах сходження людини до Бога. Саме тому твір, в якому запропоновано цю практику, отримав назву "Лествиця". Цей твір складається з 30 глав, кожна з яких присвячена окремій сходинці, по якій потрібно піднятися людині, щоб досягти справжнього Богоспівкування.

Після появи цього твору ісихасти часто використовували спосіб відображення духовного сходження на прикладі поступового підняття людини ніби по "драбині" до Бога. І хоча кількість сходінок не мала принципового значення, саме уявлення про Божественне сходження, як про драбину, піднімаючись на кожен сходінок якої людина мусить побороти свої пристрасті та змінити себе, набуває особливого значення в містичній практиці ісихастів. Подвижник, усвідомивши мету свого життя в поєднанні з Богом, розуміє, що від всього іншого йому необхідно відмовитися. Добрим помічником у цій справі можуть виступати і тілесні вправи. Ісаак Сирін, наприклад, особливу увагу приділяє саме останнім. Він вважає, що без тілесної практики, буде неможливо і духовна: "Телесное делание предшествует душевному... Кто не приобрел телесного делания, тот не может иметь и душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос от пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишен и духовных дарований" (рос.) [11, с. 120]. Проте тілесні вправи втрачають будь-який сенс, якщо вони не продовжуються вправами духовними: "Телесное служение (pulhana d-pagra), сопровождающееся праздностью мышления, бывает тщетно и бесполезно... Постоянное ограничение надежды, которое свойственно только внешнему служению, принадлежит незрелому и фарисейскому образу мысли тех, кто гордится своими постами, своими десятинами и продолжительностью молитв своих, по слову Господа нашего, тогда как внутри нет у них помысла знания или правильной мысли о Боге..." (рос.) [11, с. 122]. І основну увагу слід приділяти саме внутрішньому зосередженню, адже справж-

ній ісихаст повинен весь час оберігати себе від стороннього відволікання і перебувати в безперестанній молитві. За словами Іоанна Лествичника, безмолв'я стає можливим у результаті відкладання всіх розмірковувань, що не стосуються справи спасіння, та відмови від будь-яких, навіть найважливіших, справ із зовнішнім світом [12, с. 426]. Таким чином, в основу процесу сходження покладено поєднання уваги та молитви. Перша допомагає зберегти той рівень сходження, якого подвижник уже досяг, а друга – піднятися на більш високу сходинку.

Особливого значення аскети надають практиці молитви. Адже саме молитва допомагає людині відчувати "іманентність трансцендентного", тобто присутність Бога у цьому світі. Під час справжньої молитви людина стоїть перед Богом, дійсно спілкується з Ним лицем до лица [12, с. 413]. Це головна і сумарна характеристика молитви як відносин між особистостями. Звернення, бесіда, діалог – самі загальноприйняті імена молитви в ісихастській літературі. Але це спілкування особливого, унікального характеру. Звертання людини до Бога передбачає, що Бог може відповісти людині на її звернення. При цьому спілкуванні Бог звертається до самої людини і звертається з любов'ю, тобто під час молитви Бог ніби Весь зосереджується саме на цій людині, і для людини, так само, не повинно існувати ніякого зовнішнього світу, нікого, крім Бога. Тільки за таких умов і стає можливим спілкування Бога і людини. Проте цей діалог абсолютно відмінний від усього, що можна собі уявити, адже співрозмовників його неможливо порівняти, оскільки Бог набагато перевищує людину, а кінцевим результатом цього діалогу є обожнення одного з "співрозмовників".

Для Ісаака Сиріна молитва, що усвідомлюється ним як бесіда розуму з Богом, є найвищою справою подвижника, з якою не можна порівняти будь-яку іншу справу: "Ничто так не угодно Богу и не досточестно в очах ангелов, ничто так не смиряет сатану и не страшно для демонов, ничто так не заставляет трепетать грех и не возвращает знание, ничто так не приводит к состраданию, не смывает грех, не помогает человеку приобрести смирение, не умудряет сердце, не подает утешение и не собирает ум, как постоянная молитва отшельника, преклоняющего колена к земле. Это гавань покаяния, в которую все собрание умиленных помыслов собрано со слезами, ибо это сокровищница силы, омовение сердца, путь чистоты, дорога откровений, лестница ума. Такая молитва делает ум подобным Богу, уподобляет его движения тем, что свойственны будущему веку. Она возмещает долг продолжительного небрежения в краткий срок. Она вмещает в себя различные и многообразные делания" (рос.) [13, с. 146]. Під час такої дійсної молитви думки людини, що постійно знаходяться в певному розсіянні, збираються в єдину думку, що прагне Бога і Його призиває. В молитві відбувається зустріч людини з Богом. Саме тому найбільші духовні прозріння відбувалися в аскетів під час молитви.

Адже досконала молитва підіймає людину до Бога. Такою досконалою молитвою, якою моляться людина на вищих щаблях свого сходження, є безмовна молитва. Однак те, що молитва "безмовна" не означає просту відсутність певних звуків, це наповнене мовчання, яке і робить людину готовою до виконання свого призначення, до *спів*-творчості з Богом. І саме в цьому мовчанні відбувається справжнє богоспілкування, відчувається близькість Бога та людини. Таку молитву можна називати по-різному, але здебільшого її називають чистою. Ісаак Сирін стверджує, що всі роди і види молитви, якими люди можуть молитися Богу, завершуються чистою молитвою, за межею якої все молитовне припиняється і настає споглядання, під час якого вже не молитвою моляться людський розум [13]. Це є невимовлена молитва, що перевищує будь-які людські поняття та спроби її пояснення. Ця молитва не промовляється людиною, а виходить з неї від повноти і незбагнено відсилає до Бога. Це стан, в якому людина підіймається до полум'яної невимовної молитви, що, перевершуючи кожне людське поняття, вимовляється не звуком голосу, виливається з людини нестримно і невимовно, ніби з джерела, та відсилає її прямо до Господа [14]. Це молитва, але одночасно з цим вже не можна називати такою станом молитвою.

Чиста молитва – це молитва, звернення до Бога, однак воно радикально змінює свій характер. Молитва перестає розгортатися в часі. Все, з усім своїм змістом, предстоїть перед Богом в єдину мить, синхронно. Тобто тут вже відсутнє проголошення слів. Людина залишається безмовною не тільки вустами, а й розумом. Проте це не спустошеність свідомості, не відмова від будь-якого змісту, а навпаки наповненість, повнота. Досягнувши сходження, людина постає перед Богом як списана книга, безмовно, але утримуючи в собі всі слова. В словах же, що подумки звернені до Бога (класичний приклад містичної діалектики) – все зібрання долі та свідомості людини, не знищене, не відкинуте, а благодатно перетворене Його поглядом [15]. Отже, шлях що проходить людина можна розглядати як певну послідовність ступенів молитви, а, отже, і глибини спілкування людини з Богом та зміни людини під час цього спілкування. Адже вся духовна практика є не що інше як розв'язання цього діалогу, його підтримання, заглиблення та входження за допомогою нього в онтологічний горизонт особистісного буття-спілкування. Тут відбувається поступова трансформація внутрішнього мовлення, що супроводжує сходження по сходинках духовної практики і реалізується в мовчанні розуму.

За І. Євлампієвим, головним завданням ісихазму є не стільки констатація теперішнього стану людини або зображення теперішнього зв'язку Бога та людини, скільки висунення низки вимог до людини, відповідно до яких остання повинна здійснити радикальне перетворення свого буття [16]. Та шлях до цього перетворення доволі складний. Тут дослідник виокремлює три основні етапи.

На *першому* – людина повинна зрозуміти, що теперішній її стан – це стан недосконалий, що вона перебуває на найнижчому щаблі свого розвитку. Потрібно осягнути, що для подолання цього стану важливим є констатація та прийняття власної недосконалості та недосконалості світу після гріхопадіння. Людина повинна забажати відмовитися від такого існування заради істинної мети свого життя. Саме для цього була розвинута духовна практика чернецтва, де людина відмежується від будь-яких контактів із зовнішнім світом, для того щоб налаштуватися на світ Божественного. Як пише І. Євламπίєв, "человек должен уйти в себя, разорвать всю систему привычных взаимосвязей с миром и, преодолев господство над собой мировой необходимости, в своем одиночестве, через духовную концентрацию, добиться выявления в себе своей сопричастности божественным энергиям. Душа человека, замкнувшегося в себе, ушедшего от мира в одиночество и молчание, должна стать сферой наиболее полного раскрытия, явления в земном мире божественных энергий во всей их мощи" (рос.) [16, с. 82].

Таке розкриття божественних енергій у душі людини і є *другим* етапом ісихастського шляху до Бога, на якому відбувається поступове перетворення людини на особистість. Адже остання вже не може залишатися колишньою після того, як досягне Божественного. Таке духовне зусилля завершується вищим становленням людини, де вона перевершує свій протиприродний стан і повертається в світ оновленою: "Если раньше человек был подчинен миру, заключен в оковы мировой необходимости, занимал чисто пассивную, "страдательную" позицию, то теперь он осознает всю глубину своей свободы от мира, свое онтологическое "превосходство" над миром и, что самое главное, свою способность творчески преобразить мир в соответствии с замыслом божественного совершенства, к которому он теперь твердо и окончательно причастен" (рос.) [16, с. 82].

Третя, завершальна стадія обожнення, за словами І. Євлампієва, полягає в творчому перетворенні оточуючого світу. Адже людина, навіть досягнувши Богоспількування, не може залишатися осторонь від цього світу. Визнаючи недосконалість та невідповідність останнього замислам Творця, людина прагне здійснити Божественний задум власними силами. Перетворення себе, своєї душі, призводить зрештою до перетворення і самого світу відповідно до Божественної волі. Саме здатність до *спів*-творчості з Богом є привілеєм людини. Бог-Творець створив людину за своїм образом і подобою, саме тому остання повинна бути творцем. В образі Божому в людину закладено устремління до Нього, до зростання, до вічності. В сутності людини сформовано ті риси, які надають їй спорідненість з Творцем, тобто її творчі можливості. На відміну від янголів, призначення людини можна побачити саме у Божественній *спів*-діяльності. Адже творчість є спільною дією людини з Богом, теургією, що є продовженням Божої справи. Саме тому, що в людині закладено образ Божий, вона має свободу волі

та здатна творити. Відкриваючи в собі цю здатність, людина долучається до Божественної творчості світу, який Творець постійно підтримує в існуванні своїми енергіями. Проте і становлення особистості є так само результатом творчих перетворень у душі людини. Перетворення себе відповідно до Божественного, тобто творчості, і є основним завданням ісихастської практики. Людина досягається ісихастами не завершеною істотою, яка створена такою раз і назавжди та не потребує жодних змін, а, навпаки, істотою "відпавшою" від першопочаткового замислу, такою що ще тільки має потребу у власному становленні, тобто відкритою до перетворень. Така незавершеність людини вимагає від неї постійних внутрішніх зусиль, спрямованих на набуття повноти і цілісності в Богу. У сучасному філософському дискурсі таке ісихастське розуміння незамкненості людини в її спрямуванні до онтологічного горизонту дає можливість віднести цю практику до однієї з трьох стратегій антропологічної границі, які виділяє С. Хоружий [17]. Такий погляд на ісихазм під новим кутом сприяє загостренню інтересу до цієї містико-аскетичної практики. Розробляючи вчення про три топоси антропологічної границі, дослідник знаходить для ісихазму належне місце, що відповідає меті та завданням ісихастської практики. Зіставлення аскетичної практики ісихазму з іншими видами антропологічної границі свідчить про переваги цього вчення, що полягають в онтологічному перетворенні людини.

Висновки. Починаючи з IV ст., в єгипетських пустелях з'являються перші відлюдники, які починають формувати основні риси ісихастського вчення. Поступово це вчення вибудовується в струнку систему. Відповідно до нього головне призначення людини в цьому житті полягає в сходженні по сходинках духовної практики до поєднання-діалогу з Богом, обоженні. Це сходження складається з декількох етапів і завершується досягненням безмовної (чистої) молитви, яка є передумовою останньої сходинки – обоження або постійного перебування в поєднанні-діалозі з Богом. Спроби філософського осягнення антропологічного вчення ісихазму приводять до розуміння реалізації кінцевої мети людини у вигляді творчості, де остання перетворює себе відповідно до Божого задуму, зростаючи у Божу подобу. Саме таке викладення ісихазму філософською мовою дає змогу зрозуміти, що знахідки цього вчення ще не були достатньою мірою оцінені філософами і є навіть більш глибокими та актуальними, ніж деякі сучасні філософські дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Фонарь* Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / за ред. С. С. Хоружего. М. : Прогресс-Традиция, 2010. 960 с.

2. *Жиртуева Н. С.* Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и Крыма. *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 843–852.
3. *Неня Г. О.* Містичний шлях у парадигмі сучасного символізму. *Мультиверсум : філос. альманах : зб. наук. пр. К., 2004. Вип. 41. С. 144–155.*
4. *Чорноморець Ю. П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Київ : Дух і літера, 2010. 568 с. Серія "Діалог традицій" (спільний проект видавництва "Дух і літера").
5. *Христокін Г. В.* Методологія теології грецької патристики. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. Вип. 12. С. 131–135.
6. *Мейендорф И.* Житие и учение св. Григория Паламы. М., 2005. 444 с.
7. *Бальтазар Ганс Урс фон, кардинал.* Теологика. Т. 1. Истина мира. М. : ББИ, 2013. 326 с.
8. *Антропологические матрицы XX века.* Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. Концепция изд., общ. ред. А. И. Олексенко. М. : Прогресс-Традиция, 2007. 666 с.
9. *Аверинцев С. С.* Софія-Логос. Словник. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 1999. 494 с.
10. *Хоружий С. С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека : сб. статей. М., 2000. 346 с.
11. *Илларион (Алфеев).* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М. : Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 1998. 305 с.
12. *Иоанн Лествичник.* Лествица, возводящая на небо. М. : Артос-Медиа, 2009. 671с.
13. *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 848 с.
14. *Иоанн Кассиан Римлянин.* О молитве / Добротолюбие в 5-ти т. М. : Артос-Медиа, 2008. Т. 2. 940с.
15. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М. : Гуманитар. л-ра, 1998. 352 с.
16. *Евлампович И. И.* Традиция исихазма в русской культуре: От Андрея Рублева до Андрея Тарковского. *Verbum*. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 85–103.
17. *Хоружий С. С.* К антропологической модели Третьего тысячелетия. *Вест. РГНФ*. 2000. № 3. С. 18–36.

Стаття надійшла до редакції 20.03.2017.

Sidorina E. Hesichastic practice of spiritual ascension as a new anthropological strategy.

Background. Modern philosophers are searching for new ways of human understanding. This researches will give a methodological answer to a question about human destiny and will help reconsider his place in the world. Such investigations are not possible without a reference to experience which the history of philosophy offers to us, where enlightenments of ancient time give new stimulus to the philosophical opinion of contemporaneity. In the Hesichastic practice, a human is no longer examined as the substance closed on itself. An individual is open to God and is connected to with Him. The prospect of the individual growth is to have a synergetic union of a man and Divine energies, it implies the human leaving the limits of this world and coming into the ontologic plane. This article is dedicated to the anthropological prospects of philosophic understanding of the Hesichastic practice.

The aim of the article is to study the experience of spiritual ascent in the Hesichasm and its anthropological potential.

Materials and methods. During the process of scientific research following methods were used: induction and deduction, analysis and synthesis, comparison and hermeneutical.

Results. In the Hesichastic practice, an individual goes up spiritual "stairs" to achieve communication with God. Ascetic changes himself and his prayer to reach a new "level." Following that, an individual is seen as not finished, someone who furthermore needs own actualization and because of that is opened to transformations. In the modern philosophical discussion, this testifies to advantages of these studies, that consist in the ontological transformation of man.

Conclusion. The purpose of the Hesichastic spiritual practice is climbing the stairs of spiritual practice to the unifying dialogue with God, deification. This ascent consists of several stages and ends with achievement silent (pure) prayer, which is a prerequisite for the last step – deification or permanent stay together, the unifying dialogue with God. So that philosophical understanding of the Hesichastic practice gives us a possibility to understand that findings of this studies yet are not in sufficient measures appreciated by philosophers and gave to us a deeper understanding of human being than some modern philosophical researches.

Keywords: anthropological strategy, synergy, anthropology, asceticism, Hesichasm.

REFERENCES

1. *Fonar'* Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste / za red. S. S. Horuzhego. M. : Progress-Tradicija, 2010. 960 s.
2. *Zhirtueva N. S.* Modifikacii vizantijskogo isihazma v kul'ture Kievskoj Rusi, Moskovskoj Rusi i Kryma. *Filosofija i kul'tura*. 2015. № 6. S. 843–852.
3. *Nenja G. O.* Mistychnyj shljah u paradygmi suchasnogo symbolizmu. *Mul'tyversum : filos. al'manah : zb. nauk. pr. K.*, 2004. Vyp. 41. S. 144–155.
4. *Chornomorec' Ju. P.* Vizantijs'kyj neoplatonizm vid Dionisija Areopagita do Gennadija Sholarija. *Kyi'v : Duh i litera*, 2010. 568 s. Serija "Dialog tradycij" (spil'nyj proekt vydavnytstva "Duh i litera").
5. *Hrystokin G. V.* Metodologija teologii' grec'koi' patrystyky. Aktual'ni problemy filosofii' ta sociologii'. 2016. Vyp. 12. S. 131–135.
6. *Mejendorf I.* Zhitie i uchenie sv. Grigorija Palamy. M., 2005. 444 s.
7. *Bal'tazar Gans Urs fon*, kardinal. *Teologika*. T. 1. Istina mira. M. : BBI, 2013. 326 s.
8. *Antropologicheskie* matricy XX veka. L. S. Vygotskij – P. A. Flo-renskij: nesostojavshijsja dialog. Priglasenie k dialogu. *Koncepcija izd., obshh. red. A. I. Oleksenko*. M. : Progress-Tradicija, 2007. 666 s.
9. *Averyncev S. S.* Sofija-Logos. *Slovnyk*. *Kyi'v : DUH I LITERA*, 1999. 494 s.
10. *Horuzhij S. S.* Pravoslavnaja askeza – ključ k novomu videniju cheloveka : sb. statej. M., 2000. 346 s.
11. *Illarion (Alfeev)*. Duhovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina. M. : Izd-vo Krutickogo patriarshego podvor'ja, 1998. 305 s.
12. *Ioann Lestvichnik*. Lestvica, vozvodjashhaja na nebo. M. : Artos-Media, 2009. 671s.
13. *Isaak Sirin*. Slova podvizhničeskie. M. : Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2012. 848 s.
14. *Ioann Kassian Rimljanin*. O molitve / Dobrotoljubie v 5-ti t. M. : Artos-Media, 2008. T. 2. 940s.
15. *Horuzhij S. S.* K fenomenologii askezy. M. : Gumanitar. l-ra, 1998. 352 s.
16. *Evlampiev I. I.* Tradicija isihazma v russkoj kul'ture: Ot Andreja Rubleva do Andreja Tarkovskogo. *Verbum*. Vyp. 2. Nasledie Sredne-vekov'ja i sovremennaja kul'tura. SPb., 2000. S. 85–103.
17. *Horuzhij S. S.* K antropologičeskoj modeli Tret'ego tysjacheletija. *Vest. RGNF*. 2000. № 3. S. 18–36.

УДК 001.8:165.17

БОНДАРЕВИЧ Ірина, к. філос. н., доцент Запорізького національного технічного університету

АКСІОМА ЯК МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ЗНАННЯ

Співвіднесено різні види культурного досвіду європейців як пізнавальні системи знання шляхом пошуку їх спільних ознак. Розглянуто гіпотезу про те, що спільним методологічним підґрунтям таких пізнавальних систем, як міфологія, релігія, філософія і наука є аксіоматичний метод. Виявлено, що аксіоматичний метод у різних варіаціях (образна, символічна, діалектична й синестетична) є основою усіх систем знань.

Ключові слова: багатовимірність, дименціональний аналіз, аксіома Цілого і Живого, аксіоматичність розуміння, синестетичні можливості людини.

Бондаревич И. Аксиома как методологическая основа знания. Соотнесены различные виды культурного опыта европейцев как познавательные системы знания путём поиска их общих признаков. Рассмотрена гипотеза о том, что общей методологической основой таких познавательных систем как мифология, религия, философия и наука является аксиоматический метод. Обнаружено, что аксиоматический метод в различных вариациях (образная, символическая, диалектическая и синестетическая) является основой всех систем знаний.

Ключевые слова: многомерность, димензиональный анализ, аксиома Целого и Живого, аксиоматичность понимания, синестетические возможности человека.

Постановка проблеми. Багатовимірність стала характерною ознакою нашого життя. На перетинах соціальних стосунків, у перипетіях особистого життя людині завжди не просто дається ефективно рішення. Для сучасної людини знаходиться одночасно у різних вимірах, враховувати їх і співвідносити в процесі вибору є необхідним вмінням і одночасно великою проблемою, яка виявляється і в дослідницьких практиках також. Справа в тому, що галузі наукового знання починали формуватись за принципом спеціалізації і вже наприкінці XIX ст. настільки відмежувались одна від одної, що стали схожі на сонечко з дитячого малюнка, промінці якого розходяться навкруги. У наступному, XX ст. "фізикам" усе складніше ставало розуміти "ліриків", що констатовано фактом розриву між технічним і гуманітарним знанням. Нині визнано, що зазначений дисбаланс ілюструє кризу європейської культури, певні прояви якої пов'язані із втрачанням пізнавального здобутку таких давніх культурних шарів, як міфологія і релігія, а також із невіршеними протиріччями класичної і

некласичної парадигм науки. За цих обставин дослідницькі практики співвідношення різного роду знань, різного гатунку досвіду вбачаються доволі перспективними.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У контексті пошуків істини це питання виникало ще у грецьких мислителів. Так, Сократ постійно закликав своїх співгромадян до розмежування знань, сприйнятих вірою і осмислених розумом. Софісти майстерно вправлялись у продукування двоїстих знань про один і той самий предмет. Платон і Аристотель, визнавши критерієм істини відповідність знань наявному стану речей, надали швидкості пізнавальному марафону пошуку ознак цієї відповідності за допомогою діалектики. Остання, завдяки творчості Г. Гегеля і К. Маркса, стала неперевершеним знаряддям вирішення протиріч. За В. Розановим, проблема співвідношення різного роду знань є другим етапом (фазисом синтезу) на шляху нашого розуміння, який настає після завершення першого етапу (фазису аналізу) із досягненням розуміння одного загального в осяжному розмаїтті [1, с. 23].

З кінця ХІХ ст., у межах некласичного філософствування, засади якого становить ідея множинності світів, зазначена проблема співвіднесення різного роду знань артикулювалась як питання онтологій. В. Куайн і Р. Карнап вважали, що той мовний каркас, який ми прийняли, і є нашою онтологією. Проте, якщо Р. Карнап наполягав на врахуванні наявності різних онтологій, то В. Куайн не вважав можливим їх порівняння.

Стосовно співвіднесення непротирічних, а просто різних об'єктів, більш плідною виявилась теорія систем. О. Богданов у праці "Тектологія, всезагальна організаційна наука" [2] навів загальноорганізаційні закони неорганічного, органічного, психічного, соціального і культурного рівнів. До пошуків долучились дослідники-філософи (Г. Щедровицький, В. Садовський, В. Лекторський, І. Блауберг, Е. Юдін, А. Уйомов та ін.), дослідники-математики (О. Ляпунов, А. Колмогоров, М. Месарович та ін.), дослідники-біологи (П. Анохін, О. Левін та ін.), а також інженери, психологи і психіатри. У третій чверті ХХ ст. сформувалась міждисциплінарна наука про системи, що самоорганізуються, – синергетика. З цього часу міждисциплінарні дослідження перебувають в авангарді наукових відкриттів. Їх перші методологічні кроки пов'язані з переносом моделей та ідей з однієї дисципліни до іншої (наприклад, геофізика, біохімія, біофізика). Філософи, які вивчають методологічний аспект міждисциплінарності [3–6], зростання комунікативного потенціалу сучасних досліджень фіксують термінами "кросдисциплінарність" і "трансдисциплінарність".

Нині можливо співвідносити такий досвід європейського людства, як міфологія, релігія, філософія, наука. Для такого дослідження є, принаймні, дві сприятливі умови. *По-перше*, сучасний рівень знань дозволяє достатньо чітко сформулювати характерні ознаки кожного

з них. По-друге, оскільки сприйняття сучасної людини обумовлене масовою часткою певного виду культурного досвіду, в рамках якого вона виховувалась і отримувала освіту (зазвичай – наукою, менше філософією, значно менше релігією), то міфологія й релігія втрачають свою гносеологічну цінність унаслідок сходження нанівець її усвідомленості. Плин часу та зміни способу життя об'єктивно віддаляють нас від цих різновидів культурного здобутку, але разом з тим відкривається можливість оцінити їх у цілому, визначити їх спільні інтенції і засади. Розвиток науки на сучасному етапі, а саме перехід до її постнекласичного формату, надає достатній простір для конструювання узагальнень, що можливо оцінити як додатковий фактор ініціювання дослідницької діяльності в зазначеному напрямку.

Метою цього дослідження є співвіднесення різних видів культурного досвіду європейського людства як пізнавальних систем шляхом пошуку їх спільних ознак. Завданням є перевірка гіпотези про те, що спільним методологічним підґрунтям таких пізнавальних систем, як міфологія, релігія, філософія і наука є аксіоматичний метод.

Матеріали та методи. Провідними методами дослідження є системний, історико-філософський аналіз і метод дименціонального аналізу В. Франкла [7]. Останній пристосований для досліджень багатовимірних явищ якнайкраще і полягає у дослідженні їх проекцій у нижчу й вищу за складністю площини.

Результати дослідження. Перш, ніж скористатись дименціональним методом, доречно відзначити, що зазначені різновиди досвіду європейського людства взято до аналізу в пізнавальному контексті. Тобто розглянуто у вигляді специфічних систем знань: міфологічної, релігійної, філософської, наукової. Міфологію і релігію в цю лінійку додано з певними уточненнями.

Під міфологічною системою знань мається на увазі синкретичне сприйняття світу, що кристалізувалось в анімізмі, фетишизмі, тотемізмі, первісній магії і шаманізмі відчуттям його цілісності й органічності. Фундаментом уявлень первісної людини є той факт, що у світі все живе. Взаємопов'язаність усього в міфологічній картині світу реалізовувалась за допомогою властивостей речей, що переходили від людини до людини разом з тим, як річ набувала нового господаря, а також в уявленні про тотем (спільне походження людини, тварини, рослини) та впевненості у користі спілкування з духами в магічних і шаманістських практиках. Міфологічне знання за своїм походженням є досвідним та інтуїтивним знанням про те, що світ Цілий і Живий. Говорити про нього в сенсі системи знання можна з огляду на специфічність способу його здобуття – відчуття, інтуїцію, досвід, а також на характерну особливість його форми – образність.

Під релігійним знанням розуміється специфічний спосіб осмислення сушого, який формується як ірраціональними, так і раціо-

нальними пізнавальними зусиллями людини. Так, образи богів ранніх національних релігій демонструють характеристики природних явищ, особливості характеру і темпераменту людини, підтримку різних видів ремесел. Наприклад, у стародавніх слов'ян Велес – це і бог вітру, і покровитель скотарства, і запальний, буйний молодик, Мокоша – богиня води-землі, жіночого рукоділля, мистецтва, покровителька вагітних і породіль. Загалом формування пантеону богів у народних релігіях можливо розглядати як активний пізнавальний процес, предметами якого є світ і людина.

Варіації релігійних відповідей на вічні питання стосовно існування світу (монотеїзм, деїзм, пантеїзм і атеїзм) також можуть бути оцінені як результати пізнавальної діяльності людини, адже являють різні теорії світу. Вони становлять стрижень системи знань, яку ми маємо на увазі як релігійну.

Евристичні можливості методу дименціонального (від "*dimension*" – вимірювання) аналізу В. Франкла дозволяють розглядати явища різних вимірів як проєкції. Засади аналізу науковець виклав у "Щорічнику психології і психотерапії" у вигляді тлумачень двох законів дименціональної онтології, які регламентують узгодження різних проявів явищ завдяки віднесенню їх до різного рангу площин – вищих і нижчих [7]. За першим законом дименціональної онтології проєкції предмета, явища в нижчих площинах можуть бути суперечливими. Пояснюючи це, В. Франкл наводить приклад склянки, яка в двомірній площині може відобразитись як прямокутник і як коло. Суперечність існує не тільки між проєкціями явища, а також між самим явищем і його проєкціями. В прикладі зі склянкою це виявляється в тому, що вона є відкритою, а прямокутник і коло – замкнені фігури. Другий закон дименціональної онтології визначає узгодження між проєкціями різних предметів, явищ у нижчу площину. Такі проєкції не будуть суперечливими, але будуть багатозначними. На прикладі геометричних фігур В. Франкл зазначає, що проєкції циліндра, конуса і кулі в нижчу (двомірну) площину будуть мати вигляд кола. До того ж неможливо визначити, якій фігурі належить кожна проєкція. Так автор пояснює їх багатозначність [7].

Специфіку розуміння рівнів В. Франкл пояснював з точки зору їх "ємності" – як двовимірну площину, що є нижчим рівнем відносно тривимірної. У нашому випадку двовимірну площину демонструють такі системи знань, як міфологія, релігія, філософія, наука. Подібно до франклових прикладів двох проєкцій конуса (трикутника і кола), міфологічне, релігійне, філософське і наукове знання, будучи проєкціями другого рівня, є "замкненими". Їх замкненість виявляється в тих різницях, які не дають можливості багатьом науковцям визнавати міфологію і релігію специфічними системами знань, а також примушують ставити питання про те, чи є філософія наукою. Фактична

різниця змісту, форм, засобів кожної з систем знань робить їх не тільки замкненими, а й суперечливими проекціями. Проте, якщо згідно з першим законом дименціональної онтології вищою відносно міфологічного, релігійного, філософського, наукового знання проекцією визначити пізнавальний процес, то вибудована модель набуває логічної форми, а саме: особливості пізнавального процесу (площина третього рівня) присутні в проявах другого рівня. Якщо ці прояви визначити як окремі проекції, то вони будуть несуперечливими і багатозначними. Тобто, крім суперечливих проекцій другого рівня, якими є міфологічне, релігійне, філософське, наукове знання, на другому рівні ще має знаходитись кластер проекцій, що по суті є спільними характеристиками всіх систем знань. За термінологією дименціонального аналізу це інша група проекцій другого рівня, головною ознакою яких є їх багатозначність. В авторському розумінні, багатозначність виявляється як різноманітні прояви однієї, загальної для всіх проекцій характеристики. Гіпотетично, однією з таких характеристик є аксіоматичний метод, що являє єдине методологічне підґрунтя таких пізнавальних систем, як міфологія, релігія, філософія, наука, причому в кожній з систем знань він присутній в своєрідній варіації. Таким чином, використовуючи метод дименціонального аналізу, можна вибудувати різнорівневу модель пізнавального процесу. Цей етап розуміння В. Розанов визначав як кінець аналізу – початок синтезу, коли винайдення схожого і тотожного в різноманітному дозволяє прояснити нюанси його походження [1].

Під аксіомою розуміють очевидне знання, яке не потребує доказів. Аксіоматичний метод передбачає пізнавальні побудови на засадах очевидного знання. Міфологічне знання оформлюється в метаморфозах анімістичних, тотемістичних, фетишистських уявлень про світ. Їх результатом постав образ Вселенської Пащі, яка поглинає і являє все, що є у світі. Він є художнім відображенням того, що світ живий і цілісний. Це фундаментальне знання, яке гідно бути визначеним метааксіомою Цілого і Живого [8], і яке набувається природним для людини чином, у процесі чуттєвого (очевидного), досвідного, інтуїтивного сприйняття світу, яким і характеризується міфологічне знання. Оскільки формою метааксіоми є образ як психологічний результат процесу сприйняття, і міфологічне знання характеризується художньою образністю, метафоричністю й синкретичністю, можна зробити висновок, що аксіоматичний метод обумовлений специфічно людською психологічною організацією. І образна форма міфологічного знання є не що інше як перші практики аксіоматичної методології. Визначимо їх ірраціональними варіаціями аксіоматичного методу.

Аксіоматичний характер релігійного знання також не є прихованим. Монотеїстичні релігії продукують вчення, що пояснюють історію світу від його народження до останніх днів у контексті його

творення й існування в Богу. Зазначений контекст (ідея Бога) є повністю відповідним метааксіомі Цілого і Живого. Тому перебіг процесу становлення християнського вчення може бути оцінений як особливого виду духовна робота, яка здійснена у форматі аксіоми Цілого і Живого. Саме у форматі релігійного знання людство відточувало свої навички до побудови вчень і теорій, накопичувало досвід абстрактного мислення. У європейській культурі завісу визрівання цієї події відкриває історія елінізму, а її розгортання – історія християнської релігії і, певною мірою, Середньовічна філософія. Очевидно, це і є перші кроки осмислення сприйнятого образу (метааксіоми Цілого і Живого) у формі ідеї (аксіоми Бога), які є ірраціональними та раціональними варіаціями аксіоматичного методу.

Найбільш доступними для вивчення є результати застосування аксіоматичної методології у філософії і науці. Історико-філософські дослідження античної і, більшою мірою, новочасної епохи дозволяють простежити подальшу генезу аксіоматичної методології.

Ще Аристотель зауважував, що спільною методологічною засадою математики і філософії є аксіоматичний метод: "...аксіоми ці мають силу для всього існуючого, а не для якогось особливого роду окремо від усіх інших. І застосовують їх усі, тому що вони істинні для власне суцього, а кожен рід є суще; але їх застосовують настільки, наскільки це кожному потрібно, тобто наскільки простягається рід, відносно якого наводяться докази" [9, с. 151].

Автор фундаментальних досліджень античної культури О. Лосев [10] відзначав, що вона ґрунтується на предметному сприйнятті, яке сфокусоване на живій речі, що одночасно є матеріальною й одухотвореною. Таке розуміння останньої знаходиться у повній відповідності з метааксіомою Цілого і Живого.

Можна припустити, що всі наступні групи аксіом модерну, незалежно від обставин, в яких вони артикулювались, походять від метааксіоми Цілого і Живого і узгоджуються з нею. Для прикладу можна взяти одну з перших похідних груп аксіом – *аксіоми про величини*, які з'являються внаслідок господарчої діяльності, точніше в процесі її осмислення першими античними натурфілософами. Так, у творі Евкліда "Начала" заявлені аксіоми, що визначають очевидні та відомі всім речі стосовно властивостей величин.

Фактично за допомогою фігури і числа в аксіомах про величини античні філософи-математики описували, характеризували і систематизували все розмаїття явищ, що становили структуру їх світу. Так, зло піфагорійці визначали одним числом, а благо – іншим. Платон співвідносив Істину, Красу, Добро з ідеальними числами. Оскільки окреме число є нічим іншим, як способом аналізу речей, процесів, явищ, результатом якого постають величини, то зазначений підхід

доречно називати *алгебраїчно-аналітичним*. Отже, якщо число постає способом вимірювання кількісних характеристик світу, то ряд натуральних чисел є першою математичною моделлю Всесвіту, яка унаочнювала *принцип безперервності*, зокрема його кількісний аспект.

Якщо пізнання певної речі відбувається шляхом осягнення її кількісних характеристик у процесі дотику до її границь, вимірюванням, викреслюванням, вибудовуванням-відтворенням, то правильним є те, що ціле, річ, число оформлені точками. З них складаються лінії, площини, правильні багатокутники, правильні геометричні тіла. Геометричне тіло з'являється як математична модель речі, яка підпорядкована принципу безперервності. Зазначений когнітивний підхід отримав назву геометричного методу, сутність якого полягає в тому, що пізнання речі відбувається як викреслювання її структури, визначення її меж, синтезування точок у лінію її фігури, її фізичної моделі. Далі цей підхід називатиметься *геометрично-синтезуючим*.

Таким чином, у процесі формулювання й осмислення аксіом про величини відбулося переструктурування Хаосу в Космос, створення його числової алгебраїчної моделі у вигляді ряду натуральних чисел та геометричної моделі – мапи сузір'їв на зоряному небі.

Подальші кроки розвитку аксіоматичної методології пов'язані з наступною групою похідних від метааксіоми Цілого Живого – *аксіоми про рух*. Останні з'являються внаслідок вивчення процесу зміни величини. Формулювати аксіоми про рух почали ще античні натурфілософи, а в епоху Нового часу їх перелік якісно поповнили новочасні філософи-математики. Взагалі новочасні здобутки аксіоматичної методології пов'язані з подальшим розвитком технологій аналізу-синтезу в лоні філософії і математики. Похідні від аксіоматичного алгебраїчно-аналітичний і геометрично-синтетичний методи обумовили численні наступні відкриття. Знаковими стали аналітична геометрія й аналітична філософія Р. Декарта. Аксіоми про рух, сформульовані ним у працях "Світ" і "Принципи філософії", мають вигляд законів про постійну кількість руху у Всесвіті (їдеться про кількість руху, вкладену Богом при створенні світу). Лінійний (геометричний) порядок руху і змін, за яким кожна з ланок постає причиною наступної, становить засади механіки й ідеї деїзму як її філософсько-релігійного еквіваленту. Згодом оформлюється механістичний світогляд, здобутком якого стали наукові *принципи функціональної залежності й універсального зв'язку*. Однією з показових ідей такого ґатунку є ідея "*perpetuum mobile*" – вічного двигуна.

У Б. Спінози ідея цілісності світу набуває форми пантеїстичної концепції. У вченні про буття він моделює не тільки цілісний, а й живий світ. "*Natura naturans*" – природа, яка породжує (Субстанція), і "*natura naturata*" – природа породжена (світ речей, модусів) існують

за принципом функціональної залежності, до того ж їх існування систематизується рухом і спокоєм, що підпорядковані *принципу індивідуації*. Модель, яку пропонує Б. Спіноза, виходить не просто функціонально цілісною, а й органічною – множина тримається в єдності завдяки незмінній величині енергії детермінації модусів. Тож, йдеться не про Механізм, а про Організм. І сам Б. Спіноза доволі часто використовує слово "тіло", наприклад, описуючи пізнавальний процес як споглядання людським духом зовнішніх тіл за допомогою ідеї про стан власного тіла [11, с. 429], хоча стародавні греки, принаймні Аристотель, у таких випадках використовували слово "річ". Сутнісні ознаки організму – його цілісність і життєздатність нагадують нам про метааксіому Цілого і Живого. В гносеологічній теорії Б. Спіноза істинність насамперед пов'язує з цілісністю, а хибність із фрагментарністю. На нашу думку, зв'язок істинності та цілісності сходиться до метааксіоми Цілого і Живого.

Пояснюючи єдність різноманіття, Г. Лейбніц, відкрив *якісний аспект принципу безперервності*. Останній, використаний у різних сферах досвіду, обумовив цілу серію відкриттів, а саме: ідею відсутності пустоти у фізичному світі; феномени неусвідомлених перцепцій (психологія) і метаморфоз життя у стані смерті (філософія); світ зоофітів як проміжної ланки між рослинами і тваринами (біологія) [12].

Таким чином, навіть схематичне відтворення будь-якої ланки процесу наукових відкриттів засвідчує прогресуюче примноження аналітико-синтетичних і алгебраїчно-геометричних здобутків аксіоматичного методу. Філософи здійснили крок від принципу причинно-наслідкових зв'язків до принципу функціональної залежності, від механістичної до організмичної концепції світу. У форматі аксіом Ньютон формулює закони руху: інерції, пропорційності сили прискоренню, рівності дії і протидії. Метод аксіом, перенесений ним з геометрії у фізику, стає методом принципів, що обумовило хвилю наступних відкриттів – чотиривимірний простір з псевдоевклідовими метричними властивостями А. Ейнштейна (теорія відносності); діаграми чотиривимірного світу Г. Мінковського, а зрештою й інших. Зазначене дозволяє уточнити визначення раціоналістичних варіацій аксіоматичного методу, якими розвивались філософія і наука: в модерній філософії аксіоматична методологія трансформувалась у діалектичну, а в модерній науці – у метод принципів.

Постмодерна філософія, всіма своїми інтенціями відштовхуючись від фундаменту метааксіоми Цілого і Живого, все одно не виходить за межі аксіоматичної методології. Образ світу, закарбований у символі ризоми, що тлумачиться як некероване зростання складності, також має аксіоматичну природу – в його основу покладено досвідне, очевидне знання. Але способом конструювання термінології постмодерної філософії ("ризом", "епістема", "деконструкція", "смерть суб'єкта

модерну", "девід" тощо) є синтез образу як результату чуттєвого сприйняття і поняття. Як поняття ця термінологія має достатній ступінь видовищності, як образ – вона достатньо абстрактна. Таке враження, що швидкість часу стискає образ і поняття, і за мить ми знаходимо їх у новому слові (символі). Доречно згадати характеристику аксіоматичного знання, надану В. Бібініним, автором передмови до перекладу "Метафізики" Аристотеля, який відзначав, що міць аксіоматичного знання полягає в тому, що воно цілком захоплює людину від відчуття і настрою через почуття до розуміння [13, с. 11]. І, оскільки вчені відмічають, що в постмодерній термінології синтезовані чотири метаболічні різновиди здобуття і переробки знань: відчуття, емоції, розум, інтуїція, то це означає, що у випадку з постмодерною термінологією аксіоматична методологія наближається до свого апогею. Враховуючи те, що кожна варіація аксіоматичного методу активувала нові пізнавальні можливості, можна стверджувати, що пошуки нової лексики для сучасної філософії пов'язані з розвитком синестетичних здібностей людини.

Висновки. Аксіоматичний метод можна визначити засадничим у пізнавальному арсеналі людства. Підтверджено гіпотезу, що він є єдиним методологічним підґрунтям таких пізнавальних систем, як міфологія, релігія, філософія, наука.

Аксіоматичний метод, обумовлений психологічною організацією процесу сприйняття людини, формується в лоні міфології, на що вказує відповідність сутнісних характеристик міфологічного знання (синкретичність, метафоричність, образність) і аксіоми як очевидного, досвідного знання, що не потребує доказу.

Оскільки пізнавальний процес зачинається в тілі людини і здійснюється її духом, то історична послідовність формування різних систем знань може бути розглянута як генеза аксіоматичного методу від його образних варіацій до символічних, діалектичних (алгебраїчно-геометричних, аналітично-синтетичних, синестетичних).

Оскільки міфологія, релігія і модерні філософія та наука ґрунтуються на метааксому Цілого і Живого, а постмодерна філософія – на аксіомі некерованого зростання складності, то, незважаючи на очевидну різницю між заявленими системами знань, їх спільною характеристикою є аксіоматична методологія в специфічних варіаціях. Тотожність зазначених систем знань – у багатозначних і несуперечливих проєкціях (за дименціональною термінологією): в інтуїтивно-образних, символічних, діалектичних, у варіаціях наукових принципів та синестетичних варіаціях аксіоматичного методу.

Отриманий результат, щонайменше, дозволяє розмити бар'єри між якісно відмінними системами знань – міфологією, релігією, філософією і наукою та відкрити психофізично обумовлений контініум метаморфоз людського духу, знаряддям і здобутком якого вже

виявились образ, символ, поняття. Факт єдності методологічного підґрунтя міфологічного, релігійного, філософського, наукового знання зсуває наше осмислення зі звичних визначень, які акцентують їх специфіку, до бачення суто людського у дзеркалі пізнавальної діяльності. Виявлена тотожність різних систем знань у вигляді варіацій аксіоматичного методу не вичерпує можливості дименціонального аналізу. Інші її модули відкриють нові прояви специфічно людського в пізнавальній діяльності, метою якої є пошук "спільної мови зі світом".

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного здания. М. : Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1886. 737 с.
2. Богданов А. А. Тектология: всеобщая организационная наука. М., 1989. URL : <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5909>.
3. Степин В. С. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
4. Добронравова І. С., Андрущенко В. П., Конверський А. Є., Кремень В. Г. та ін. Постнекласичне знання як процес – київська філософська школа надає засоби розуміння. Сучасна українська філософія: традиції, тенденції, інновації : зб. наук. праць. ВПЦ : Київ. ун-т. 2011. С. 161–172.
5. Сидоренко Л. І. Світоглядно-етичні засади біотехнологічної моделі природокористування. Філософські читання пам'яті Павла Копніна. К., 1997. С. 92–98.
6. Киященко Л. П. Культура устійового розвитку в трансдисциплінарном измерении. Вестн. Моск. гос. акад. делового администрирования. 2012. № 5(17). С. 20–28.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла. М. : Прогресс, 1990. URL : <http://www.rulit.me/books/chelovek-v-poiskah-smysla-read-6849-5.html>.
8. Бондаревич І. М. Специфіка пізнавальних можливостей як засада суб'єктивності істини. Гуманітар. вісн. Запорізь. держ. інженер. акад. : зб. наук. праць ; гол. ред. В. Г. Воронкова. 2012. Вип. 51. С. 191–198.
9. Арістотель. Метафізика; Політика. Читанка з історії філософії : в 6-ти кн. Кн. 1. Філософія стародавнього світу ; за ред. Г. І. Волинки. Київ : Довіра, 1992. 207 с.
10. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991. С. 21–186.
11. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. М. : Госполитиздат, 1957. Т. 1, 1957. 630 с.
12. Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М. : Мысль, 1972. 239 с.
13. Аристотель. Метафізика ; пер. с гр. П. Д. Первов, В. В. Розанова. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.

Стаття надійшла до редакції 19.12.2016.

Bondarevych I. Axiom as methodological foundation of knowledge.

Background. Multidimensionality becomes a characteristic feature of our lives. It is in not only the difficulties of choice but also in the benefits of analyzing various processes and phenomena.

The **aim** of the article is a correlation of the different types of cultural experience of European humanity as cognitive systems by finding their common characteristics. The task of this article is to test the hypothesis that axiomatic method is common methodological basis of cognitive systems like mythology, religion, philosophy and science.

Materials and methods. Dimensional analysis method enables to explore the systems of the mythological, religious, philosophical and scientific knowledge as projections of more and less capacious planes.

Results. It has been found out that the axiomatic method is a joint methodological foundation of all knowledge in different variations (figurative, symbolic, dialectical and synesthetic).

Conclusion. The fact of the unity of the methodological foundation of mythological, religious, philosophical and scientific knowledge enables to shift our understanding from the usual definitions that emphasize their specificity to detection of purely human in the mirror of cognitive activity – development of new cognitive abilities.

Keywords: multidimensionality; dimensional analysis; axiom of Whole and Alive; axiomatic understanding; human's synesthetic capabilities.

REFERENCES

1. Rozanov V. V. O ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granic i vnutrennego stroenija nauki kak cel'nogo zdaniya. M. : Tip. Je. Lissnera i Ju. Romana, 1886. 737 s.
2. Bogdanov A. A. Tektologija: vseobshhaja organizacionnaja nauka. M., 1989. URL : <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5909>.
3. Stepin V. S. Teoreticheskoe znanie. M. : Progress-Tradicija, 2000. 744 s.
4. Dobronravova I. S., Andrushhenko V. P., Konvers'kyj A. Je., Kremen' V. G. ta in. Postneklasychne znannja jak proces – kyivs'ka filofs'ka shkola nadaje zasoby rozuminnja. Suchasna ukrai'ns'ka filo-sofija: tradycii', tendencii', innovacii' : zb. nauk. prac'. VPC : Kyi'v. un-t. 2011. S. 161–172.
5. Sydorenko L. I. Svitogljadno-etychni zasady biotehnologichnoi' modeli pryrodokorystuvannja. Filofs'ki chytannja pam'jati Pavla Kopnina. K., 1997. S. 92–98.
6. Kijashhenko L. P. Kul'tura ustojchivogo razvitija v transdisciplinarnom izmerenii. Vestn. Mosk. gos. akad. delovogo administrirovanija. 2012. № 5(17). S. 20–28.
7. Frankl V. Chelovek v poiskah smysla. M. : Progress, 1990. URL : <http://www.rulit.me/books/chelovek-v-poiskah-smysla-read-6849-5.html>.
8. Bondarevych I. M. Specyfika piznaval'nyh mozhlyvostej jak zasada sub'jektyvnosti istyny. Gumanitar. visn. Zaporiz'. derzh. inzhener. akad. : zb. nauk. prac' ; gol. red. V. G. Voronkova. 2012. Vyp. 51. S. 191–198.
9. Aristotel'. Metafizyka; Polityka . Chytanka z istorii' filosofii' : v 6-ty kn. Kn. 1. Filosofija starodavn'ogo svitu ; za red. G. I. Volynky. Kyi'v : Dovira, 1992. 207 s.
10. Losev A. F. Dyalektyka myfa. Fylosofija. Myfologija. Kul'tura. M. : Polytyzdat, 1991. S. 21–186.
11. Spinoza B. Izbrannye proizvedenija : v 2 t. M. : Gospolizdat, 1957. T. 1, 1957. 630 s.
12. Narskij I. S. Gotfrid Lejbnic. M. : Mysl', 1972. 239 s.
13. Aristotel'. Metafizyka ; per. s gr. P. D. Pervov, V. V. Rozanova. M. : In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. 232 s.