МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»
ІНСТИТУТ ПРИКЛАДНОЇ ТА ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ

УНІВЕРСИТЕТСЬКА

К*ультурологія*
А*ксіологія*
Ф*ілософія*
Е*тнологія*
Д*искусії*
Р*ецензії*
А*нотації*

Альманах

(від араб. *аль-манах* — час, міра)

4

Київ 2015

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311
У 59

Редакційна колегія

Юрій Вільчинський, доктор філософських наук, професор (*головний редактор*)
Оксана Гаєвська, доктор філософських наук, професор
Михайло Диба, доктор економічних наук, професор
Іван Загрійчук, доктор філософських наук, професор
Лариса Козловська, кандадат філологічних наук, доцент
Мирослава Кругляк, кандидат філософських наук, на посаді доцента (*відповідальний секретар*)
Валентина Латишева, кандидат філософських наук, доцент
Іван Мартинюк, кандидат філософських наук, доцент
Броніслав Панасюк, доктор економічних наук, професор, академік НААН України
Мирослава Прихода, кандидат філологічних наук, доцент
Володимир Свінціцький, доктор філософських наук, професор
Михайло Скринник, доктор філософських наук, професор
Лариса Рижко, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник, професор
Іван Чорноморденко, доктор філософських наук, професор

Рекомендовано до друку Вченою радою КНЕУ
Протокол № 4 від 27.11.2014

Зареєстровано: Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія КВ № 17909-6759Р від 22. 06. 2011

Затверджено МОН України як фахове видання
Наказ № 153 від 14.02.2014

Адреса редакції: 03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1,
тел. (044) 489 09 54, Інтернет ресурс (website): http://uka.kneu.edu.ua/ua/
E-mail: almanac@kneu.edu.ua

Університетська кафедра № 4/2015. — К. : КНЕУ,
У 59 2015 — 231, [1] с.
ISSN 2227-1503

Видання є некомерційним і розраховане на широке коло читачів.

Метою альманаху є задоволення та реалізація творчих і наукових інтересів професійних філософів, розвиток філософської освіти та науки в Україні, впровадження наукових, теоретичних та методологічних розробок в практику.

Наукове видання присвячується актуальним теоретичним проблемам культурології, аксіології, філософії, етнології тощо.

Альманах містить дискусії, рецензії та анотації.

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311

Розповсюджувати та тиражувати
без офіційного дозволу КНЕУ заборонено

© Редакційна колегія альманаху «Університетська кафедра»
© Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху
Юрій Вільчинський, 2015
© Графіка Івана Бринюка
© Інститут прикладної та професійної етики
© КНЕУ, 2015

Зміст

Культурологія

Анастасія Тормахова. Римейк чи варіації? До проблеми розвитку сучасної музичної культури 7
Юлія Ковальчук. Любов у Середні віки: sic et non 17

Аксіологія

Євгеній Білоножко. Радянська сім'я як форма подолання традиційної родини 25
Сергій Таранов. Старі цінності в новій культурі. Філософська аксіологія Пауля Тілліха 37
Олександр Лисенко. Питання щодо проявлення «містичного світла» на прикладі давньоцерковної християнської містики 47
Тетяна Запорожець. Моральні виклики глобального інформаційного суспільства. 63
Тетяна Пітякова. Співвідношення традиції та новації: античний дискурс. 77
Тетяна Василевська. Інституціональна підтримка етики державного службовця 87

Філософія

Олена Андрієнко. Феномен еліти в контексті суспільних трансформацій сучасності: термінологічний і типологічний аспекти . . . 97
Світлана Вільчинська. Постнекласична антропологія в Україні (принципи «сизигійської антропології») 109
Вадим Деркач. Філософська спадщина Володимира Вернадського 121
Любов Ляшко. Модель екологічної естетики в теоретичній розробці Юріо Сепанмаа 139
Лідія Сафонік. Безпритульність як можливість витворення сенсу життя (на прикладі філософської позиції Еміля Сьорана) 149
Микола Симчич. До перекладу підручника Майкла Лакса «Вступ до сучасної метафізики» 157
Майкл Лакс. «Вступ до сучасної метафізики» (уривок). Природа метафізики — деякі історичні рефлексії. 159

Етнологія

Михайло Скринник. Витоки праукраїнської ідентичності у вимірі центрованості етнічного буття (VIII–XII ст.) 175

Дискусії

Броніслав Панасюк. Жива речовина і життя 197

Рецензії

Михаил Черенков. «Возвращение богословия». Церковные реформы и перспективы богословия в текстах и выступлениях ректора Киевской Духовной Академии и Семинарии, митрополита Антония (Паканича) 213
Євгеній Білоножко. Переклад книги — це служіння та покора. Рецензія на книгу: Владислав Стружевський. Онтологія 225
Євгеній Білоножко. Конгрес молодих дослідників релігії 227

Анотації 229

Contents

Cultural Studies

Tormakhova Anastasiya. Remake or Variations? On the Problem of the Development of Modern Musical Culture 7
Kovalchuk Julia. Love in the Middle Ages: «Sic et Non» 17

Axiology

Bilonozhko Yevgeniy. Soviet Family as a Form of Overcoming Traditional Family 25
Taranov Serhiy. The Old Values in a New Culture. Philosophical Axiology of Paul Tillih 37
Lysenko Oleksandr. The Problem of the Origin of Tabor Light on the Example of the Ancient Greek Christian Mystique 47
Zaporozhets Tetiana. Moral Challenges of Global Information Society . . 63
Pityakova Tetiana. Interrelation of Tradition and Innovation: Ancient Discourse 77
Vasylevska Tetiana. Institutional Support of Ethics of Public Servants. . 87

Philisophy

Andriyenko Olena. The Phenomenon of Elite in the Context of Social Transformations of Modernity: the Terminological and Typological Aspects 97
Vilchynska Svitlana. Post-non-classical Anthropology in Ukraine (Principles of «Syzygic Anthropology») 109
Derkach Vadym. Philosophical Legacy of Volodymyr Vernadsky . . . 121
Lyashko Lyubov. A Model of Environmental Aesthetics in The Theoretical Treatment of Y. Sepanmaa 139
Safonik Lydia. Homelessness as the Basis of Appearance of Sense of Life (according to the philosophical position of Emil Cioran) 149
*Symchych Mykola***.** On the translation of «Loux M. J. Metaphysics: A Contemporary Introduction» 157
Loux M. J. Metaphysics: A Contemporary Introduction — New York: Routledge, 2006 (fragment) 159

Ethnology

Skrynnyk Mykhailo. The Roots of the Ukrainian Identity in the Dimension of Centring the Ethnical Existence (VII—XII centuries) . . . 175

Discussions

Panasyuk Bronislav. Living Matter and Life 197

Reviews

Cherenkov Mykhaylo. «The Return of theology». Church reforms and perspectives of theology texts and speeches of the rector of the Kiev Theological Academy and Seminary, Metropolitan Anthony (Pakanich) 213
Bilonozhko Yevgeniy. Translation of the book is service and obedience (Book Review: Vladislav Struzhevskyy. *Ontology*) 225
Bilonozhko Yevgeniy. Congress of young scholars of religion «Religion in Contemporary Culture» 227

Annotations. 229

УДК 781.6

Анастасія Тормахова,
кандидат філософських наук,
асистент кафедри етики, естетики та культурології,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

РИМЕЙК ЧИ ВАРІАЦІЇ? ДО ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Тормахова Анастасия. ***Римейк или вариации? К проблеме развития современной музыкальной культуры.***

В статье исследуется проблема инноваций и повторений в сфере музыкальной культуры, которая анализируется на примере явления римейка. Вариантность рассматривается как основа музыкального искусства.

Ключевые слова: музыка, римейк, вариации, У. Эко, метамодернизм.

Сучасні філософи та культурологи відзначають, що соціокультурну картину сьогодення можна описати, виходячи з ідей метамодернізму. Метамодернізм є домінуючим принципом у культурній свідомості останніх десяти років і проявляється у мистецтві елітарного спрямування, яке створює власний інтерсуб'єктивний світ спираючись на найновіші розробки в сфері техніки та комп'ютерних технологій. Проте багато дослідників ще продовжують рухатись у рамках парадигми постмодерну, звертаючи увагу на велику кількість ознак останнього, якими сповнена сучасна соціокультурна практика. Насамперед це стосується проблеми римейків, кількість яких збільшується з повсякчасним розростанням медіапростору.

Отже, проблема римейку є вкрай актуальною у сучасній філософії, культурології, естетиці, що підтверджується дослідженнями римейків у кіномистецтві, які здійснює О. Тиха, а в працях С. Ковпіка можна знайти згадку про римейки у драматургії. Про римейки як метод творення сучасної культури пише М. Кушнарьова, лише побіжно торкаючись цього явища у музиці. Аналіз римейків у музиці досі є мало дослідженою сферою, тож ми спробуємо розкрити основні особливості цієї мистецької практики.

Розглянемо основні визначення римейку. М. Кушнарьова зазначає: «У сучасному кінематографі і музиці — [римейк — *авт. статті*] — новіша версія або інтерпретація раніше вида-

© А. Тормахова, 2015

ного твору (фільму, пісні, будь-якої музичної композиції або драматургічної роботи). У російській мові термін «ремейк» часто використовується у зв'язку з музичними творами, тоді як в англійському — практично виключно по відношенню до фільмів, мюзиклів, спектаклів»[1]. Отже, в західній літературі, коли мова йде про музичне мистецтво, частіше використовують такий термін, як ремікс, а інші, наприклад кавер-версія (авторська музична композиція у виконанні іншого музиканта), реворк, та власне римейк вважають окремими випадками реміксу. Для того щоб позбутися термінологічної плутанини, ми будемо використовувати термін римейк для позначення широкого спектру змін, які можливі з музичним матеріалом. А реміксом — «версію музичного твору, що записана пізніше оригінальної версії, яка … створюється шляхом «перемішування» деяких частин початкової композиції, накладення на неї різних звуків, спецефектів, зміни темпу, тональності і т. п.»[2].

Римейк у будь-якій мистецькій сфері пов'язаний з повторенням — сюжету, певних тем, прийомів. Складається враження, що в усіх видах творчості мистецької практики сьогодення домінує повторення і відтворення. Про це пише Умберто Еко: «Один історичний період (наш), у якому відтворення та повторення здаються домінуючими у всіх видах художньої творчості, і де, здається, важко розрізнити повторення в мас-медіа і, скажімо, у високому мистецтві»[3]. Проте, варто зазначити, що для музичної культури принцип повторення, цитування, варіювання є сутнісною і невід'ємною частиною процесуальності побутування твору. Отже, спробуємо піддати сумніву положення про те, що римейки у музиці начебто є прерогативою саме культури постмодерну.

Умберто Еко зазначає, що «такі типи повторення, які вже досліджені нами, не обмежуються мас-медіа, але зустрічаються в будь-якому виді художньої творчості: плагіат, цитування, пародія, іронічна реприза, гра в інтертекстуальність притаманні будь-якій художньо-літературній традиції»[4]. Тобто, як свідчить історія мистецтва, ці типи повторення виникли задовго до постмодерну, на даний момент вони є помітнішими, через неймовірне поширення мистецтва крізь медіапростір і сферу віртуальної реальності — Інтернет.

В історії мистецтва досить важко знайти зразки суто новаторські, які не є «ренесансом» уже колись давно винайденого.

---

[1] *Кушнарьова М. Б.* Рімейк як метод творення сучасної культури // М. Б. Кушнарьова. Основні тенденції розвитку масової культури в сучасній Україні в контексті глобалізації [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://culturalstudies.in.ua/zv_2009-7.php#kuh9

[2] http://ru.wikipedia.org/wiki/Ремикс

[3] *Эко У.* Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / Умберто Эко // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов; [пер. с фр: Э. Р. Усманова]. — Минск: Красико-принт, 1996. — С. 57.

[4] Там само. — С. 69.

Здебільшого мистецька практика рухалась в умовах наявних канонів, традицій, які визначались теоретиками мистецтва або навіть самими практиками і через ряд обставин ставали нормами смаку та еталоном.

Якщо згадати мистецтво Давнього світу, то однією з його сутнісних рис є сакральність, основною функцією є не естетична, а містична, духовна. Канонічність такої художньої практики навіть не обговорюється. Невеличкі зміни відбуваються в процесі тисячолітньої поступової модифікації мистецьких зразків.

Ставлення до мистецтва в добу античності якнайкраще могло бути охарактеризованим словом «техне», яке скоріше означало ремісництво, аніж творчу креативну діяльність. Така ж традиція існувала і в подальші часи. Варто звернутись до поглядів У. Еко, який зазначав, що «класична теорія мистецтва — від античності до середньовіччя — не надавала такого великого значення розрізненню між мистецтвом і ремеслом. Одним і тим самим терміном (*tekhne*) користувались для позначення праці перукаря або суднобудівника та художника або поета»[5].

Розглядаючи музичне мистецтво доби середньовіччя, варто згадати те, що музика розглядається як наука, котра має власні правила побудови, створення якої має бути обумовленим «законами», що описуються в музично-теоретичних трактатах, з позицій символічного та алегоричного втілення ідей Божественного і яке, звичайно ж є канонічним. І музичні лади, і ритміка, і самі григоріанські хорали, які становлять основу музичних творів, і звичайно ж «канонічний» літературний текст — Святе письмо — не підлягають обговоренню з позицій можливості їх індивідуальних трансформацій. Усе це сприймається як даність. Усі меси пишуться на сталий текст ординарія (постійні частини, що мають стандартні тексти), навіть ті, які не передбачають виконання у межах божественної літургії, тобто у церкві. Такими є, наприклад, заупокійні меси — реквієми композиторів XX–XXI століття: «Військовий реквієм» Бенджаміна Бріттена (1962), «Реквієм» Дьорда Лігеті (1963—1965), «Реквієм» Альфреда Шнітке (1975), «Реквієм» Едісона Денісова (1980), «Реквієм» Ендрю Ллойда Уеббера (1985), «Польський реквієм» Кшиштофа Пендерецького (1980–1984), «Requiem» В'ячеслава Артьомова (1988). Звичайно ж композитори, особливо уже згадані, використовують не повний текст ординарія, іноді випускаючи якісь частини та додаючи інші.

Отже, виникнення певних удалих зразків відкриває можливість їх подальшої трансляції та повторення. В цьому сенсі варто згадати і мистецтво Відродження. З виникненням жанру опери, яка звичайно ж, відрізнялася від духовної музики і була

[5] *Эко У.* Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / Умберто Эко // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов; [пер. с фр: Э. Р. Усманова]. — Минск: Красико-принт, 1996. — С. 52.

жанром суто світським, ми можемо прослідкувати множинні втілення одного й того самого лібрето. Наприклад, на тексти 70 лібрето П'єтро Метастазіо було написано понад 800 опер. Відомий музикознавець Т. Ліванова зазначає: «…оперні композитори постійно звертались до текстів Метастазіо, причому ніхто не звертав уваги на повторення: на деякі його лібрето було написано в XVIII ст. більше ста опер! Отже, по-перше, вони задовольняли композиторів, а по-друге, від них ніхто не вимагав скільки-небудь індивідуальних художніх якостей, як від зручної, добре складеної схеми для майбутньої музичної композиції»[6]. Ще одним кроком до уніфікації була спроба створення «музичного словника», в якому можна було б виокремити окремі музичні звороти, які передають певний стан, настрій, афект.

Наступний рівень зіткнення повторення та інновації можна спостерігати на прикладі варіантності у музиці. Дуже вдале розрізнення проявів варіантності у музиці пропонує музикознавець О. Верба. Вона розрізняє такі основні рівні проявів варіантності в музиці: «1) принцип створення музики композитором, що в даному контексті трактується як конкретна форма художнього моделювання; 2) принцип організації художнього цілого, його основний структуроутворюючий фактор; 3) принцип потенційно нескінченного оновлення твору в його музично-виконавських версіях»[7]. Отже, мова йде про такі музикознавчі поняття, як «варіації», «варіаційність» і «варіантність». Жанром, який безпосередньо пов'язаний з повтореннями, є жанр варіацій. Варіаційність є принципом розвитку музичного матеріалу. Варіантність генетично пов'язана з фольклором і виконавською традицією як такою. У процесі виконання будь-якого твору породжується явище виконавської інтерпретації, яке присутнє як на рівні окремого виконавця, так і на рівні диригентської інтерпретації.

Якщо розглядати варіації як академічний жанр класичної музики, то його основою є наявність теми та двох основних типів її розвитку (за ступенями зміни теми) — строгі варіації та вільні варіації. У строгих варіаціях не змінюється форма теми, гармонічний план, тональність, зміни стосуються насамперед фактури, у кожній варіації є впізнавання теми. У вільних варіаціях змінам підлягають усі компоненти музичної тканини теми: форма, жанр, тональність, гармонія, ритм і т. п.

До форми варіацій, які є втіленням ідеї «серійного виробництва», звертається У. Еко. Він вказує, що повторення, власне кожна варіація на тему є носієм творчої фантазії митця та

---

[6] *Ливанова Т.* История западноевропейской музыки до 1789 года: Учебник. В 2-х т. — Т. 2. XVIII век. — Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Музыка, 1982. — С. 142.

[7] *Верба О. О.* Варіантність та її композиційні закономірності (на прикладі інструментальної музики українських і російських композиторів 70-90 рр. XX ст.): Автореф. дис. канд. мистецтвознав.: 17.00.03 / Оксана Олександрівна Верба; В.о. Нац. муз. акад. України ім. П. І.Чайковського. — К. : ХДАК, 2002. — С. 8.

результатом його вміння працювати з певним матеріалом (темою). «Я використовую термін «варіація», думаючи про варіації в класичній музиці. Вони також є в певному розумінні «серійним виробництвом», яке лиш частково розраховане на наївного слухача, існуючи, головним чином, завдяки узгодженню з критичним слухачем. Композитор чекає аплодисментів від критичного адресата, який може по достоїнству оцінити фантазії автора на старі теми. В цьому сенсі серійність і повторення не протистоять інновації»[8].

Умберто Еко стверджує про появу нової естетичної чуттєвості, які свідчать про завершення доби постмодернізму. Він називає її терміном «необароко», для якого характерні як архаїчність, так і найновітніше. Ті самі тенденції відмічають і нідерландські сучасні культурологи Т. Вермьюлін і Р. Аккер, які називають це явище метамодернізмом. «Раніше теоретики мас-медіа прагнули врятувати становище, вбачаючи в повторенні можливість традиційної діалектики зразка та інновації, але це була все ще інновація, яка відповідала за цінність, що оберігала твір від деградації та визначала його значення). Тепер акцент падає на нерозривний вузол «схема–варіація», де варіація представляє набагато більший інтерес, ніж схема. Термін «необароко» не повинен нас бентежити: ми є свідками народження нової естетичної чуттєвості, одночасно архаїчної та постмодерністської», — зазначає Умберто Еко[9].

Справді, сучасне мистецтво «академічного» спрямування, яке протистоїть масовій поп-культурі, активно демонструє новий етап власного розвитку. Особливого поширення набувають напрямки анти-постмодерністського спрямування, з активним наголошенням на відродженні авангардних проявів початку XX ст., проте на принципово новому рівні. Здійснюється перехід на новий рівень самоактуалізації мистецької практики, де немає місця узагальненим, відстороненим схемам, заковування в єдині трафаретні композиції. У сфері «авангардного» мистецтва XXI ст. здійснюється ренесанс модернізму XX ст. Але, так само, як доба Відродження не стала копією доби античності, а створила неперевершені власні шедеври, так і в XXI ст. відкриваються нові горизонти, новітні стильові напрямки. Зважаючи на той все прискореніший плин часу та несамовито сконцентровану насиченість подій, між початком XX ст. та першими десятиліттями XXI ст. відбулось стільки ж відкриттів і досягнень, як, можливо, свого часу між античністю та Відродженням. Хоча й не варто забувати про той факт, що зміни в технічному розвитку на протязі останніх століть хоча й здійснили величезний якісний стри-

---

[8] *Эко У.* Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / Умберто Эко // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов; [пер. с фр: Э. Р. Усманова]. — Минск : Красико-принт, 1996. — С. 66.

[9] Там само. — С. 71.

бок, проте вже не дають часу на осягнення всіх аспектів їх існування.

Якщо проаналізувати музичну культуру сьогодення, то стає зрозумілим, що сфера академічної музики залишається новаторською і якомога більше намагається позбутися навіть найменших «натяків» на римейк. У «класичній» музиці цитування використовувалося, проте воно мало важливе смислове навантаження, як це було з однією з загальновідомих цитат у класичній музиці, як-от введення в опері П. І. Чайковського «Пікова дама» (1890) мелодії з опери А. Гретрі «Річард Левове Серце» (1784). У даному випадку цитата з уже «застарілого», хоча й колись «модного» твору мала охарактеризувати стару Графиню, яка знаходиться в царині своїх юнацьких спогадів.

Хоча явище цитатності майже покинуло сферу академічної музичної культури, проте неймовірна кількість римейків створюється в межах поп-музики. Але і тут скоріше йде мова про цитати або радше виконавські версії. Прикладів цитат з класичної музики в поп-культурі є чимало: введення тем з «Адажіо» Томазо Альбіноні (реконструйоване біографом Ремо Джадзотто) у композиції Sweetbox «Everything's gonna be alright», з «Князя Ігоря» О. Бородіна у композиції «The Rapsody» Warren G feat. Sissel (1997), з симфонії №40 В. А. Моцарта у композиції Dee Smoove & Voice Delegation «A lonely saturday night» та інших шедеврів класики у репі, стилі r&n&b тощо. До того ж «схильністю» до римейків просякнута не вся згадана культура, а скоріше деякі її представники. Значення цитат і запозичень у цій музиці можна трактувати таким чином: 1) як тему для варіацій, 2) матеріал для розвитку (скретчінгу, нарізки), 3) спробу адаптації «класики» до смаків широких верств населення. Їх поява тут є так само закономірною, як і у парафразах і транскрипціях, що були яскраво представлені в музичній культурі доби романтизму, особливо у творчості відомого угорського композитора Ференца Ліста.

В енциклопедичному словнику Ф. А. Брокгауза та І. А. Ефрона запропоновано таке визначення: «парафраза в музиці — опис, розповсюдження, ілюстрація мелодії. В парафразі, як у творі суто салонному та віртуозному, мелодія є розквітчаною, варійованою, це не строгий переклад якого-небудь музичного оригіналу»[10]. (Парафразами також називали поліфонічні обробки одноголосних мелодій (світських і літургійних) у музиці XIII–XVI ст.). Якщо спробувати перекласти на сучасну англо-американську термінологію, то парафрази — це ремікси (вільні фантазії на теми творів інших авторів), а транскрипції — римейки (перекладення для фортепіано симфонічних, органних, вокальних творів) Ф. Ліста. Звісно, подібне явище можна пов'язати з інтенсивною концертною діяльністю Ліста, як піа-

[10] Энциклопедический словарь. том XXIIA (44). — СПб.: Семеновская типолитография И. А. Ефрона, 1897. — С. 779.

ніста та загальними закономірностями побутування світської музичної культури в XIX ст., що була спрямована на задоволення потреб слухачів і виконання популярних і знайомих творів. Проте, як зазначає М. Друскін, «подібно до того, як у часи Моцарта — Бетховена було розповсюджено захоплення салонними варіаціями, так у романтизмі утверджується вільно-імпровізаційна фантазія, джерелом натхнення для якої є враження від музичного театру... Ліст віддав данину модній тенденції, проте для нього парафрази стають засобом пропаганди класичного та сучасного мистецтва: — Моцарт, Вебер, Россіні, Белліні, Мейєрбер, Гуно, Вагнер, Верді, Еркель — ось у кого він запозичував мелодії з опер для своїх фантазій»[11]. Отже, варіації, фантазії на відомі теми, були притаманні не лише романтизму, який був розрахований на масового слухача, але й добі «зразкового» високого класицизму. Ця ж ідея розкривається в праці У Еко: ««Римейк» полягає у тому, щоб розповісти заново історію, яка мала успіх... Історія мистецтва і літератури сповнена псевдо-римейками, які виникали кожного разу, щоб сказати дещо інше. Всі твори Шекспіра — це римейк попередніх історій. Деякі «цікаві» римейки можуть уникнути повтору»[12].

Власне, проаналізувати це явище, а саме неймовірну кількість римейків, які виникли протягом досить нетривалого відрізку часу на одну пісню, можна звернувшись до «Somebody That I Used to Know» (укр. «Хтось, кого я знав колись») — пісні австралійського співака і автора Готьє за участю новозеландської співачки Кімбри, яка може виступати і прикладом метамодерністського спрямування сучасного мистецтва. На початку 2012 року сингл очолив чарти багатьох країн, включаючи Великобританію, Австралію, Бельгію, Німеччину, Голландію, Данію, Нову Зеландію, Польщу. Крім цього цей сингл вперше в історії США очолив не тільки основний Billboard Hot 100, але й багато різножанрових чартів, пов'язаних з різними стилями рок-музики, поп-музики та ін. Обидва виконавці (Готьє і Кімбра) завдяки цій пісні отримали престижні музичні нагороди ARIA Award від імені Австралійської асоціації звукозаписних компаній: кращий співак, кращий продюсер, краща співачка і краща пісня року в Австралії 2011 року[13].

Сам факт здобуття твором у стилі інді-поп значної кількості нагород, свідчить про зміни орієнтирів у суспільстві. Цю пісню можна розглядати як своєрідний «ренесанс» принципів

---

[11] *Друскин М.С.* История зарубежной музыки. Выпуск 4. Шестое издание. — М.: Музыка, 1983. — С. 200.

[12] *Эко У.* Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / Умберто Эко // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов; [пер. с фр: Э. Р. Усманова]. — Минск: Красико-принт, 1996. — С. 59.

[13] *Levy M.* Gotye gets right to the top with US Billboard number one, Brisbane Times (19 April 2012). — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.brisbanetimes.com.au/entertainment/music/gotye-gets-right-to-the-top-with-us-billboard-number-one-20120419-1x8ek.html

«Болеро» М. Равеля, проте на сучасному музичному горизонті, і звісно, ж у характерній для сучасності формі пісні. Ритмічна та інтонаційна остинатність супроводу, яка виступає у якості стабільного фактору композиції не втомлює слухача, завдяки принципу тембрових варіацій. Саме ця форма і була притаманна для «Болеро», яке поставало як величезний твір медитативного епічного характеру, що наприкінці твору змінюється грандіозною кульмінацією туттійного характеру. Подібні елементи можна спостерігати і в пісні «Somebody That I Used to Know».

Ключове значення і неоднозначність цього твору полягає у наявності великої кількості спроб переінтерпретації цієї пісні безліччю виконавців, як професійних, так і аматорських, суто вокальних (американський гурт a capella «Pentatonix», академічний голландський хор «The Netherlands Radio Choir»), вокально-інструментальних (6 виконавців на одному укулеле та вокал-гурт «The Waffle Stompers»), власне інструментальних (гітара соло, банджо соло, 5 виконавців на одній гітарі — гурт «Walk Off the Earth»). Усі ці варіанти можливі в разі наявності справжнього шедевра, який створює цю множинність і багатство можливих, потенційних реальностей, які залишають твір пізнаваним і сутнісно стабільним. Поширення цього синглу мало надзвичайні масштаби: станом на червень 2012 року було продано більше 9 млн копій, а відеокліп наYouTube був переглянутий 380 млн разів, також ця пісня прозвучала у молодіжних телесеріалах «90210: Нове покоління» та «Пліткарка». Неймовірним попитом користувались і римейки цієї пісні, насамперед на YouTube.

Якщо звернутись до засадничих принципів концепції метамодернізму, на які вказують Т. Вермьюлін і Р. Аккер, то метамодернізм знаходиться у постійному балансуванні між модернізмом і постмодернізмом. Специфічне кольорове рішення (бежевий, сірий, коричневий, зелений) і розкладання складних форм на прості (куб, конус, циліндр), яке було притаманне для кубізму П. Пікассо, знайшли своє втілення в відеокліпі Готьє та Кімбри.

Можна зробити висновки, що явище римейку, а іншими словами повторення, цитування, варіантності та варіативності характерне для музики як виду мистецтва. Використання однієї ритмоформули, бассо остінато — це перші кроки до сучасного мистецтва. Власне перегармонізація, переоркестрування є своєрідним римейком, де замість використання інших інструментів (на заміну тих, для яких цей твір був написаний), застосовуються зовсім інші лінії в музичній тканині. В оркестровці будь-якого твору і раніше допускалось дописування контрапунктичних голосів. Поліваріантність будь-якого твору, як його сутнісна риса, закладена вже в самому процесі виконанні твору, яке, незважаючи на авторські ремарки, динаміку та позначч-

ки — кожного разу постає в іншій якості (чи то прискорення темпу, збільшення агогіки, варіантність виконання динамічних позначок, особливості звуковидобування), що створює інше емоційне забарвлення. Це ми називаємо словом «інтерпретація».

Так само і ремікс надає можливість створення як полістилістичного, так і полісемантичного варіанту, де попередній зразок, що береться за основу, виступає як тематичне ядро. Отже, сам факт наявності римейків був відомим набагато раніше за добу постмодернізму, проте їх вдавана надмірність у теперішній час викликана насамперед надзвичайним розвитком сфери інформаційних технологій, надшвидким розповсюдженням новинок у мережі Інтернет та інтерактивністю, яка супроводжує мистецькі явища. Різні інтерпретації, парафрази існували від початку зародження музики як такої, проте саме в наш час, з виникненням можливості запису та документування виконавських версій це явище набуло ще більшого поширення.

Tormakhova Anastasiya, *PhD in Philisophy, assistant at Ethics, Aesthetics and Culturology Department of the Philosophical faculty of the the Kyiv National University named after Taras Shevchenko.*

Remake or Variations? On the Problem of the Development of Modern Musical Culture.

Modern philosophers Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker note that the present socio-cultural pattern can be described as based on the ideas of metamodernism. Metamodernism is the dominant principle in the cultural consciousness of the past decade and manifests itself as the elite art direction, which creates its own world based on the latest developments in computer technology. However, many researchers still continue to move within the postmodern paradigm, noting the large number of features of the latter, which is full of modern social and cultural practices. This primarily concerns the problem of remakes, the number of which increases with the continued growth of media space.

Remake in any artistic field is associated with repetition — of the plot, certain topics, and methods. In general, it is quite difficult to find examples of highly innovative pieces in the history of art, which were not invented some time ago by the «renaissance». It is written in the «Innovation and repetition» by Umberto Eco. However, the problem of music collision, repetition and innovation in music is particularly relevant wherever there is such a thing as a musicological «variation», «variability» and «variance». U. Eko is referred to in order to shape a variation that embodies the idea of «mass production». He points out that each repetition is actually a variation and a carrier of the creative imagination of the artist and the result of his ability to work with a specific material.

If we analyze the today's music culture, it becomes clear that the scope of classical music is innovative and it tries as much as possible to get rid of even the smallest «hints» to a remake, but there is an incredible amount of remakes created within pop music. But even here it is rather about a quote or more performing version. Various quotations and borrowings in this music can be interpreted as follows: 1) as a theme for variations, 2) materials for development (scratching, cutting), 3) an attempt of adaptation of the «classics» to the tastes of the general public. Their appearance here is as legitimate as that of paraphrases and transcriptions that were strongly represented in the musical culture of romanticism, particularly in the works of the famous Hungarian composer Franz Liszt.

The composition «Somebody That I Used to Know» by Gotye and Kimbra can serve as an example of the emergence of an incredible number of remakes. The

key and the ambiguity of this piece is the presence of a large number of renditions of the song, as there are lots of its various performances.
We can conclude that the phenomenon of remakes, in other words repetition, citation, variance and variability characterize music as an art form. Multivariance of any work is its essential feature inherent in the very process of performing the work, which embraces the author's remarks, dynamics and points; every time there is a different quality (either accelerating pace, variable implementation of dynamic tags features of sound etc.), which creates another emotions. This is as we call it «interpretation».
Thus, the mere presence of remakes was known much earlier than the very beginning of the postmodernism era, but their apparent redundancy in the present emergency is caused by the development of information technology, the proliferation of new super-fast internet and interactivity that accompanies artistic phenomenon. Different interpretations and paraphrases existed since the beginning of the birth of music as such, but it is nowadays with the emergence of the ability to record and document versions performed made this phenomenon even more widespread.

Key words: music, remake, variations, U. Eco, metamodernism.

References

1. Druskin M. S. *Istorija zarubezhnoj muzyki*. [The history of foreign music] Vol 4. 6-th edition. — Moscow: Muzyka, 1983. — p. 200. [In Russian]
2. Eco U. *Innovation and Repetition: Between. Modern and Post-Modern Aesthetics* [Russian edition: Jeko U. Innovacija i povtorenie. Mezhdu jestetikoj moderna i postmoderna at Filosofija jepohi postmoderna: Sbornik perevodov i referatov; [transl. Je. R. Usmanova].– Minsk: Krasiko-print, 1996. — p. 57.]
3. Jenciklopedicheskij slovar'. tom XXIIA (44). [Encyclopedic Dictionary Vol. XXIIA (44).] — Sankt-Peterburg: Semenovskaja tipolitografija I.A.Efrona, 1897. — p.779. [In Russian]
4. Kushnar'ova M. B. *Rimeyk yak metod tvorennya suchasnoyi kul'tury* [Remake as a method of creating contemporary culture] Available at: http://culturalstudies.in.ua/zv_2009-7.php#kuh9 (accessed 30 June 2014) [In Ukrainian]
5. Levy M. *Gotye gets right to the top with US Billboard number one, Brisbane Times* (19 April 2012). — Available at: http://www.brisbanetimes.com.au/entertainment/music/gotye-gets-right-to-the-top-with-us-billboard-number-one-20120419-1x8ek.html
6. Livanova T. *Istorija zapadnoevropejskoj muzyki do 1789 goda*: Uchebnik. V 2-h t. T. 2. XVIII vek. — Izd. 2-e, pererab. i dop. [The history of western music in 2 vol. Vol.2, revised edition] — M.: Muzyka, 1982. —p. 142. [In Russian]
7. Remix (Available at http://ru.wikipedia.org/wiki/Ремикс accessed 30 June 2014) [In Russian]
8. Verba O. O. *Variantnist' ta yiyi kompozytsiyni zakonomirnosti* (na prykladi instrumental'noyi muzyky ukrayins'kykh i rosiys'kykh kompozytoriv 70–90 rr. KhKh st.) Avtoref. dys. kand. mystetstvoznav [Variability and its compositional principles (at example of instrumental music Ukrainian and Russian composers of 70–90 years of XX century. Cand sci. diss.] — Kyiv : KhDAK, 2002. — p. 8. [In Ukrainian]

Стаття надійшла до редакції 08.05.14

УДК 1(091) «19»

Юлія Ковальчук,
аспірант кафедри історії філософії,
філософський факультет
Львівський національний університет імені Івана Франка

ЛЮБОВ У «СЕРЕДНІ ВІКИ»: SIC ET NON

Ковальчук Юлия. **Любовь в «Средние века»: sic et non**

В данной статье проводится философский анализ средневековой любви сквозь призму антагонизма Пьера Абеляра — «sic et non». Нарушается средневековое противоречие сферы родового и индивидуального в человеческом бытии, любви-эроса и любви-агапэ. В контексте любовной проблематики, рассматриваются истоки культуры романтизма, в частности, культа вечной женственности и культа Девы Марии. Исследуется феномен куртуазной любви — любви-страсти или «супружеской измены».

Ключевые слова: теоцентризм, Средневековье, любовь-эрос, любовь-агапэ, куртуазная любовь, романтизм, культ вечной женственности, культ Девы Марии.

Вступ. «Середні віки», чи епоха Середньовіччя, не потребує прологу: теоцентризм визначає напрямок розвитку середньовічної культури майже на десять століть. В ім'я єдиного Бога релігія здійснює всеохоплюючий контроль над державою, суспільством і кожною окремою людиною, проникаючи навіть у найпотаємніші думки людини. Там, де тиск контролю послаблюється, в дію вступає страх — страх людини перед бичем Господнім. Свою справу робить і інквізиція, призвичаюючи повсякденну злиденність до жаху. Відтак, вишуканий готичний стиль архітектури тісно переплітається із хаосом бродячого люду, релігійні меси — із карнавалом, монастирі — з «домами троянд», покута — із тортурами, фарс — з містерією. «Sic et non» виходить за рамки абелярівського твору, сягаючи цілої епохи, бо, як і П'єр Абеляр, належить Середньовіччю. І не просто належить, — а закладає камені «середньовічного муру»: «темне Середньовіччя», яке шукає божественного світла, ставить ребром проблему боротьби протилежностей, і саме просякнуте «sic et non», утверджує суперечність та антагонізм.

Яскравий свій прояв sic et non знаходить у людині. Як зауважує Олександр Бальхаус: «Людина Середньовіччя звикла до щоденного сусідства із жахом, і навіть забавлялася, будучи присутньою на катуваннях та стратах, ніби на театральній виставі»[1]. Всюдивідчутний страх і жорстокий контроль, сковуючи людину, стираючи будь-який імпульс її особистості, роблячи із неї «живу одиницю» велетенського механізму, яка призначена лише для покори і позбавлена здатності мислення, вивільнює її пристрасті та бажання, які стають неконтрольованими. Чим більше заборон — тим більше порушень! На кожне «ні!», знаходиться своє «так!». Усе тілесне, яке в «середні віки» вважалось грішним, якому людина мала сказати «ні!», по-

[1] *Бальхаус А.* Любовь и секс в Средние века. — М.: Книжный клуб 36.6, 2012. — С. 12.

© Ю. Ковальчук, 2015

чало вперто казати своє «так!». Антагонізм тілесного та духовного приводить «sic et non» у сферу метафізики. Відтак, саму людину можна розглядати як чи не найголовнішу суперечність «темного Середньовіччя», яке темним зробили його ж пристрасті. А там, де має місце пристрасть, ведеться мова й про любов.

Афродіта вульгарна або любов родова. Любов не є простим поняттям для «темних віків»: у цей час утверджується традиційне трактування християнською доктриною любові як чогось гріховного, а статі як знаку гріховності в людині, допускаючи лише одне виправдання для любові між чоловіком і жінкою — дітонародження, продовження роду. Таку позицію піддає нищівній критиці представник релігійного екзистенціалізму — Микола Бердяєв, говорячи про лицемірність такого трактування та висуваючи звинувачення у демонічності статі: «Аскетичне християнське вчення допускає статеву любов лише як слабкість гріховної людської природи. Так і залишилась статева любов слабкістю, соромом, майже брудом»[2], а проте, «...ми спокійно продовжуємо грішити, поринати в нечисті радощі і брудну солодку пристрасть, позаяк нам, слабким людям, не досягнути ідеалу»[3]. Статева любов, відкинута релігійною доктриною та ув'язнена всередині людини релігійним осудом, — перетворюється на хворобу, що втомлює та завдає мук, робить людей одержимими своїми пристрастями. Притлумлення ж у собі сексуального потягу призводить до бунту проти власної природи, що породжує Афродіту вульгарну — руйнівний ерос: спалююче бажання насолоди. Відтак, очевидним стає перетворення любові до Дами серця в еротичну релігію, поява борделів у добу Середньовіччя і їх належність до папської свити, традиція любовних бенкетів у лазнях, поява Венери у Ватикані. Відбувається, якщо послуговуватися термінологією психоаналізу, щось на кшталт гіперкомпенсації.

Утверджуючи статеву любов як «non», трактуючи її виключно як любов тілесну, родову, виправдовуючи її лише продовженням роду, опускається одна парадоксальна деталь: «non» утримує в собі і «sic». Статева любов є і Афродіта небесна — любов індивідуальна, особистісна, за якої чоловік і жінка поєднуються духовним потягом до найвищої чистоти, яка є обов'язковою умовою єднання. Тим часом, трактування Афродіти небесної у «середні віки» знаходить своє місце лише у філософських концепціях містиків. У XIX–XX ст. Мігель де Унамуно та вже згадуваний Микола Бердяєв, стаючи в опозицію до традиційного християнського трактування родової, еротичної любові, переосмислюють це поняття, надаючи йому індивідуального, особистісного, а то й трансцендентного зна-

[2] *Бердяев Н.* Эрос и личность: Философия пола и любви. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2012. — С. 29.
[3] Там само.

чення. Трансцендентного значення статева любов може набути лише як феномен, а оскільки для Середньовіччя такий вид любові мислиться лише як спосіб, маючи безпосередню приналежність до тіла, то без тіла він і не мислиться. І саме трактування *еросу* часто виходить із трактування тілесності: грішний, мінливий, короткочасний, смертний. А відтак, будь-яка історія середньовічного кохання приречена на трагізм: іншого не дано.

Абеляр та Елоїза. Яскравим прикладом такого середньовічного кохання, поряд із Трістаном та Ізольдою, по праву вважають Елоїзу та Абеляра. Прийнято робити філософський акцент на суперечностях, які відкриває перед читачем їхнє листування: то Абеляр стверджує «sic»: жінка є спасіння для чоловіка; то Елоїза стверджує «non»: жінка — смерть для чоловіка. Дана контраверсійність «sic» і «non» не лише констатує суперечність погляду на жінку у добу Середньовіччя (з одного боку грішна Єва, а з другого — непорочна Діва Марія), але й підкреслює протилежність чоловічого та жіночого. Проте, історія кохання Елоїзи та Абеляра — це перш за все історія здійснення вибору. І нехай це прозвучить парадоксально, та вибір здійснює саме грішниця-жінка — Елоїза. П'єра Абеляра до монашого аскетичного життя навертає випадок — фізична травма, після якої він стає непридатним для подружнього життя. Чи був би Абеляр монахом, якби не ця травма? Тоді як Елоїза йде у монастир, свідомо обираючи такий шлях для себе. Безперечно, варто зауважити, що чернечий габіт вона одягає через любов до Абеляра, а не через любов до Бога. Відтак, філософ, не зі своєї волі, позбавлений можливості повноцінного подружнього життя, позбавлений альтернативи, залишається поза ним. Елоїза сама ж позбавляє себе можливості подружнього життя, бо немає альтернативи саме Абеляру. Це засвідчує момент жертовності в ім'я кохання, яке сягає за грань Афродіти вульгарної, родової любові, суперечить середньовічному розумінню *еросу*, виключно як сексуального потягу, засвідчує і прояв духовної любові між чоловіком і жінкою без моменту тілесної близькості. Проте, ще зарано говорити про велике полум'я християнської любові — *агапе*, оскільки Елоїза все ще залишається охоплена пристрастю і її бажання з легкістю відкидають вбік страх перед гріхом: «…хай яким би було умертвлення тіла, розум усе одно зберіг бажання грішити й палає давньою жагою»[4]. Вона кохає Абеляра коханням-пристрастю, а, як зауважує Дені де Ружмон: «Пристрасть — це страждання»[5]. Варто зауважити й те, що трагізм любовної історії Абеляра та Елоїзи якраз не у скаліченні Абеляра, а у відсутності жертовності Абеляра в коханні до Елоїзи. Завдяки

[4] *Абеляр П.* Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи. — Львів: Літопис, 2004. — С. 80.

[5] *Ружмон Дені де*. Любов і західна культура. — Львів: Літопис, 2000. — С. 14.

любові до Бога Абеляр любить Елоїзу, тоді як Елоїза любить Бога завдяки любові до Абеляра. Із двох «порогів» середньовічної любові: низького і високого, лише П'єр Абеляр став на «поріг» високої любові — любові до Бога, тоді як їхнє, сповнене пристрасті, кохання, як і сама Елоїза, залишились на «порозі» низької людської любові, а вся низька любов — неминуче запрограмована на трагічний кінець.

Агапе — велике полум'я християнської любові. Складність розгляду поняття «любові» у Середні віки полягає в тому, що якщо є «non», то треба шукати й «sic». З одного боку, любов як грішний плотський *ерос*, а з іншого, — жертовна духовна *агапе.* Подібно до того, як духовне протиставляється тілесному, так у добу Середньовіччя *агапе* протиставляється *еросу*, а відтак, *агапе* утверджується — в Абелярівській термінології — як «sic», а *ерос* — як «non».

Агапе — велике полум'я християнської любові, пізнає те серце, яке пережило «смерть у собі» і повернулось назад до себе. Для Майстра Екгарта сильна, як смерть, любов переживає три моменти у людському духові: забирає у людини всі тлінні речі, всі духовні блага, які радували тіло та душу, всі нагороди та достоїнства — людина вже не може думати про досягнення Царства Божого. Відтак, людина починає нове життя тут на землі, відмовившись від самої себе, але не здійснивши втечі духу поза межі світу, як зауважує Дені де Ружмон, а примусово повернувшись до світу! *Любов-агапе* — це полум'я, в якому згоряє дух людський, щоб потім, повставши з попелу, як Фенікс, побачити ближнього. Тому, це й милосердна християнська любов, у якій немає засліпленої пристрасті, що часто й руйнує того, кого ми любимо. *Любов-агапе*, потребує іншого, так само як інший потребує її. *Любов-ерос*, прагнучи єднання із божественною сутністю, як це ми бачимо вже у Платона, веде людину за межі реального буття, а стаючи одержимим цим бажанням, будучи могутнім і жорстоким, він спалює особистість — в кінцевому підсумку веде її до смерті. Тоді як *любов-агапе*, беручи свій початок зі смерті (людина має померти для самої себе), прагне активного буття і утвердження ближнього свого в цьому бутті. Відтак, жорстокий і фатальний *ерос* потребує свого «освячення» через *агапе* — боголюдську любов.

Культ Діви Марії та культ вічної жіночності. Здавалося б, доба Середньовіччя «знає» лише одну жінку — Діву Марію, культ якої із ревною відданістю сповідує релігійна доктрина, а проте, саме в «темні віки» утверджується і *культ вічної жіночності*. Діва Марія як реальна жінка, що через непорочне зачаття народила для світу Спасителя — Ісуса Христа, і вознеслась на небеса, стала великим символом «середніх віків» — символом чистоти, любові та милосердя. Її образ стає яскравим антиподом до образу грішної Єви, а відтак, «народження» Бого-

родиці як цариці небесної, — це «нове народження» жінки чи метафізичне «освячення» жіночої статі. Ні, Єва не стала забутою: про грішну жінку ще не раз згадувала інквізиція, переслідуючи відьмацтво, а проте, тепер жінка могла бути і доброчесною, побожною, справжньою благодаттю для чоловіка. Культ Діви Марії народжує культ вічної жіночності — жіночої природи, «розлитої» по світу, що утверджує радше світову полярність, аніж світове єднання. Безликий *ерос,* як нестримне бажання, прагнення тотального пізнання, спрямований на культ вічної жіночності, а не на конкретну жінку. Любов до конкретної жінки знаходить своє яскраве відображення у культі Діви Марії: Богородиця не є ілюзорною абстракцією, а реальною жінкою, «особистістю небесного порядку», до якої з великою любов'ю звертається кожний християнин. Діва Марія своїм милосердям і опікою про ближніх засвідчує велику силу християнської любові — *агапе*.

Романтизм і куртуазна любов. Якщо погодитись із думкою, згідно з якою *романтизм* бере свій початок з епохи Середньовіччя, то культ вічної жіночності буде яскравим його натхненним джерелом. Романтизм, заперечуючи родовий інстинкт, родову сім'ю, шукає особистість у любові та прагне утвердити індивідуальність. У лицарському культі Прекрасної Дами, в любові до Діви Марії, ніби повстає особистість у своїй надприродній сутності, в якій зародилась нова, ледь відчутна любов. «Лише Середні віки створили культ жіночності, чужий античному світові, який поклонявся мужності. І це був культ вічної жіночності — божественного начала, це любов до Божества свого в конкретно-чуттєвій формі, тут особистісне містично сплітається із всесвітнім»[6]. *Романтична, лицарська любов у своїй потенції є любов особистісна і всесвітня, яка перемагає родове начало, що вороже особистості і всьому всесвітньому.* За таких обставин, як зауважує Микола Бердяєв, Середні віки стають і самою аскетичною епохою, і самою чуттєвою: «чорні квіти чернецтва» тісно переплітаються із червоними квітами почуттєвості, засвідчуючи і тут категоричному «non» альтернативне «sic»!

Одним із феноменів культури Середньовіччя, поряд із лицарством, є куртуазна любов — «служіння жінці». Репрезентаторами такої форми любові були трубадури, які оспівували своє кохання-поклоніння до дами, яка, зазвичай, була заміжньою і стояла на вищому соціальному щаблі. Лицарський культ Прекрасної Дами «відірвав» об'єкт любові від буденної реальності і переніс його у сферу ідеального. Жінка стає ідеальним створінням, сенсом життя, а служіння їй — таїнством (таємниця увінчувала цю релігію любові сакральністю), яке має пройти через п'ять брам: бажання, прохання, служіння,

[6] *Бердяев Н.* Эрос и личность: Философия пола и любви. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2012. — С. 47.

поцілунок і сповнення. Кохання, що завойовується швидко, за яке не потрібно проявляти багато зусиль, щоб здобути прихильність, у більшості випадків ціниться мало, тоді як кохання, яке отримати було важко — возвеличується. Після того як трубадур домагається визнання, взаємності від дами, кохання гине і він знаходить новий об'єкт поклоніння. Із самого початку виникнення, куртуазна любов була лише грою залицяння з любовним судом Елеонори Аквітанської, певним театральним дійством, за якого «дійовими особами» були любовні послання (у яких любов і вірші — синоніми). Але із появою елементу еротики «дійство» переноситься із театральної сцени у кулуари, де трагічне нещасливе кохання торжествує митями насолоди, яку навіть не маскує, а возвеличує. Відтак, можемо погодитись із думкою Дені де Ружмона, що кохання-пристрасть — подружня зрада, адже, оскільки в добу Середньовіччя шлюб і кохання були різними поняттями, часто протилежними, то кохання можна було пізнати лише поза шлюбом, який не є для цього перешкодою. Кохання-пристрасть настільки бажає бажати, що стає тотальністю, охоплює людину цілком, робить її одержимою і часто приводить до фатального закінчення не лише любовної історії, але й людського життя.

У контексті куртуазної любові доречним буде висловлювання вже згаданого Миколи Бердяєва, що хворобою любові є її фетишизм. Закоханий молодий лицар часто міг знепритомніти лише від дотику руки його дами серця до пелюстків троянд, а її очі чи уста оспівувати та возвеличувати у віршах. За таких обставин, цілісна особистість коханої людини втрачалась, а її місце займала якась частина тіла, чи рух, риса характеру, чи вміння. Заперечуючи думку Дені де Ружмона, що така любов — помилка, і є нічим іншим як «пригнічуючий сум за смертю», Олександр Бальхаус наголошує на проявах великої ніжності та вірності до дами. Безперечно, варто сказати і про благородний порив до вдосконалення, яким керувався кожний молодий рицар, щоб бути гідним дами свого серця. Але, потрібно не забувати, що вся куртуазна любов пройшла під знаком еросу: бажання досягти єдності із божеством в майбутньому, а не з реальною особистістю зараз, що створювало ілюзію, спотворюючи правдивий образ дійсності.

Висновок. Історія Середньовіччя ще довго буде вимальовувати у людській свідомості макети свого шляху, проникаючи у темні закутки актуального сьогодення. У «середні віки», вміщаючи в себе славнозвісне абелярівське «sic et non», поняття «любові» набуває статусу маленької репрезентативної частинки усієї епохи. Конфлікт особистісного і родового, заперечуючи існування любові як феномену, тим самим і утверджує його. Традиційне трактування релігійною християнською доктриною статевої любові як чогось плотського та гріховного, возвеличує лише любов до Бога — любов духовну та особис-

тісну. Вважаючи ерос суто сексуальним бажанням, прив'язуючи його до тілесної природи, не приймається і будь-який вияв любові між чоловіком і жінкою, через що шлюб зводиться лише до формальної угоди задля продовження роду. Статева любов, осуджена релігійною доктриною і страхом гріха побожного християнина, починає бунтувати у людині, що призводить до падіння моралі у різних щаблях соціальної «драбини». Тому поява продажної любові та розпусти є типовим явищем для «темних віків». Сублімація пристрасті чи сексуального бажання (що часто виражалось надмірною побожністю), приводила людину до неприйняття самої себе і вибудовувала проекти ідеальних образів, що були лише ілюзією. Таким проявом ілюзії, яку Середньовіччя наповнило яскравими барвами почуттєвості, стала куртуазна любов.

Куртуазна чи придворна любов, поряд із феноменом лицарства, займає чільне місце у культурі «середніх віків». Мистецтво залицяння, а то й зваблення дами серця, яка стала сенсом життя молодого лицаря, було так уміло придумано, що не лише приносило задоволення, але й служило неперевершеним способом вдосконалення і самого лицаря. А проте, куртуазна любов, як любов-пристрасть, була приречена на нещастя, оскільки затьмарювала секундним відчуттям насолоди — істинну любов.

Істинною любов'ю стало християнське полум'я любові — *агапе*. Ця любов милосердна, направлена до того, хто потребує її. У ній закладений глибокий релігійно-філософський зміст, за розкриття якого, людина може досягнути єднання з Богом у ближньому. Ця любов не є альтернативою, а, радше, синтезом того абелярівського «sic et non». Синтезом, у якому ключовим поняттям постає «особистісна любов», що може бути направлена як на людську особистість, так і на божественну.

Kovalchuk Julia, *Doctoral Student at the History of Philosophy department of the Philosophical faculty of the the Lviv National University named after Ivan Franko*

Love in the Middle Ages: «Sic et Non»

The given article presents a philosophical analysis of medieval love through the prism of Abelard's antagonism, «sic et non». The medieval contradiction of the spheres of the ancestral and the individual in human life, love — eros and love — agape is considered. In the context of the question of love, the sources of cultural romanticism are examined, in particular, the cult of the eternal feminine and the cult of the Virgin Mary. The phenomena of courtly love, erotic love — passion, and marital infidelity are reviewed.

The history of the Middle Ages shall long impress upon human consciousness the signposts of medieval thought, intruding into the dark corners of the subliminal present. In the Middle Ages, through the adoption of the famous «sic et non» of Abelard, this concept of love attains the status of a small yet pivotal representative part of the entire epoch.

Another bright symbol of the Middle Ages is the very story of the love of Peter Abelard and Heloise. The love of Heloise and Abelard is first of all a story of an achieved choice. Let it sound paradoxical, but the choice is made by a sinful woman, Heloise. Peter Abelard is brought to the ascetic monastic life through an

occurrence, a physical trauma after which he becomes unsuited to married life. Would Abelard have become a monk if he had not got that trauma? On the other hand, Heloise enters the monastery consciously choosing that way of life for her. Undoubtedly, it is worth noting, that she takes the nuns' veil because of her love for Abelard, and not because of her love for God. Of the two thresholds of medieval love: the high and the low, only Peter Abelard stood upon the high threshold of love for God, while their passion-filled love, as Heloise herself, remained on the lower threshold of human love, and all such lower's love is destined to a tragic end.

The given article also examines the conflict between the personal and ancestral, which seemingly denies the existence of love as a phenomenon, while simultaneously affirming it. The traditional treatment of the religious Christian doctrine of sexual love is that it is something carnal and sinful. It can be made noble only through love of God, becoming love that is both spiritual and personal. Regarding Eros as exclusively sexual passion, connecting it to the carnal nature, therefore, does not accept any kind of expression of love between man and woman. This view regards marriage merely as a formal covenant for the proliferation of humankind. Sexual love, demeaned by religious doctrine and by the fear of sin in a God-fearing Christian, begins a human revolution, leading to the demise of morality on several rungs of the social ladder. Therefore, the appearance of love for sale and moral dissoluteness become endemic during the «dark ages». Sublimation of passion and sexual desire (which is often expressed through excessive piety), brought many to a rejection of self and built up projections of idealized images, which were merely illusion. Courtly love became an expression of such brightly colored illusions of the Middle Ages.

Courtly love alongside the phenomenon of chivalry, occupies a vital place in the culture of the Middle Ages. The art of courtship, the winning of the lady's heart, which becomes the meaning of life for the young knight, was so cunningly invented, that it not only brought pleasure, but also served as the unparalleled method of perfection of the knight himself. Nonetheless, courtly love as had been in the case with passionate love was doomed to unhappiness, insofar as its momentary pleasures clouded the vision of true love.

The Christian flame of love — agape thus becomes true love. This love is merciful, directed to those who need it. It contains a deep religious and philosophical meaning; uncovering it a person may reach unity with God through a neighbour. This love is not an alternative, but rather a synthesis of Abelard's «sic et non». It is a synthesis the key idea of which is a personal love that may be aimed at either a human or divine person.

Key words: theocentrism, Middle Ages, love-eros, love-agape, courtly love, romanticism, the cult of the eternal feminine, the cult of the Virgin Mary.

References

1. Abelard, Petrus. *The Letters of Abelard and Heloise* [Ukrainian edition: Abelyar P. Istoriya moyikh strazhdan'. Lystuvannya Abelyara y Eloyizy. — L'viv: Litopys, 2004. — 136 p.]

2. Ballhaus, Alexander. *Liebe Und Sex Im Mittelalter* [Russian edition: Bal'haus A. Ljubov' i seks v Srednie veka. — Moscow: Knizhnyj klub 36.6, 2012. — 336 p.]

3. Berdjaev N. *Jeros i lichnost': Filosofija pola i ljubvi* [Eros and personality: Philosophy of Sex and Love] — Sankt-Peterburg: Azbuka-Attikus, 2012. — 224 p. [In Russian]

4. De Rougemont Denis *L'Amour et l'Occident* [Ukrainian edition: Ruzhmon Deni de. Lyubov i zakhidna kul'tura. — L'viv: Litopys, 2000. — 304 p.]

Стаття надійшла до редакції 01.11.14

УДК 173.1

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київський національний університет імені Вадима Гетьмана

РАДЯНСЬКА СІМ'Я ЯК ФОРМА ПОДОЛАННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ РОДИНИ

Белоножко Евгений. **Советская семья как форма преодоления традиционной семьи**

В статье рассмотрены методы создания новой матримониальной реальности в Советском Союзе с 1917 по 1933. В тексте анализируются законотворческие и социально-философские изменения, обусловившие формирование советской семьи и распад традиционной семьи.

Ключевые слова: частное, публичное, евгеника, инструментализм, институализация, советская власть, социальна история.

Сім'я — це фундамент будь-якого суспільства, від її розвитку та відтворення залежить соціально-політичний тонус усього соціуму у самому широкому розумінні. У XX ст. з'явилась практика зміни суспільства на користь тих чи тих ідеологічних конструкцій. Одним із таких конструктів був і залишається тоталітаризм. Більшість вітчизняних і закордонних дослідників визначають тоталітаризм як феномен, що намагається проникнути в усі сфери життя (публічне і приватне стають регламентованими певною ідеологічною позицією). В одній зі статей було вже розглянуто про родину політику у націонал-соціалістичній Німеччині[1]. Метою даної статті буде виявлення, у який спосіб і з якою метою Радянський Союз втручався у родинну політику, також спробуємо окреслити ті сфери родинної політики, які підпадають під найбільшу загрозу з боку державної політики за умов тоталітаризму.

Більшість дослідників тоталітаризму (Х. Арендт, З. Бжезінський, К. Поппер та інші) зосереджують свої дослідження на

[1] *Білоножко Є.* Тоталітаризм та родина (розгляд проблеми на прикладі націонал-соціалістичної Німеччини) / Білоножко Є // Університетська кафедра. Культурологія. Аксіологія. Філософія. Етнологія. Дискусії. Рецензії. Анотації: альманах / М-во освіти і науки, молоді та спорту України; ДВНЗ «Київський нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана» ; Ін-т прикладної та професійної етики ; [голов. ред. Ю. Вільчинський]. — К. : КНЕУ, 2013. — Вип. 2. — С. 155–164.

© Є. Білоножко, 2015

сфері публічного, передусім політичного, натомість сфера приватного, родинного є малодослідженою.

Радянська політика у сфері матримоніальних відносин неоднорідна та суперечлива: від повалення патріархальної сім'ї минулого (1917–1933), до формування радянської родини як інструменту творення комуністичного суспільства (1933–1956), радянська патріархальна сім'я (1969–1991).

На дані питання варто відповідати, спираючись на історичні факти, тому спочатку буде представлено документальний нарис діяльності та того, що було передбачено не тільки ідейними програмами, але й конкретною діяльністю.

Будівництво комуністичного суспільства передбачало цілковите руйнування «буржуазної моральності» та виховання нової людини. Одним з елементів того, що потрібно було зруйнувати, є буржуазна патріархальна сім'я. Поряд із першими постановами про націоналізацію загальноросійський Центральний комітет у 1918 р. ухвалив Кодекс законів РСФСР про акти громадянського стану, подружнє, сімейне та опікунське право. Даний документ цілковито лібералізував підстави для укладання та розірвання шлюбу. Укладання шлюбу перейшло у площину перш за все індивідуального вибору кожного громадянина, а роль держави була зведена до фіксування новоукладених шлюбів. Нова влада настільки спростила процес укладання шлюбу, що з'явилось нове дієслово, яке характеризувало нові умови укладання шлюбу — «розписатися». У дорадянський період шлюб і родина мали характер сакрального інституту та регламентувалися не тільки державою, але перш за все Церквою, то даний кодекс цілковито десакралізовував родинно-шлюбне життя. Тим самим укладання шлюбу перейшло у ранг буденних справ, які виконуються поряд із будь-якою іншою повсякденною роботою, тому це викликало хвилю масових розлучень, оскільки той же кодекс так же вільно дозволяв розлучатися, як і одружуватися. Дану ситуацію описує імміграційний російський історик Іван Курганов: «…проголошено повну свободу розлучення, оскільки у вільній країні ніхто не має права примушувати до спільного життя , якщо обоє або один цього не бажає. Закони 1917–1918 років упровадили механізм, відповідно до якого прохання про розлучення від однієї сторони розглядалося через суд, якщо ж прохання про розлучення надходило від двох сторін одночасно, то розірвання шлюбу відбувалося не через суд, а лише реєструвалося розірвання шлюбу у ЗАГСі»[2]. Дана практика цілковито відповідала ідеям К. Маркса та Ф. Енгельса, оскільки обидва обстоювали ідеї свободи індивідуумів від будь-яких форм експлуатації, у тому числі експлуатації у родині. Проте революційна практика 1918 року пішла ще далі. Так, у

[2] *Курганов И. А.* Семья в СССР 1917 — 1967 Нью-Йорк 1967 за Bosiacki A. Utopia, władza, prawo: doktryna i koncepcje prawne «bolszewickiej» Rosji 1917—1921 / A. Bosiacki. wyd. Warszawa : Liber, 1999. — s.401 — С. 87.

Володимирі було видано декрет, за яким націоналізації підлягали жінки. «По досягненню 18-річного віку кожна дівчина стає державною власністю. Кожна жінка, якій виповнилося 18 років і яка не одружилася, під суворою карою зобов'язується зареєструватися в бюро «вільного кохання» при комісаріаті контролю. Кожній зареєстрованій у бюро «вільного кохання» у віці від 19 до 50 років надається право вибору товариша-чоловіка. Чоловікам надається право вибору серед жінок, що мають 18 років. Вибір чоловіка або дружини може відбуватися раз на місяць… чоловікам у віці від 19 до 50 років надається право вибору жінок записаних у бюро, навіть без згоди останніх, з огляду на інтереси держави. Діти, що походять від даних зв'язків, мають переходити у власність республіки»[3]. Варто відзначити, що даний декрет націоналізує тільки жінок (і дітей, що народяться від цих жінок). Чоловіки згідно даного декрету стають привілейованою групою, вони не мусять питати про згоду потенційних партнерок із бюро «вільного кохання», а жінки між 18 та 19 роками життя взагалі позбавляються будь-якої можливості впливати на своє життя, у даному проміжку життя вони тільки служать як задоволення потреб чоловіків. Володимирівський проект має передусім характер прокреаційний, оскільки уможливлює переказ генетичного матеріалу різним партнеркам, а також гарантує співжиття протягом усіх фаз жіночого місячного циклу. Відповідно з метою підвищення народжуваності недоцільно питати про згоду жінки у найсприятливіший для народження період, вік між 18 та 19 роками.

Потрібно відзначити, чому даний документ не націоналізує усіх жінок, а тільки у певному віці і чому опіці держави підлягають тільки діти, які народилися із стосунків, що мали місце завдяки діяльності бюро «вільного кохання». Ймовірно, що даний декрет передбачав поступовий перехід до так званого вільного кохання вільних індивідуумів у новому суспільстві і передбачав опір, з яким міг би зустрітися у досить патріархальному суспільстві, що було вибудоване на моногамній багатопоколіннєвій сім'ї. При вдалій діяльності даного бюро, можливо, автори розраховували провести подальшу націоналізацію одружених жінок, тому даний процес протікав не революційно, а реформаторськи, оскільки патріархальність суспільства не дозволяла робити цього швидко (а діти народжувані у шлюбі не націоналізовувались, оскільки їхні батьки виконували обов'язки перед державою).

Варто подивитися на даний документ також з боку прав, які слугують обом статям. Отож, чоловіки не реєструються у бюро «вільного кохання», а тільки користають з нього, до того ж це право слугує всім чоловікам без жодних обмежень. Жінки ж

[3] *Курганов И. А.* Семья в СССР 1917 — 1967 Нью-Йорк 1967 за Bosiacki A. Utopia, władza, prawo: doktryna i koncepcje prawne «bolszewickiej» Rosji 1917–1921 / A. Bosiacki. wyd. Warszawa : Liber, 1999. — s.401 — С. 68.

мають право вибирати партнерів тільки тих, які зареєстровані у «бюро». Одружені ж жінки виключені, однак одружений чоловік має право до будь-якої жінки з «бюро» та до своєї дружини, до того ж не несе жодної особистої відповідальності за дітей, що народяться із стосунків, які мали місце завдяки бюро.

Важко знайти інше тлумачення даного декрету, як не чоловічий шовінізм, оскільки гарантувалася охорона власної жінки від будь-якого посягання, тоді як будь-яка неодружена жінка зводилась до машини, що має приносити задоволення та народжувати дітей. Також чоловік звільняв себе від опіки над цими дітьми, оскільки вони переходили у власність держави, а виховувати тільки дітей, що народжені у шлюбі.

Проте, окрім володимирського випадку були і інші, наприклад, газета «Вільна Росія» повідомляла проголошення декрету Саратовськими анархістами про націоналізацію жінок у віці від 17 до 32 років. За умови підтвердження робітничого походження, кожний чоловік мав право скористатися з даних жінок, вплачуючи внесок у соціальний фонд. Потрібно сказати, що націоналізації підлягали всі жінки без виключення, а жінкам виплачувалась щомісячна зарплата за те, що їх використовують.

Незважаючи не те, що один із документів приписується анархістам, вони обидва співзвучні з ідеями більшовицької феміністки Коллонтай, на її думку, у майбутньому комуністичному суспільстві сім'я просто зникне як явище, оскільки не буде потрібна з огляду на редукцію його економічних і виховних функцій. Рівноправні чоловік і жінка будуть вступати у вільні товариські союзи[4].

На щастя, практика націоналізації жінок не увінчалась успіхом і мала маргінальний прояв, проте сам факт появи даних документів свідчив про настрої, що панували у тогочасній владі, принаймні якійсь її частині, адже кодекс законів про шлюб, сім'ю та опіку продовжував традиції 1918 року. Так, зареєстрований і незареєстрований шлюби прирівнювалися у правах. Продовжилась і подальша лібералізація процесу розлучення, суди вже не розлучали, кожна подружня пара могла просто і одномоментно в ЗАГСі розлучитися. Але можна це було зробити і в односторонньому порядку: заява одного із членів подружжя могла слугувати підставою до розлучення, інший же повідомлявся через пошту про вже доконаний факт. Окрім того, нова влада цілковито нівелювала у суспільній свідомості значення шлюбу, свідченням чого є тогочасна література та демографічна статистика.

Так, за сценарієм фільму 1939 року молодий вчитель С. Герасимов, поцілувавшись із дорослою ученицею колгоспницею Грунею, у той же день пропонує їй:

Степан: Пішли, Груню ще не пізно...

Груня: Але де Степане Васильовичу?

---

[4] *Коллонтай А. М.* Избранные статьи и речи / А. М. Коллонтай. — М., 1972. — С. 67.

Степан: Швиденько до сільради та кінець справі…
Груня: А нащо до сільради?
Степан: Розписатися, ось нащо!

М. Зощенко ж в оповіданні «Весілля» (1927 р.) так описує процес одруження: «Познайомилися. Походили разом. І так швидко все пішло у них і без клопотів, що вже на другий день Володя Завітушкін освідчився.

А вона відразу ж і погодилася, ну а на третій день пішли і розписалися.

На другий день Володька Завітушкін пішов після роботи до ЗАГСу і розвівся. Там навіть і не здивувалися.

— Ну нічого такого, — кажуть, — трапляється!

І дали розлучення».

Подібно описуються відношення до шлюбу і у народній творчості.

Советская власть —
Мужа не боюсь.
Если плохо будем жить —
Возьму разведуся[5].

Дані літературні описи найяскравіше зображають ту повсякденно-побутову реальність, що панувала у суспільстві. Родина, яка була основою суспільства не тільки з огляду на економічні фактори та первинну соціалізацію, але й з огляду на сильні впливи православної церкви, за лічені роки перетворилася у цілковито світський контрактний союз покликаний задовольнити тільки статеві потреби (у переважній більшості чоловіка).

Простота укладання та розірвання шлюбу здеградувала дану інституцію. Варто подати статистику 1928 року Ленінградського інституту охорони Материнства та дитинства: понад 70 % розлучень були з ініціативи чоловіків, 20 % з приводу прагнення батьків подружжя, 7,5 % з ініціативи обох партнерів і тільки 2 % з ініціативи жінок[6].

Перші дії комуністичної влади були направленні на кардинальну зміну родинно-шлюбного життя шляхом цілковитої лібералізації процесу одруження та розлучення. Нова влада протиставила себе патріархальній сім'ї як джерелу усього буржуазно-патріархального і мала рацію у своєму ударі, оскільки первинна соціалізація відбувалась саме у родині, переважно у багатопоколіннєвій родині, яка не могла розпастися, оскільки над нею тяжів економічний, соціальний, релігійний примуси відповідальності й жоден з даних факторів не дозволяв розлучення. Радянська ж влада все спростила, поставила рішення про розлучення та одруження тільки і виключно у площину індивідуального рішення, нівелюючи усі три примуси.

---

[5] *Лебина Н. Б., Шкаровский М. В.* Проституция в Петербурге (40-е гг. XIX в. — 40-е гг. XX в.). — М.: Прогресс-Академия, 1994 — С. 196.
[6] Там само.

Дані дії радянської влади можна вважати глибоко продуманими з огляду на подальші дії та ідеї, які ми зустрічаємо в теоретичних роботах революціонерів. Описані законодавчі акти були лише предтечею того, у чому було головне завдання, яке перед собою ставила комуністична влада — виховання нової людини.

«Людина … ставить собі за ціль внести у діяльність своїх власних органів під час роботи, маршу або відпочинку найвищу досконалість, раціональність, ощадливість, а відповідно і красу тим самим. Людина хоче панувати над несвідомим, а потім і над процесами цілковито несвідомими для її організму: дихання, кровообіг, травлення, запліднення, і відповідно підпорядкує дані процеси волі розуму. Життя навіть суто фізіологічно буде колективно-експериментальним… Не для того, щоб рід людський перестав ходити навкарачки перед богами, царем і капіталом, щоб у покорі бути перед темними силами спадковості та сліпоти статевого добору»[7].

Надлюдина, яка має опанувати всі свої види діяльності, у тому числі і біологічні, має народитися із вже існуючого матеріалу, тому немає нічого кращого, як перебрати державі на себе процес виховання дітей. Тому зрозумілою стає мета, з якою націоналізувались діти, народжені у вільних зв'язках, та якій меті служив міф про Павліка Морозова.

Адже саме діти були тим найпростішим матеріалом, який можна було виховати та направити у потрібному напрямку для влади. Зрештою цю саму рису ми побачимо і у діяльності націонал-соціалістичної Німеччини. Діти — ось головна ціль будь-якої тоталітарної системи.

«Родина є первинною вихідною клітиною духовності. У тому розумінні, що саме в сім'ї людина перший раз вчиться або не вчиться бути духовною особистістю, так і в тому розумінні, що духовні сили та вміння або слабості і невміння отримані від усе тієї ж родини переносяться на сферу публічно-суспільного та державного життя»[8] — ці слова православного філософа І. Ільїна не заперечував Ленін, адже саме у родині жінка залишалася невільницею малого домашнього господарства, повалення ж даної економічної одиниці гарантувало б звільнення жінки, і можливість побудови соціалістичної держави[9].

Так, О. Коллонтай говорить про те, що в комуністичній державі виховання дітей має здійснюватися суспільством, з метою того, щоб виховати з дитини свідомого комуніста, а таке виховання є під загрозою у разі того, якщо це будуть робити батьки[10]. У праці «Дошкільне виховання» авторства М. Бухаріна, Є. Пре-

---

[7] *Троцкий Л. Д.* Литература и революция: Печатается по изданию 1923 года / Л. Д. Троцкий [Ю. Борев (предисл.)] — М.: Политиздат, 1991. — С. 400.

[8] *Ильин И. А.* Собрание сочинений: В 10 т. / Ю. Т. Лисица (сост. и коммент.) — М. : Русская книга, 1999. — Т. 1. — 1999. — С. 146.

[9] *Ленин В. И.* О работе /В. И. Ленин. — Казань:Татар. кн. изд-во., 1989. — С. 519.

[10] *Коллонтай А. М.* Избранные статьи и речи / А.М. Коллонтай. — М., 1972. — С. 430.

ображенського проголошується теза про необхідність загальносуспільного виховання: «… здібність до виховання дітей зустрічається рідше, ніж здібність до дітонародження. З сотні матерів, можливо одна, дві здатні бути вихователькими. *Загальносуспільне виховання дає соціалістичному суспільству можливість виховати майбутнє покоління так, як буде треба* …» адже, як визначала Мала радянська енциклопедія 1930 року, «родина є первиною формою поневолення людини»[11]. Іншим важливим аргументом на користь того, як виховувати дітей суспільно, було те, що діти не можуть бути приватною власністю батьків, діти належать до суспільства. Відповідно суспільство має обов'язком виховувати дітей, комуністична держава не має права ризикувати вихованням майбутніх поколінь, довіряючи це сім'ї, яка ще у великій мірі залишилася під впливом патріархальних традицій і буржуазної моралі. Тому дана теза була закріплена юридично[12]. Тому А. Залкінд у 12 статевих заповідях революційного пролетаріату говорить: «пролетаріат рекомендує шанувати таких батьків, що визнають класово-пролетарський пункт бачення… батьків, що є класово свідомими, колективістами, дисциплінованими і революційно сміливими. Інших же батьків потрібно ліквідовувати. Якщо ж вони не піддаються перевихованню, їхні діти мають етичне право відрікатися від таких батьків, тому що інтереси революційного класу вищі, ніж інтереси батьків»[13]. Так було викувано нове етичне право, яке говорило, що єдиним авторитетом є влада з принципами класової боротьби. Для того, щоб закріпити дану ідею було створено міф про Павліка Морозова. На думку Юрія Дружкова, даний міф створив нову соціальну модель — син проти батька[14], а як відомо з історії, ця соціальна модель прижилась, ставши досить успішною під час «Великого терору», адже не було нічого гіршого як бути членом сім'ї ворога народу. Саме поняття член сім'ї ворога народу (син ворога народу) стало тавром, яке не піддавалось змиттю. Саме введення даного поняття можна вважати за «найбільший успіх» комуністичної системи, адже саме така практика зруйнувала патріархальність сім'ї, і позбавила батьків синів. Не варто говорити про методи, які встановлювала дана практика. Це була і пропаганда, і молодіжні організації, і візуальне[15] виокремлення даних людей.

---

[11] *Залкинд А.* Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Философия любви. В 2-х т. Т. 2. / А. Залкинд. — М.: Политиздат, 1990. — С. 224–255.

[12] Bosiacki Utopia, władza, prawo: doktryna i koncepcje prawne "bolszewickiej" Rosji 1917-1927 Warszawa. — s. 261.

[13] *Залкинд А.* Двенадцать половых заповедей революционного пролетариат // Философия любви. В 2-х т. Т. 2. / А. Залкинд. — М.: Политиздат, 1990. — С. 224–255.

[14] *Дружников Ю.* Русские мифы./ Дружников Ю. — Екатеринбург: Изд. У-Фактория 2001. — С. 623.

[15] Візуальне виділення відбувалось не у прямий спосіб, так як у націонал-соціалістичній Німеччині. Виокремлення відбувалось через процес свідомого приниження людини, звільнення з роботи, публічне клеймування або бойкотування по місцю проживання, навчання або на роботі. Так, щоб всі навколо знали, що ти член сім'ї ворога народу, тим самим людина принижувалась і бойкотувалася у суспільстві.

Тоталітарне суспільство ставить людину перед надзвичайним вибором: або батьки, або робітничий клас і революція. Здається, що саме дана характеристика є найвідповіднішою для опису відносин між тоталітарною державою та родиною. Вибір між батьками або ідеєю можемо зустріти ще у Євангелії: «Хто любить Мене більше батьків наслідує царство Боже». Релігія, як тотальна інституція, також вимагає від своїх адептів цілковитого підпорядкування і відповідно регламентує усі сфери людського життя, тому нас не дивує кардинальність поставленого завдання, важливим є те, щоб будь-який вибір робився цілком свідомо та без додаткових натисків.

Для ілюстрації трагічності вибору, який мусили робити ідейні революціонери, звернемося до творчості гіперреалістичного «літописця» громадянської війни, військового комунізму і початків НЕПу Володимира Зазубрина. Його оповідання «Щепка» (1923) розказує про щоденне та внутрішнє життя чекіста Андрія Срубова, його ж служба складається із підписування вироків і пильнування їх виконання. Головний герой приймає у себе в домі друга дитинства, а тепер колегу по роботі Ісаака Каца, та зустріч відбувається через кілька годин після екзекуції батька Срубова, виконаної його другом Кацом. «Його потрібно було розстріляти, старий зорганізував союз ідейної боротьби з комунізмом», — проінформував Кац сина та матір розстріляного. На зауваження матері про те, що в їхньому домі знаходиться вбивця батька, син просить матір не перейматися та ще принести кави. Подальша розмова завершується однозначним ствердженням Каца: «Навіщо говорити, плакати, філософствувати. Кожен з нас може помарудити, але клас у своїй масі неублагальний, твердий і жорстокий. Клас ніколи не затримається над мерцем, він його переступає і йде далі». Проте для Срубова твердження не є таким очевидним, йому важко погодитись із тим, що трапилося, його революційне служіння завершується страхом, нервовістю та алкоголізмом. Дане оповідання було опубліковане лише у 1989 році, що дає підстави вважати, що фінал був мабуть дійсно реальним, а варіанти ситуацій подібних до описаної дійсно мали місце у революційні часи, проте для Радянської влади фінал мусив бути лише такий, як у історії Павліка Морозова.

Маловідомим є також факт того, що в буремні роки революції розвивалися також ідеї євгеніки, потім таврованої у повоєнні часи, як фашистсько-буржуазний винахід. Так, Є. Преображенській у брошурі «Про мораль і класові норми» від 1923 р. відверто аргументує доцільність селективного вибору майбутніх подружніх пар:

«У майбутньому суспільство буде контролювати своїх членів при народженні дітей. Із соціалістичної точки зору абсолютно безглуздим є розуміння свого тіла, як безумовної особистісної власності… Проте в десятки раз безглуздішим є

такий же погляд на «своїх» дітей. За умови існування мільйонів сифілітиків, в інтересах збереження раси їм має бути категорично заборонено мати дітей, тим самим убезпечити від отруєння крові і парасифілістських проявів у майбутніх поколіннях. Але тут потрібна не тільки законодавча регламентація… Потрібне відповідне внутрішнє переконання у самих хворих, яке буде формуватися суспільною думкою»[16]. Тобто, не можна марнувати цінний пролетарський матеріал де-небудь і з ким-небудь, оскільки є загроза народження неякісних дітей, а відповідно є загроза для майбутнього соціалістичного суспільства. На щастя, автор брошури вважає передчасним регламентацію державою статевого добору штучним шляхом, проте виражає надію на те, що кожен член соціалістичного суспільства буде свідомий у своєму виборі і буде керуватися не тільки емоціями та поривами, а передусім «соціально-біологічною необхідністю ... сформульованою наукою»[17]. Характерним є останнє формулювання про свідомість кожного громадянина, оскільки воно відображає схему тоталітарного мислення. При тоталітаризмі всі мислять і діють відповідно до того, як наказує держава, а вона це робить завжди слушно та у згоді з наукою[18]. Тут слушним було б додати, що постулат «прокреаційного централізму», подібний до кампанелівської моделі, був однією з провідних ідей російських євгенків, що гуртувалися навколо Російського Євгенічного Товариства. У видаваному в 1921–1930 роках журналі «Російський Євгенічний журнал» вони надавали євгенічні поради особам, що прагнули вступити у шлюб, а також пропагували дані ідеї як класово корисні.

Варто придивитися детальніше до наукового дискурсу тих років, яскравим прикладом, якого була вже згадувана робота психіатра А. Залкінда «Дванадцять статевих заповідей революційного пролетаріату». Ця робота, присвячена питанням сексу в епоху революційних змін, ясно і відверто говорить про те, що молодий комуніст має керуватися у своїх бажаннях не індивідуалістичними прагненнями, а корисністю для колективу і розвитку революційного пролетаріату[19]. Відповідно, бути індивідуалістом злочинно небезпечно, оскільки марнується більша кількість енергії, ніж це було б при колективній роботі. За концепцією Залкінда, людський організм — це не окрема автономна цілісність, а «невідокремлена органічно цілісна частина колективу, поза яким, безглуздим був би будь-який крок навіть найінтимніший»[20]. Ор-

---

[16] *Преображенский Е. А.* О морали и классовых нормах. / Е. А. Преображенский. — М., Л.: Гос. изд., 1923. — Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/yadov/13.php — Заголовок з екрану.

[17] Там само.

[18] Наука при тоталітаризмі завжди виступає як священний і безапеляційний авторитет.

[19] *Залкинд А.* Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Философия любви.. В 2-х т. Т. 2. / А. Залкинд. — М.: Политиздат, 1990. — С. 224–255.

[20] *Залкинд А.* Основные вопросы педагогии / А. Залкинд. — М., 1930. — С. 170.

ганізм — це «класово творча машина», яку потрібно раціонально використовувати в інтересах революції[21]. І дає зв'язок із уже сказаним у «Дванадцяти заповідях…». А. Залкінд стверджує, що будь-який прояв статевої активності має мати місце тільки і виключно для підтримки бойових якостей пролетаріату[22]. Проте цим твердженням він не обмежується, спираючись на те, що пролетарів і примикаючих до них трудових мас є найбільше у світі, тому революційна цілеспрямованість тим самим є біологічно найвиправданішою, а тому пролетаріат має не тільки право, але передусім обов'язок втручатися у хаотичне розгортання статевого життя сучасного людства. Тому він не має права собі дозволити використання енергетичного багатства, як це робить буржуазне суспільство в своїй статевій нестриманості[23]. Наприклад, рекомендується передшлюбна абстиненція, а у будь-яких статевих контактах потрібно обмежитися до шлюбного ліжка (друга заповідь). Незважаючи на те, що А. Залкінд прямо не говорить про те, чи подружжя має бути тривалим, чи розривальним, безперечним є те, що автор прихильніший до першого, оскільки воно гарантує розвиток, як і в емоційному плані громадянина, так і суспільства в цілому. Важко не розгледіти у творчості А. Залкінда примітивний фрейдизм, наприклад, коли сублімація розуміється у досить механістичний спосіб, яскравим свідоцтвом чого було гасло з того ж таки періоду: «Гаси статеву енергію в суспільній роботі. Хочеш розв'язати статеве питання — будь суспільним працівником, а не самцем чи самицею!»[24]. Варто теж сказати, що XI заповідь виключає будь-які сексуальні збочення, напевно з огляду на непродуктивність даних зв'язків. Цікаво, що ревнощі також забороняються, оскільки, «сутнісним наповненням ревності являється вульгарний елемент власництва: «нікому не хочу її віддавати». З пролетарсько-класового бачення даний елемент недопустимий»[25].

Підсумовуючи описані праці, можемо говорити про те, що другим основним елементом для комуністичної влади була раціоналізація будь-яких почуттів, елімінація проявів власності не тільки у стосунку до дітей, але й до дружини і навіть до свого власного тіла. Нова влада не мала права допустити марнування будь-чого, і сперми у тому числі, все мало слугувати побудові комуністичного майбутнього.

---

[21] *Залкинд А.* Вопросы советской педагогии / А. Залкинд. — Москва-Ленинград, 1930. — С. 121.

[22] *Залкинд А.* Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Философия любви. В 2-х т. Т. 2. / А. Залкинд. — М.: Политиздат, 1990. — С. 224–255.

[23] Там само.

[24] Більш детально можна ознайомитись із риторикою сублімування статевої енергії у суспільну роботу у: *Золотоносова М.* Маструбанизация. «Эрогенные зоны» советской культуры 1920–1930-х годов // Литературное обозрение. — 1991. — №11. — С. 93–99; *Ужанский Г.* Об онанизме / Г. Ужанский. — Саратов, 1926. — С. 14.

[25] *Золотоносов М.* Маструбанизация. «Эрогенные зоны» советской культуры 1920–1930-х годов // Литературное обозрение. — 1991. — №11. — С. 93–99; *Ужанский Г.* Об онанизме / Г. Ужанский. — Саратов, 1926. — С. 14.

Яскравим описом того часу буде анекдот: при заповнені анкети чоловік не знає, що написати у графі «секс». Напише, що зверху, — пришиють вивищення над масами, напише, що під жінкою, — угинання перед масами, напише на боку — скажуть троцькістський ухил. Написав, що спить окремо і маструбує. Посадили за розтрату народного добра та зв'язок із кулаком.

Закінчуючи розгляд родинно-шлюбного життя у СРСР, варто прослідкувати хронологію дозволу та заборони абортів. Відразу після революції аборти були дозволеними і були фактично єдиними засобом контрацепції, а перед початком «Великого терору» в 1936 році Сталін заборонив аборти. Дана заборона тривала аж до 1955 р., потім аборти були знову дозволеними, і наступна заборона на аборти була введена вже у 1984 р. у зв'язку із війною в Афганістані. Не варто довго мудрувати, щоб побачити, що дозвіл або заборона на аборти була єдиним засобом контрацепції, а держава заборону на аборти трактувала як засіб для збільшення чисельності населення.

Розглянувши родинно-шлюбні взаємини у Радянському Союзі епохи революції та Сталіна, можна стверджувати, що Радянська влада переслідувала традиційну форму родинних стосунків і хотіла змінити патріархальну модель суспільних відносин з метою побудови нового соціально-політичного ладу.

Bilonozhko Yevgeniy, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

Soviet Family as a Form of Overcoming Traditional Family

This article dwells upon the efforts of soviet authorities to create a new model of family.

Family is a basis of life; it influences greatly the point of view of a person and his/her behaviour. Totalitarism was the main political course in the XXth century, it means that the authorities tried to control all spheres of life, the family had to be controlled, too.

The soviet family politics was quite contradictory. In 1917-1933 the authorities tried to destroy the bourgeois patriarchal family model, in 1933-1956 they tried to create a new soviet type of a family, in 1969-1991 the new type of family appeared, called «patriarchal soviet family».

The article tells much about the new laws created by soviet authorities for the sake of making a new family type. It was legalised to get married or get divorced on the spot. Before, it had been necessary to go to the church when people got married, and since this law it became useless. These laws resulted in many divorces.

The main goal of soviet authorities was to bring up a soviet person. Children were the best «material» for creating something new. That is why they said that bringing up children is not the parents' obligation, but the country's one. This is how the myth about Pavlik Morozov, the boy who stood against his parents, was created.

This article contains a lot of interesting facts about the soviet politics. The author recommends it to everyone who is interested in the history of his/her nation.

Key words: private, public, eugenics, instrumentalism, institutionalization.

References

1. Bilonozhko Ye. *Totalitaryzm ta rodyna (roz·hlyad problemy na prykladi natsional-sotsialistychnoyi Nimechchyny)* [Totalitarianism and family (the case on the example of National Socialist Germany)] // *Universytetska Kafedra*. — Kyiv, 2013. — Vol. 2. — P. 155–164 [In Ukrainian]

2. Bosiacki A. *Utopia, władza, prawo: doktryna i koncepcje prawne «bolszewickiej» Rosji 1917–1927*. / A. Bosiacki wyd. — Warszawa : Liber, 1999. s. 261.

3. Druzhnikov Ju. *Russkie mify* [Russian myths]. — Ekaterinburg: U-Faktorija, 2001. — p. 623 [In Russian]

4. Il'in I. A. *Sobranie sochinenij: V 10 t.* / Ju.T. Lisica (sost.i komment.) [Works in 10 volumes. Ed. by Ju.T. Lisica]. — Moscow: Russkaja kniga, 1999, Vol. 1. — p. 146 [In Russian]

5. Kollontaj A. M. *Izbrannye stat'i i rechi* [Selected works and speeches]. — Moscow, 1972. — 430 p. [In Russian]

6. Kurganov I. A. *Sem'ja v SSSR 1917–1967* cit. in: Bosiacki A. *Utopia, władza, prawo: doktryna i koncepcje prawne «bolszewickiej» Rosji 1917–1921* / A. Bosiacki. wyd. —Warszawa : Liber, 1999. — p. 87.

7. Lebina N. B., Shkarovskij M. V. *Prostitucija v Peterburge (40-e gg. XIX v. –40-e gg. XX v.)* [Prostitution in St. Petersburg (40-ies. XIX century. — 40-ies. XX century)]. — Moscow: Progress-Akademija, 1994. — 224 p. [In Russian]

8. Lenin V. I. *O rabote* [About work] — Kazan', Tatar. kn. izd-vo, 1989. — P. 519 [In Russian]

9. Preobrazhenskij E. A. *O morali i klassovyh normah.* [On morality and class norms]. — Moscow, Leningrad, Gos. izd., 1923. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/yadov/13.php (Accessed 07 June 2014) [In Russian]

10. Trockij L. D. *Literatura i revoljucija* [Literature and revolution]. — Moscow: Politizdat, 1991. — 400 p. [In Russian]

11. Uzhanskij G. *Ob onanizme* [About masturbation]. — Saratov, 1926. — p. 14 [In Russian]

12. Zalkind A. *Dvenadcat' polovyh zapovedej revoljucionnogo proletariata* [Twelve Commandments of sexual revolutionary proletariat] *Filosofija ljubvi (in 2 vol.)* Vol. 2. — Moscow, Politizdat, 1990. — pp. 224–255 [In Russian]

13. Zalkind A. *Osnovnye voprosi pedagogii* [Principal problems of pedagogy] — Moscow, 1930. — p. 170 [In Russian]

14. Zalkind A. *Voprosy sovetskoj pedagogii* [Questions of soviet pedagogy]. — Moskva-Leningrad, 1930. — p. 121 [In Russian]

15. Zolotonosov M. *Mastrubanizacija. «Jerogennye zony» sovetskoj kul'tury 1920–1930-h godov* [Mastrubanizatsiya. «Erogenous zones» of Soviet culture 1920–1930-ies] // *Literaturnoe obozreni.* 1991, No 11. — p. 93–99 [In Russian]

Стаття надійшла до редакції 28.08.14

УДК 130.1+141

Сергій Таранов,
кандидат філософських наук, доцент, заступник директора Центру гуманітарної освіти НАН України

СТАРІ ЦІННОСТІ В НОВІЙ КУЛЬТУРІ. ФІЛОСОФСЬКА АКСІОЛОГІЯ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА[1]

Таранов Сергей. **Старые ценности в новой культуре. Философская аксиология Пауля Тиллиха**

В статье реконструирована своеобразная методология аксиологического поиска Пауля Тиллиха. Показано, что онтологические категории дают возможность экспликации традиционных ценностей в ограниченных условиях любой культуры, в том числе в современной духовной ситуации.

Ключевые слова: бытие, предельный интерес, мужество быть, теология, теономия.

Розуміючи смисли і цінності минулого можна актуалізувати їх для дня сьогоднішнього. При цьому важливим є те, що розмисли в намаганні розуміння над ідеями минулого приводять до висновку про існування деяких позачасових смислових інваріантів, які, змінюючи конкретний вигляд в епохах, виникають з безперервною наполегливістю у здавалося б неблизьких предметно мислителів. Для сьогодення є потреба в тому, щоб актуалізувати вічні цінності в теперішній бурхливій і нестійкій суспільній і культурній ситуації. Таку можливість нам дає філософсько-теологічна спадщина Пауля Тілліха, який постійно підкреслював, що сенсом його роботи є «збереження старих цінностей та їх переклад у терміни нової культури»[2]. Дослідження його спадку, які поволі з'являються останнім часом, не вповні відповідають вимозі системного розкриття цього зрізу його творчості. Щасливим винятком є підрозділ колективної монографії «Цінності та постекзистенціалістське мислення», присвячений Тілліху[3], в якому зроблено наголос на ціннісних аспектах автентичного існування та етичному розгляді, водночас, з нашої точки зору, важливим міг би бути аналіз, зорієнтований у бік онтологічної інтерпретації аксіологічного пошуку. Окрім цього, сучасні філософські роботи з проблем цінностей не враховують потенціал теологічного екзистенціалізму, створеного та системно розробленого Тілліхом. Поступова зміна такого невтішного становища — наша мета.

Для початку треба вказати на основні мисленнєві впливи, які, зазнавши зміни, стали основою доктрини Тілліха та імпульсом формування його ціннісних орієнтирів. Попри рубрикацію його спадщини як «теології», це не було просто христи-

---

[1] Ця стаття певним чином продовжує дослідження, опубліковане в минулому числі альманаху: Див.: *Таранов С.* До питання про теономію у Пауля Тілліха. Культура та історія // Університетська кафедра. — № 3. — К.: КНЕУ, 2014. — С. 27–36.

[2] *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 171.

[3] *Ємельяненко Г. Д., Райда К. Ю., Шевченко С. Л.* Цінності та постекзистенціалістське мислення. — К.-П.С.: Парапан, 2012. — С. 93–109.

© С. Таранов, 2015

янство у вигляді протестантизму, тут була присутня і велика кількість на перший погляд позарелігійних чинників. Ми бачимо у Тілліха знання раціоналістичної традиції, що йде від Аристотеля, і розуміння її значення. Бо Аристотель для Тілліха — не вихолощена думка, розсудкова та «приземлена», він пам'ятає (і це доводить уся його творчість), що філософія у Аристотеля — це мудрість, перша філософія і теологія водночас. І слідом за ним Тілліх знову ставить те саме питання: «Що є «Що»?». Але для Тілліха, з нашої точки зору, це питання про «чимбутність»[4] розкриває сенс людини як такої, що запитує про суще, а отже, й про Буття. Аристотелівська традиція (продовжена схоластами) допомагає Тілліхові «повернутися» у додекартовий час, час до поділу на суб'єкт та об'єкт, де питання про чимбутність могло звучати як запитування про Буття взагалі та про власне, «моє» буття зокрема. Так, Тілліх зміг підкреслити не тільки онтологічне, але й аксіологічне значення категорії Буття. «Термін «буття» у цьому контексті не означає існування у часі та просторі… Але термін «буття» позначає всю повноту людської реальності — її структуру, її смисл та мету існування. Все це перебуває під загрозою; воно може загинути чи спастися. Людина гранично стурбована своїм буттям і його смислом. «Бути чи не бути» у цьому розумінні є вираженням граничної, безумовної, всезагальної та безконечної турботи»[5].

Зрозуміло, що і ліберальна теологія, як справедливо було відзначено[6] (наприклад, в особі Адольфа фон Гарнака), вплинула на розуміння Тілліхом сутнісної єдності всієї культури та релігії. Бо саме ліберальні теологи говорили про можливість реалізації ідеалу в іманентному історичному розвитку суспільства. Втім, не варто було б забувати про те, що ще сильніший імпульс Тілліх отримав від німецького класичного ідеалізму (німецької класичної філософії), зокрема від Геґеля. Власне Геґель найчіткіше обґрунтував і розкрив зв'язок саморозкриття абсолютного духу в «своєму іншому» — природі та в культурних формах людського розвитку — мистецтві, релігії, філософії. Отже, ідея єдності релігії та культури — це не новація ліберальних теологів, і в теології вона виникає у найтіснішій взаємодії з німецькою класикою і під безпосереднім впливом останньої, і смислову перевагу тут ми спостерігаємо саме у філософів — Фіхте, Шеллінга та Геґеля. Крім того, Тілліх сприйняв від високої класики крім змістової ідеї і форму осмислення та вираження своєї думки. Головна його праця —

---

[4] Використання «чимбутність» замість поширенішого «щосність» обґрунтовується в: *Панич О.* Переклад філософських текстів: філософія і технологія // Філософська думка. — 2010. — №3. — С. 39–43 (32–48).

[5] *Тиллих П.* Систематическая теология. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1-2. — С. 21–22.

[6] *Исаев С. А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. — М.: Политиздат, 1991. — С. 40.

трискладова «Систематична теологія» — не тільки і не стільки відтворює християнське вчення про Трійцю, скільки наближає свою логіку і форму до всеохопності монументальної «Енциклопедії філософських наук» Гегеля. Саме цю системність сприйняв і «пересадив» на нібито безсистемний ґрунт екзистенціалізму Тілліх. Цю системність дослідники спадщини філософа іноді вважають формою впливу католицизму: «на кінець життя (Тілліх. — *С.Т.*) прийшов до вчення, в якому протестантизм примхливо поєднується з елементами томізму»[7]. Проте ми вважаємо, що правильніше було б говорити не про наявність елементів томізму в системі Тілліха, а про свідоме бажання мислителя зводити власну доктрину на фундаменті філософських запитувань, що в певному розумінні притаманне, звичайно ж, і томізму з його гармонією розуму та віри, недвозначним включенням світського у взаємодію із сакральним. Так виникає «екзистенційна система» Тілліха, що викликала палітру оцінних думок від беззастережного схвалення до критичних звинувачень в еклектизмі[8].

Крім ідей внутрішньої єдності релігії та культури (і ширше діалектики безумовного та умовного) та самої форми викладу вчення, Тілліх запозичує з німецької класики й сам принцип філософії існування, і тут (поряд з «чистим» екзистенціалістом К'єркегором) його вчителем стає Шеллінг, який прямо заявив у своєму пізньому періоді про початок доби філософії існування. Не слід забувати також і те, що свою соціально-історичну доктрину Тілліх створював не без допомоги «утопізму» Геґеля та Маркса. Тому вплив німецької класичної філософії на Тілліха був багато в чому визначальним. Тілліх сприйняв багато чого: неокантіанство і феноменологію, вчення про «цілковиту чужість» трансцендентного Рудольфа Отто і Карла Барта, не залишив поза увагою навіть прагматизм Вільяма Джеймса та Джона Д'ю́ї, проте ідеї попередників XIX сторіччя, великих німців-класиків залишилися з ним назавжди.

Так, його учнівство і власні пошуки приводять до висновку, що найважливішим незмінним змістом філософування, що відкривається в історії філософії, є запитування про *Буття*. Тілліх вважає, що філософ, як і будь-яка інша людина, проявляє свій *граничний інтерес* (ultimate concern) у житті[9]. Цей граничний інтерес (ремінісценція «турботи» Гайдеггера) є прагненням, інтенцією до Буття взагалі і особистого збування зокрема. Саме цей граничний інтерес зокрема проявляється (часом неяскраво) у змісті різних філософських систем минувшини. При зовнішній відмінності підходів до буття у теології

---

[7] *Исаев С. А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. — М.: Политиздат, 1991. — С. 207.

[8] *Хегглунд Б.* История теологии. — СПб.: Светоч, 2001. — С. 348.

[9] Див.: *Tillich P.* Ultimate Concern — Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown. — N. Y.: Harper & Row, Publishers, 1965.

та філософії, вони об'єднані самим рухом до Буття: «... граничність філософського питання і граничність релігійного інтересу в якомусь сенсі тотожні. В обох випадках гранична реальність — це те, що шукають, і те, що виражають: у філософії — мовою понять, у релігії — мовою символів. Філософська істина міститься в істинних поняттях, що стосуються граничного; істина віри міститься в істинних символах, що стосуються граничного»[10]. Тому філософія є не тільки неупередженим описом структури Буття — в ній присутній граничний інтерес: «Філософією в її первинному значенні займаються люди, у яких пристрасть граничного інтересу об'єднана з ясним і неупередженим спостереженням того, як виявляється гранична реальність у процесах Всесвіту»[11]. Найвеличніші та найвпливовіші філософські автори та їх побудови поєднують у собі не тільки силу думки, а й глибоку внутрішню зацікавленість у граничному; але ж і сама сила думки, можливо, отримує свою міць саме з джерела граничного інтересу.

Ці вузлові роздуми наводять Тілліха, крім незліченних теологічних, онтологічних, культурологічних і соціально-політичних наслідків, також і до деяких висновків у сфері історії філософії. Його проект побудови нової, іншої історії філософії внутрішньо об'єднаний саме питанням про Буття. Тому Тілліх вважає, що з часів античності існують мислителі екзистенціалістські і есенціалістські. Серед перших він бачить Геракліта, Сократа, Платона, стоїків, неоплатоників, пізніше — Кузанця, Піко, Бруно, Беме, Паскаля, Шеллінга, Шопенгауера, Ніцше, Гайдеггера. Другі представлені Анаксагором, Демокритом, Аристотелем, епікурейцями, далі серед них — Галілей, Бекон, Декарт, Ляйбніц, Лок, Г'юм, Кант, Гегель. Розподіл сам автор вважає багато в чому умовним, бо мова йде про переважання тих чи тих елементів у вченнях. Яких? Філософи сутності (есенціалістські) виявляють лише «ідеалістично-натуралістичну полярність»[12], екзистенціалістські мислителі ж мають у творчості «експресіоністський або екзистенціалістський акцент»[13]. Перші суть виразники інтенції об'єктивного пізнання у формах необхідності структури світобудови та Буття. Другі є «філософи в первинному значенні» і спрямовані з повною захопленістю (ангажованістю) у вирішення проблем існування, включаючи власне. Останніх Тілліх ще називає філософами «мужності бути».

«Мужність» — найважливіше поняття, цінність, яка дає можливість людині осмислити свою ситуацію: «Мужність може показати нам, що таке буття, а буття може показати нам,

---

[10] *Тиллих П.* Динамика веры // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 191.

[11] Там само. — С. 192.

[12] *Тиллих П.* Систематическая теология. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — С. 183.

[13] Там само.

що таке мужність»[14]. Саме мужність виводить людину в онтологічну сферу як сутнісне самоствердження людського буття всупереч тяжкості наявного існування. Тому мужність повинна бути «*мужністю бути*» — сміливістю стверджувати своє існування всупереч випадковостям і амбівалентності життя. «Мужність бути» дає можливість розуміння й осмислення людської ситуації. Ця мужність виявляє свою універсальну (на відміну від аристократичної «відваги») онтологічну сутність як самотранцендування і самоствердження людського буття. Саме мужність гранично зближує розуміння ситуації людини Тілліхом з ідеями «екзистенціалізму», уточнюючи зміст автентичної екзистенції, вказуючи своїм змістом на момент «всупереч», а також пов'язує з традицією стоїцизму, ідеями Спінози, Ніцше і будучи Courage — з «філософією серця» (cor (лат.) — серце). Тривога як образ конечності викликає необхідність мужності, що виводить зі сфери відчаю, і людська екзистенція повинна бути мужністю, яка приймає тривогу, але і веде за рамки небуття до буття. Мужність як самоствердження буття усупереч факту небуття вказує на один значущий (хоча і виявлений у негативній формі) ключ до розуміння Буття — воно є запереченням заперечення Буття. З поняттям мужності також корелюється поняття віри (як стану граничної зацікавленості, захопленості, турботи), а також любові (у її онтологічному значенні як спонукання до єднання розділеного).

Отже на духовному шляху людини «освітлює» його віра. Віра не інституалізованного, церковного типу, а *віра в образі надії*. «Бо надія звертається до того, чого у неї немає»[15]. Віра і виправдання тільки нею — один з найважливіших протестантських принципів, піднятих на щит діалектичною теологією. Однак сам Тілліх бачить небезпечні перебільшення і можливі глухі кути у розвитку цієї думки. Адже тільки на запереченні важливості світу та людських створінь, на негативності людина не побудує фундамент свого існування. «...Неможливо провіщати або сприймати Божественне заперечення, Божественне «ні», без Божественного ствердження, без «так»[16]. І у цьому сама суть «діалектики». Як би ми не описували віру, як неможливу можливість, як віру у віру, повірити необхідно нам, іманентним істотам, у цьому поцейбічному бутті. А тому віра виявляє себе не тільки в надії на майбутнє, а й у подяці до джерела минулого і теперішнього буття. Це джерело — Бог, але «Бог не існує» — каже Тілліх[17]. Це начебто скандальне для теолога висловлювання можна і потрібно зрозуміти. Бог (за

---

[14] *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 8.

[15] *Тиллихъ П.* Діалектическая теологія // Путь. Органъ русской религіозной мысли. — Парижъ. № 1, 1925. — С. 122.

[16] Там само. — С. 123.

[17] *Тиллих П.* Систематическая теология. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1-2. — С. 203.

визначенням) всемогутній і всеосяжний, він породжує суще, де ми знаходимо сутнісні характеристики та існуючі предмети. Тому самі «сутність» та «існування» вторинні до їх творця. Ergo — він не існує, бо Він «вище» існування. Він — Самобуття, Буття як таке. І тому — «Якщо ви починаєте з питання, чи існує Бог, ви ніколи Його не досягнете, якщо ж ви стверджуєте, що Він існує, то вам буде ще важче досягти Його, ніж якщо б ви заперечували Його буття»[18]. Іншими словами, це питання «чи існує Він», і відповідь — «Він існує», знаходяться не в сфері божественного, а в царині існування, Бог шукається як річ серед речей, а його там, природно, немає — за визначенням. Бог — не в доведеннях, а в сенсі граничної турботи, він відкритий конечному сущому в нескінченному пориві конечного за свої межі.

Як бачимо, у Тілліха виникає своєрідне сприйняття ідеї полишеності Богом як вказівки на Його неіснування. Але мислитель йде і далі: його синтезуючий розум не міг зупинитися на діастазі, розриві та розпачі. Свій синтез Тілліх демонструє вже тим, що для теологічної проблематики використовує філософську мову та образи світу, таким чином реабілітуючи людські здібності в осягненні трансцендентного через іманентне. Секулярне не може бути цілком відкинутим, і той зміст, який діалектична теологія (приклад К. Барта) покладає в основу своїх роздумів, є, за Тілліхом, компетенцією швидше філософського запитування. Філософія, феноменологічно встановлюючи тяжкість людського існування, задає питання про способи виходу з даної ситуації. Відповідь же може бути дана теологією, що має в своєму арсеналі Звістку про спасіння. Іншими словами феноменологічно встановлене «Ні» («немає вирішень сподіванням у поцейбічному») може бути доповнене Божественним «Так» («горизонт Буття», «трансценденція»). Тому Тілліх констатує у всьому змішання життя і смерті. А саме життя є для нього змішання сутності та існування (де існування прагне здійснити сутність). «Життя — це спрямованість у вертикальному напрямку — до граничного і нескінченного буття»[19]. Звідси повне розведення та протиставлення іманентного і трансцендентного багато в чому є умовним і може служити лише умоглядною умовою для взаємопроникнення. Мислення маніхейського типу не повинно визначати людське існування. (А такого роду мислення Тілліх знаходить у Сартра і Кафки). Безвихідь не може бути корисна людині, умовою існування може бути тяжкість, але й вона повинна нескінченно долатися. І Тілліх доходить висновку про внутрішню єдність релігії та культури, де вільна релігія суть визначальна підстава, субста-

[18] *Тиллих П.* Теология культуры // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 238.

[19] *Тиллих П.* Систематическая теология. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — С. 82.

нція культури, а культура — форма релігії. При цьому культура повинна бути зрозуміла не як цілком залежна (від умов існування, політики і т. д.), гетерономна сутність, але і не як автономне — як гра, мистецтво для мистецтва, творіння. Культура є *теономною*, вона за своєю суттю реалізує спрямованість людської екзистенції до трансцендентного, природно обмежена даними їй іманентними можливостями. Ключ до розуміння культури — в тому, що вона є вектором, указуючим на Буття. Тому-то для розробки питань філософії культури необхідно залучати висновки філософії релігії, бо остання розкриває основи першої[20]. Мислитель вважає, що культура, попри безмірну кількість тією чи іншою мірою вдалих її дефініцій, у своєму фундаментальному зрізі розкривається як самотворення життя в царині духа, що зближує її з релігією (як самотрансцендуванням життя у вимірі духа)[21]. Сутність її полягає в тому, що культура є проявом граничної турботи людини, яку намагається розкрити релігія. Вона продовжує життя в загальній інтенції до граничного і безкінечного буття.

Отже сама вічна істина може бути витлумачена в іманентному, в часі. І «страшний суд», і спасіння здійснюються (або можуть бути звершені) в історії. Навіть Бог присутній в історії, але не безпосередньо, як у ліберальних теологів, а як Божественний Дух, який пронизує суще і дає розуміння іманентного як символів трансцендентного. В цьому контексті Тілліх зумів вказати на сутність соціалістично забарвленої критики як на прояв усвідомлення кризи у сфері загальнолюдського прагнення до безумовного. Тілліх також каже про нову якість людського буття, «Нове буття», осяяне свободою і довершеністю, про можливість яких свідчить *Кайрос*, справжній, належний час, на відміну від Хроносу, часу формального, одноманітного, обліку. Кайрос немовби відкриває якість ідеалу в каламутному потоці кількісної одноманітності[22], демонструє повноту часу у самому часі.

Окрім іншого, Тілліх високо оцінював досягнення глибинної психології (цей термін він воліє використовувати замість психоаналізу). Бо унікальний досвід екзистенції схожий із ретельним дослідженням психічного. Крім того, що екзистенціалізм і психоаналіз об'єднує «предметна» область, відчуженість існування людини — фокус, у якому сходяться інтереси і глибинної психології, і екзистенціалізму. Екзистенціалізм говорить про універсальне, глибинна психологія — про способи, якими людина уникає цього розуміння універсального (втеча в психоз і невроз), а також про методики звільнення від нав'язливих ста-

---

[20] *Tillich P.* Religionphilosophie. — Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W.Kohlhammer Verlag, 1969, — S. 44.

[21] Див.: *Тиллих П.* Теология культуры // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 236–395.

[22] *Тиллих П.* Систематическая теология. — М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — С. 338; *Тиллих П.* Кайрос // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 217.

нів. Але найважливішим є те, що лібідо Фрейда вказує, за Тілліхом, на найглибшу суть екзистенціальної структури — її телеологічну основу. Приділяючи велику увагу фрейдистському поняттю лібідо, Тілліх хотів вивести його розуміння зі сфери суто психологічної та етичної і вказати на його онтологічне значення. Тілліх говорить не просто про потяг, а про *любов*. Саме вона «є спонукання до єднання розділеного», і «спонукає все, що є, стати більшим, ніж воно є». Будучи недефектним способом становлення людини, любов реалізується в безлічі своїх облич. Тому й лібідо або життєвий порив, і ерос або стихійна пристрасна любов, і філія або дружба, і агапе чи християнська любов до ближнього — суть прояви однієї і тієї ж любові. Вона є онтологічний шлях відновлення людської цілісності з недосконалості і конечності через вихід до іншого, де ми знаходимо себе.

Отже, Пауль Тілліх мабуть таки спромігся не тільки визначити, а й по-своєму виповнити свій ідеал: «збереження старих цінностей та їх переклад у терміни нової культури». На цьому шляху пошуку найважливішого мислитель синтезував античність і християнство[23], дисципліну розуму і неспокій віри, що знайшло своє найяскравіше вираження не тільки в змісті, а й у назві основної його праці — «Систематична теологія». За думкою Тілліха, надчасові цінності можна відшукати не тільки в самому християнстві, а і взагалі у всій людській культурі, і її квінтесенції — історії філософії. Тут свою важливість можуть проявити стоїки і Спіноза, Ніцше і романтики, особливе місце серед дороговказів Тілліха зайняла забута багатьма спадщина Шеллінга. В ґенезі поглядів філософа важливе місце також займає діалектична теологія, завдячуючи представникам якої Тілліх зумів вигострити нюанси свого власного бачення основних людських проблем і шляхів їх розв'язку.

Увесь цей шлях пошуків і осмислення дарує нам безумовно дорогоцінні тілліхівські роздуми про людські цінності. Магістральною цінністю є *Буття*. І онтологічна значущість Буття структурує ієрархію цінностей і способів його досягнення. Тілліх приходить до ототожнення поняття Буття, чи, як він наполягає, Само-буття (Esse Ipsum) з ідеєю Бога, тому незаперечною повинна бути пізнавальна цінність теології, яка дає відповіді на смисложиттєві філософські запити. Розуміння Буття як заперечення заперечення Буття, як повноти людської реальності в її цілісності й нескінченності веде до усвідомлення цінності екзистенціалістської автентичної екзистенції, яка набирає смислової сили і виразності у вигляді тілліхової «*мужності бути*». Філософія культури може адекватно розуміти свій предмет, використовуючи здобутки філософії релігії, для відкриття *теономії* культури. Переконання в сенсі Буття дає розрізнення в історичному бутті звичайної його форми — часу Хроносу та часу від-

[23] *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 165.

критості і одкровення — *Кайросу*. І це не вияви потойбічного Царства божого. І кайрос, і справжнє існування відкриті тут і зараз у подіях любові, виявах правди, моментах радості, в досвіді священного[24]. Для цього потрібна *віра* в образі надії, неверифікована, важка, але яка є не пасивним очікуванням, а активним рухом і відкритістю. Зрозуміти ж головні цінності можна через усвідомлення онтологічної природи *любові*. Іншими словами — те, на що спрямований *граничний інтерес* і те, чим він виражається, оце і є цінністю. Такою своєрідною є тілліхівська методологія аксіологічного пошуку.

Порівняно з американськими екзистенціалістами[25] Тілліх створив найпотужнішу концепцію — «теологічний екзистенціалізм», який поєднав у собі теологічну пристрасть і філософську розсудливість, вічні цінності і нові їх формулювання, в якому екзистенціалізм відкрив своє друге дихання повітрям трансцендентних сфер. І такий підхід освітлює горизонт нових розгадок таємниці людини, де любов є невідхильний спосіб екзистенції, де розуміння минулого служить збуванню майбутнього.

Taranov Serhiy, *PhD in Philisophy, Docent, Deputy Director of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

The Old Values in a New Culture. Philosophical Axiology of Paul Tillih

The paper concentrates on analyzing of original axiology methodology of Paul Tillich. It is shown that the ontological categories present explication of traditional values in any limited culture conditions, including contemporary spiritual situation. Paul Tillich was able to fulfil his ideal — «the preservation of old values and their translation in terms of a new culture». In this way the thinker's research synthesized Antiquity and Christianity, reason and faith. Values can be found not only in the Christianity but also in general in the whole human culture and its quintessence — the history of philosophy. These studies give rise to a set of basic values. General value is Being. Ontological significance of Being structures hierarchy of values and ways of achieving it. Tillich comes to equate the concept of being, or, as he insists, Self-being (Esse Ipsum) with the idea of God; and to undeniable cognitive value of theology, which provides answers to life purport philosophical inquiries. Understanding Being as negation of negation of Being, as fullness of human reality in its entirety and infinity leads to awareness of the value of existentialist authentic existence, which shall have semantic power and expressiveness as «courage to be». Philosophy of culture can adequately understand his subject, using the achievements of philosophy of religion to open the theonomy culture. The belief in the sense of Being gives a historical distinction of two time forms — Chronos time, and time openness and revelation — Kairos. This requires faith in the way of hope, heavy, but that is not a passive expectation and active movement and openness. Understanding of same core values is possible through understanding the ontological nature of love. Something that aims at ultimate concern and is expressed, it is that value. Tillich has created the most powerful concept — «theological existentialism», which combines the passion of theological and philosophical wisdom, eternal values and their new formulation. Hence it proves the significance of this special form of existential philosophy — theological existentialism.

Key words: being, ultimate concern, courage to be, theology, theonomy.

---

[24] Див.: *Tillich P.* The Right to Hope. // Christian Century, November 14, l990. — Pp. 1064–l067.

[25] Див.: *Таранов С. В.* На пути к американскому экзистенциализму // Totallogy — XXI. Постнекласичні дослідження. — Вип. 27. — К., 2012. — С. 16–38.

References

1. Hägglund, Bengt *History of Theology* [Russian edition: Hegglund B. *Istorija teologii*. — Sankt-Peterburg: Svetoch, 2001. — 370 p.]

2. Isaev S.A. *Teologija smerti: Ocherki protestantskogo modernizma*. [Theology of Death: Essays on Protestant modernism] — Moscow: Politizdat, 1991. — 236 p. [In Russian]

3. Taranov S.V. *Na puti k amerikanskomu jekzistencializmu.* [On the way to the American existentialism] *Totallogy — XXI. Postneklasychni doslidzhennya.* — Vol. 27, 2012. — P. 16–38.

4. Tillich P. *The courage to be.* [Russian edition: Tillih P. *Muzhestvo byt'*. In: Izbrannoe: Teologija kul'tury. — Moscow: Jurist, 1995. — P. 7–131.]

5. Tillih P. *Dialekticheskaja teologija*. [Dialectical theology] *Put'*. Organ# russkoj religioznoj mysli. – Paris, 1925. — No 1. — P. 113–118. [In Russian]

6. Tillich, Paul. *Dynamics of faith* [Russian edition: Tillih P. *Dinamika very.* In: Izbrannoe: Teologija kul'tury. — Moscow: Jurist, 1995. — P. 132–215.]

7. Tillich, Paul. *Kairos* [Russian edition: Tillih P. Kajros. In: Izbrannoe: Teologija kul'tury. — Moscow, Jurist, 1995. — Pp. 216–235.]

8. Tillich, Paul. *Religionphilosophie.* — Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969. — S. 44.

9. Tillich, Paul. *Systematic theology* [Russian edition: Tillih P. *Sistematicheskaja teologija*. — Moscow; Sankt-Peterburg: Universitetskaja kniga, 2000. — Vol. 1–2. — 463 p.]

10. Tillich, Paul. *Theology of culture.* [Russian edition: Tillih P. *Teologija kul'tury* — Moscow: Jurist, 1995. — 380 p.]

11. Tillich, Paul. *The Right to Hope* // Christian Century, November 14, l990. — P. 1064–l067.

12. Tillich, Paul *Ultimate Concern — Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown*. — N.Y.: Harper & Row, Publishers, 1965.

13. Tillich, Paul. *Who I am*? [Russian edition: Tillih P. *Kto ja takoj*? (Avtobiograficheskoe jesse) // *Voprosy filosofii*. — 2002. — № 3. — P. 160–172.]

14. Yemel'yanenko H. D., Rayda K. Yu., Shevchenko S. L. *Tsinnosti ta postekzystentsialist·s'ke myslennya*. [Values and post-existentialist thinking] — Kyiv—P.S., PARAPAN, 2012. — P. 93–109. [In Ukrainian].

Стаття надійшла до редакції 18.05.14

УДК [281.5 : 248.211 + 248.217] : 215

Олександр Лисенко,
асистент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана

ПИТАННЯ ЩОДО ПРОЯВЛЕННЯ «МІСТИЧНОГО СВІТЛА» НА ПРИКЛАДІ ДАВНЬОЦЕРКОВНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ МІСТИКИ

Лысенко Александр. **Вопрос о проявлении «мистического света» на примере древнецерковной христианской мистики**

Предметом исследования является процесс возникновения «Фаворского света» в человеке, а также имманентные и трансцендентные механизмы его происхождения. Фундаментальные различия в понимании и трактовании «Фаворского света» в религиозно-мистической традиции православия возникают с размежеванием направлений духовного (мистического) опыта на абстрактно-спекулятивный (Климент Александрийский, Дионисий Ареопагит) и нравственно-практический (Ориген, Евагрий Понтийский, Макарий Египетский, Максим Исповедник, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов). Сравнительный анализ этих направлений и является главным заданием работы.

Ключевые слова: мистика, «Фаворский свет», обожествление, Богопознание, абстрактно-спекулятивное течение, нравственно-практическое течение, гнозис.

Представлена до розгляду стаття є спробою осмислення особливостей і специфіки двох умовних напрямків давньоцерковної християнської містики: абстрактно-спекулятивного та моральнісно-практичного, їх порівняння та встановлення впливу на формування східнохристиянської традиції. Предметом дослідження є іманентні та трансцендентні механізми походження та проявлення «містичного світла», а відтак, усвідомлення східнохристиянського ідеалу людини на грунті містико-аскетичної традиції та розмежування неоплатонічної і православної містики. В такому аспекті ця тема, незважаючи на багатий дослідницький матеріал, лише частково опрацьована в науковій літературі. Вона розкривається в творчих доробках архім. Кіпріана (Керна), архієп. Василя (Кривошеїна), В. М. Лоського, прот. І. Мейєндорфа, архім. Софронія (Сахарова), С. С. Хоружого. Однак у зазначеній постановці це питання потребує свого ґрунтовнішого і прискіпливішого вивчення.

Розподіл східнохристиянської містики на абстрактно-спекулятивний, моральнісно-практичний та етико-гностичний (власне православний) напрями був зумовлений ідеями, запозиченими у працях П. Мініна «Головні напрямки давнньо-церковної містики» та «Містицизм та його природа»[1]. Ми поділяємо оцінку С. Єпіфановича щодо вказаних творів, що це одні з найкращих досліджень у галузі містики. Вони були проведені видатним мислителем ще на початку XX ст. П. Мінін змістовно та аргументовано представляє загальну картину давньоцерковної містики, аналізує погляди найяскравіших представ-

[1] *Минин П.* Мистицизм и его природа / П. Минин — К.: Пролог, 2003. — 148 с.

© О. Лисенко, 2015

ників її головних напрямів: абстрактно-спекулятивного — Климента Александрійського, Діонісія Ареопагіта, Григорія Ниського; моральнісно-практичного — Орігена, препод. Макарія Єгипетського, препод. Симеона Нового Богослова; етико-гностичного — препод. Максима Сповідника та препод. Ісака Сіріна. У своєму дослідженні ми не відносимо Григорія Ниського до представників першого напряму, оскільки положення про переважання спекулятивних тенденцій у вченні святого є достатньо суперечливим на нашу думку. При розгляді останнього (православного напряму) ми обмежились аналізом уявлень препод. Максима Сповідника, як достатніх і найпоказовіших для характеристики типу православної містики. Осмислюючи матеріал згаданих робіт, ми виділяємо тенденції формування власне православної містичної традиції. Цей доробок є органічним продовженням установок та ідей, закладених у своєму дослідженні П. Мініним. Новацією нашого дослідження є рефлексія містичного досвіду великих подвижників у фокусі дослідження різних способів проявлення містичного божественного світла в свідомості, душі, єстві віруючого, об'єктивного в суб'єктивному.

Абстрактно-спекулятивний напрям найяскравіше представлений у вченні Діонісія Ареопагіта та Климента Александрійського. В Ареопагітиках, зокрема в «Містичному богослов'ї»[2] та «Про імена Божі»[3], Діонісій розвиває неоплатонічну доктрину замежовості, трансцендентності Божественного Першоначала, його еманації по відношенню до світу та обґрунтовує разом з тим християнську ідею необхідності з'єднання людини з Богом — її обоження, як особистісну зустріч. У процесі богопізнання Діонісій виступає апологетом апофатичного методу, віддаючи йому пріорітет перед катафатичним, котрий уможливлює лише відносне знання про Бога. Метою ж апофатичного методу є не стільки знання про Бога, сутність якого лишається непізнаваною, скільки невимовне, екстатичне єднання з Ним. Цей процес з боку людини характеризується зміною внутрішніх і, певною мірою, зовнішніх станів у напрямку від тварних до нетварних.

Климент Александрійський у своїх головних працях «Умовляння до поган»[4], трьох книгах під назвою «Педагог»[5] і вісьмох під назвою «Стромати»[6], намагався довести перевагу хри-

---

[2] *Ареопагит Дионисий.* Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — 347 с.

[3] *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений с приложениями и толкованиями преп. Максима Исповедника [Текст]. / Дионисий Ареопагит; пер. с греч., вступ сл. Г. М. Прохоров. — Изд 2-е испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — 464 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

[4] *Клемент Александрийский.* Увещевание к язычникам. / Климент Александрийский. — СПб.: РХГИ, 1998. — 207 с.

[5] *Клемент Александрийский.* Педагог: Творения учителя церкви Климента Александрийского. / Климент Александрийский. — М.: Учебно-информационный екуменический центр ап. Павла, 1996. — 290 с.

[6] Там само.

стиянства над язичництвом, зняти протилежності між вірою і розумом, узгодити філософію греків і римлян з релігією християн. Філософія, на його погляд, саме і повинна бути шляхом думки до віри. Патріарх Фотій засвідчує, що до праць Климента належить також «Начертання» — виклад платонізованої християнської метафізики. Центральним у богословській системі Климента є вчення про Логос. Він розуміється водночас і як Творець світобудови, і як Божественний розум — вчитель і законодатель людства. Тому істинна віра і полягає в гностичному знанні, котрим можуть володіти лише обрані.

У контексті нашого дослідження найцікавішими видаються ті ідеї Діонісія Ареопагіта та Климента Александрійського, котрі є досить близькими, відносно природи та специфіки містичного досвіду. Фундаментом містичного життя в абстрактно-спекулятивному напрямі визначається досконалий гнозис, який передбачає максимальне спрощення душі, через що досягається безпосереднє метафізичне єднання з Божеством. Проте, наділяючи винятковим значенням розум у розподіленні духовних сил, котрі беруть участь в обоженні, Климент і Діонісій вінцем містичного подвигу проголошують екстатичне «виступання», чи вихід розуму за свої межі. Одним з головних чинників, що визначили своєрідність таких поглядів, на нашу думку, була філософія неоплатонізму і зокрема Плотіна — його тріадичний метод з заключною фазою повернення до себе з іншого[7]. Так, обоження за Діонісієм, як метафізичний процес, є поверненням людини, що відпала, в первинну єдність Божества силою містичного гнозису. Найнеобхіднішою умовою отримання містичного гнозису, на його думку, є відсторонення людини від чуттєво-феноменальної сторони буття і досягнення максимального спрощення розуму — перетворення його на математичну точку. Потім, при співдії з Божественною силою, людина отримує нову якість життя у світлі Божественної природи. «Душа, звільняючись від чуттєвості і всякої сторонньої домішки, усуваючи зі свідомості всі уявлення й образи, відсторонюючись від усякої думки, спрощується і таким шляхом повертається у свій первісний стан, у такому вигляді своєї природи з'єднується з найпростішим Божеством і Бог єдинотворить її згідно простоті»[8], — розмірковує Діонісій Ареопагіт.

Діонісій пропонує 3 щаблі містичного сходження:

1. Катарсис — первинний необхідний щабель, на якому відбувається очищення від чуттєво-феноменальної сторони буття. Тобто, досягнення стану досвідного сприйняття нетварного світла є можливим через поступовий шлях внутрішнього вдосконалення і максимального спрощення з синхронним пе-

---

[7] *Плотин.* О благе и Едином / Плотин. // Логос (1). — 1992. — №3. — М.: Знание, 1992 — 68 с.

[8] *Ареопагит Дионисий.* Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 213.

ретворенням усіх пізнавальних здібностей людини і споглядання за «вмиранням» розуму перед зустріччю з Богом. «Єднання обожнюваного з вищим світлом починається при заспокоєнні всякої діяльності розуму»[9], — пише Діонісій.

2. Фотісмос — саме Божественне світло, яке розуміється Діонісієм з суб'єктивного та об'єктивного боків. З суб'єктивного боку — як осяяння душі Божественним світлом, а з об'єктивного — як божественна сила, яка сходить від самої Божественної природи та послідовно передається через вищі чини, ранги, порядки буття нижчим, зводячи їх до єдності Божества. Він пише: «...для всіх освітлюваних істот джерело світла є Бог по єству істотно і владно, як сутність світла, винуватець його буття і розповсюдження; по встановленню ж Божому і наслідуванню Бога, для кожної нижчої істоти вища істота є початок висвітлення, оскільки через вище нижчому передаються промені світла Божественного... Світло це ніколи не втрачає внутрішньої своєї єдності, хоча по своїй благодійній властивості і роздрібнюється для того, щоб з'єднатись із смертними єднанням, що піднімає і з'єднує їх з Богом. Він і сам у собі залишається і постійно перебуває в нерухомій і однаковій тотожності і тих, котрі належним чином спрямовують на нього погляд свій, у міру їхніх сил, зводить вгору і єдинотворить їх по прикладу того, як він сам у собі простий і єдиний. У цей момент, коли людська думка досягне вершини абстракції, коли розум зречеться усяких уявлень та образів і зануриться в таємниче мовчання, у стан повної бездумності, у цей момент звеличений дух людини безпосередньо сприймає дотиком Божество. Поза собою і всім навколишнім, занурений у таємничий морок неведіння, він весь перебуває в тім, хто вище всього, звільняючись від усякого пізнання, він кращою стороною своєю з'єднується з зовсім непізнаваним, пізнаючи його крім і понад природної дії розуму. Так божественний морок є одночасово неприступним світлом у якому живе сам Бог. Досягнення неведіння — ведінням Того, хто вище усякого ведіння»[10]. В деяких місцях своїх творів Діонісій Ареопагіт називає божественне світло також темрявою — «мороком», але підставою для такого здавалося б неправомірного ототожнення може слугувати черезмірність і «нелегкозримість» світла, що виливається.

3. Телеосіс являє собою містичну досконалість, безпосередню участь людини в пізнанні Божественних таємниць, прилученість людського розуму до Божественного буття, досвідну участь людини в цьому процесі. Саме Божественне світло ніколи не лишається своєї сокровенної єдності, зберігає абсолютну самототожність. У час проявлення воно підвищує всі роди та види створеного Богом буття до рівня їх телеологічної завер-

---

[9] *Ареопагит Дионисий.* Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 86.

[10] Там само. — С. 83.

шеності і єднає їх з Божественною Природою, перетворює в просту і єдину «монаду»: «...усіх, хто належним чином до нього звертається, відповідно до них, піднімає й єдинотворить за своєю простою єдністю»[11]. Відтак усе, чим сутнісно наділені створені речі, вони наділені через свою причетність Божественним енергіям, діям і силам, а не через ситуативний та акциденційний онтологічний стан. Тому Божественне світло є також предметом прагнень і бажань людини. Слід відмітити, що в цьому процесі Діонісій відводить також важливе місце і любові. Її роль не нівелюється і вона не перетворюється лише в опосередковуюче знаряддя. «Усі до нього спрямовуються, тому що усі від Його Любові виходять, тому що Він є Благо і Краса, а Благу і Красі личить бути предметом величі і Любові... І ця Любов є начало устрою і ладу — проста і саморушійна сила, що скеровує усе до єдності, до «деякого єдинотворного співрозчинення»[12], — пише він. Отже, наведені аргументи Діонісія Ареопагіта дають нам підставу спростувати спроби науковців і релігієзнавців радикально дистанціювати та протиставити абстрактно-спекулятивний і моральнісно-практичний напрями давньо-церковної містики. На наш погляд, є всі підстави розрізнити містику абстрактно-спекулятивного напряму та неоплатонічну містику. По-перше, представники досліджуваного нами напряму виходять з визнання особистісного триєдиного Божественного буття. По-друге, вони наголошують на неможливості повного пізнання Божественної сутності. По-третє, ними проголошується не еманація Божественного Першоєдиного, а передача буттю Божественної енергійної всеповноти. По-четверте, зберігається таємниця особистісної зустрічі людини та Бога. Тепер перейдемо безпосередньо до осмислення моральнісно-практичного напряму. Спробуємо відстежити еволюцію поглядів і уявлень його засновників і типових представників.

Предтечею цього напряму стали (незважаючи на значний вплив на їх уявлення неоплатоників, особливо при вирішенні тринітарної та христологічної проблеми) Оріген і Євагрій Понтійський. Ми не будемо докладно зупинятися на ідеях: співвічності творіння і Творця; матеріальності і тілесності, як наслідку гріхопадіння; визнання тварної природи Сина та водночас її єдиносутності Отцю; відсутності відмінності між творінням і народженням; теорії «розумних істот» цих мислителів, які розходилися з християнською традицією, і були засуджені як єретичні на П'ятому Вселенському соборі (553 р.) та послугували відправною точкою для інших неортодоксаль-

[11] *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений с приложениями и толкованиями преп. Максима Исповедника [Текст]. / Дионисий Ареопагит; пер. с греч., вступ сл. Г. М. Прохоров. — Изд 2-е испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — С. 65.

[12] *Ареопагит Дионисий.* Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 68.

них вчень. Проте, завдячуючи їхньому творчому доробку, вперше в патристичній літературі з'явилось вчення про обоження як «уявлення» Христа у серці віруючого. Досягаючи найвищого стану духовного сходження — теорії, віруючий переживає божественним відчуттям істину прямо та безпосередньо у спогляданні Христа-Логоса. По мірі духовного зростання людини, сам Христос вселяється в душу, перетворює її Світлом своєї Божественності. Після цього віруючий стає не лише християнином, але й Христом, Богом. Таке розуміння подається Орігеном, наприклад, у трактуванні «Пісні пісень», та в його фундаментальній праці «Про начала»[13]. Ця теологема визначила ідейну спрямованість моральнісно-практичного напряму містичного життя.

Деякі монахи, послідовники вчень Орігена та Євагрія Понтійського (ще одного батька цього напряму), утворили течію «ісохристів», і були впевнені, що результатом їхнього духовного сходження стане рівнозначність Христу. Сам Євагрій Понтійський ототожнював царство Боже з пізнанням Божественної Трійці, з усвідомленням єднання людини з Христом. Незнання ж, у своєму крайньому прояві, визначалось ним у праці «Гностик» як пекло — межа падіння людської особистості. Хоча Євагрій і робить наголос на домінуванні гнозису, розуму в процесі молитви та Богопізнання, проте таке знання, на відміну від знання суто гностичного, передбачає органічну зміну всієї людської природи у напрямку розвитку та удосконалення її потенційних здатностей. Нагадаємо, що саме цьому релігійному діячу належить осмислення і використання терміну «розумна молитва», котрий пізніше еволюціонував у вчення про «Ісусову молитву», яке широко проникло в православну духовну традицію[14].

У IV ст. видатні мислителі східної церкви — Афанасій Великий та отці кападокійці: Василій Великий, Григорій Богослов і Григорій Ниський, сучасники і друзі Євагрія Понтійського — стали апологетами екстатичного богослов'я та назавжди визначили своєрідність містичної традиції православ'я.

Першими християнськими містиками моральнісно-практичного напряму стали пустельники Фіваіди. Вони залишили яскраве свідчення аскетичного подвигу, святості життя, визначили практичні прийоми та начала містичного життя. Однак, якщо фіваідські пустельники власним способом життя являли своєрідність моральнісно-практичної містики, то теоретичне зародження цього напряму по праву пов'язується з іменем преподобного Макарія Єгипетського. Він зробив внесок у теоретичне вираження містичного досвіду ідеями про «небесний

[13] *Ориген.* О началах / Ориген; [пер. с лат. О. Кулиев]. — СПб: Амфора, 2007. — С. 79.

[14] *Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские творения / Евагрий Понтийский. — М.: Знание, 1994. — С. 56.

образ» і про духовно-чуттєве осяяння душі божественним світлом — «плототворенням» Господа. Значення цих ідей важко переоцінити, оскільки вони стали наріжним каменем для грецького чернецтва, всієї східної церкви та християнської містики взагалі.

Серце розуміється Макарієм як центр людського єства, корінь діяльнісних здатностей і волі, точка, з якої виходить і в яку повертається все духовне життя. Воно — джерело всіх душевних і духовних рухів і є «робоча храмина справ правди та неправди». Розум же — найособистісніша частина людини, престол людської іпостасі. Він утримує в собі сукупність всього єства — дух, душу і тіло. Розум, НУС володіє благодаттю, отриманою у хрещенні і вводить її в серце — центр людської природи, котра має бути обожена. Без серця — джерела діяльності, розум безсилий, без розуму — серце сліпе. Ці два начала взаємопередбачають і взаємозалежать один від одного у містичному та духовному житті. «Саме життя є справою серця, чистота серця повертає розуму цілісність споглядання... Розум пізнає у собі накреслення боговидного образу і вбачає наявну і невимовну доброту Владичої подоби»[15], — підкреслює Макарій Єгипетський. Отже, ключовим моментом вчення Макарія було відстоювання паритетності практики та теорії, етики та містики, в їх взаємообумовленості та гармонії, чим спростовувалась поширена на той час позиція месаліан. Головним началом, що обожнює, цей мислитель визначає любов, яка, культивуючись, єднає віруючого з Христом-Логосом. Під концептом небесного образу Макарій Єгипетський розуміє надприродний принцип життя — наявність самого Логосу в душі людини, що являється передумовою обоження і виповнення Богообразності. Тому дія Христа-Логоса на душу і є поступове відтворення у ній образу. Душа, що досягає вищої стадії емоційного екстазу, трансформує ефірно-матеріальний субстрат (адже душу преподобний Макарій розуміє подібно до стоїків такою, що має матеріальну природу), у дух і «співрозчинюється» з Господом у єдиний дух, душа в душу, іпостась в іпостась. Як бачимо, Макарій Єгипетський розуміє Божественне світло духовно-чуттєвим знаменням присутності Христа в душі людини.

Взаємозв'язок ефірно-матеріальної пневми душі з Другою іпостассю Божественної Трійці цей мислитель пояснює, запропонувавши концепт містичного «плототворення» Господа у душу Людини. Це є явленням Господа у душі віруючого «в неприступній славі світла» — фотісмос, говорячи мовою абстрактно-спекулятивного напрямку. «Безмежний і нетворений Бог, сам і як хоче і чим хоче, сущий, по несказанній і непомислимій доброті пропонує, применшує, уподібнює Себе святим і гідним вірним душам, плототворить Себе по мірі їхньої удо-

[15] *Макарий Египетский.* Новые духовные беседы / Макарий Египетский. — М.: Знание, 1990. — С. 37.

боприйнятності. Щоб невидимий був для них видимим і невловимий, відповідно до властивості щиросердечної тонкості, був відчутний і щоб душі відчули благодать Його і на самому досвіді насолодились світлом невиреченої насолоди»[16], — підкреслював Макарій. Отже, дія та плототворіння Логосу співмірні з душевною тонкістю та чутливістю самого віруючого.

Враховуючи специфічну направленість даної роботи, Макарій Єгипетський є для нас найцікавішим мислителем, оскільки саме він пропонує оригінальне розуміння природи Божественного світла. Світло розуміється ним тією божественною силою, яка єднає душу та нестворений Логос і здійснює одухотворення ефірної пневми душі. У такий спосіб світло стало означати виявлення образу Логоса, який вище і плотськості і безплотськості, котрий сприймається людською душею. Оскільки сам Макарій неодноразово ототожнює Божественне світло з Логосом, то вперше світло розглядається ним не як стан духовного сходження, не як опосередкована ланка, а як найголовніша мета. Світло дарує істинне пізнання Божественного буття Пресвятої Трійці. Саме постійна та безперервна світлосяйність іпостасного світла обожнює душу. Тому Божественне світло проникає у душу «…приймає її власною своєю силою, поступово змінюючи, поки не виросте у власний свій ріст, розширює і піднімає її до безмежного і безмірного зростання, поки не зробиться непорочною і достойною Христовою Нареченою, поки не перетвориться в Божественне єство»[17], — наголошує Макарій.

Отже, Преподобний Макарій Єгипетський у своїй творчості розкриває духовний феномен «Фаворського світла» шляхом виявлення найяскравіших його граней і показує його центральність у процесі обоження.

Послідовником і продовжувачем цієї лінії містичного життя вже у X–XI ст. став преподобний Сімеон Новий Богослов. Преподобний називає обоженням містичне народження, чи воскресіння у душі Христа-Логоса, внаслідок чого відбувається повне преображення людського єства благодаттю Святого Духа. «Після того, як Син Божий і Бог увійшов в утробу Пресвятої Діви і сприйняв від неї людське єство і зробився людиною, народився від неї досконалою людиною і досконалим Богом, будучи тим самим і Богом і людиною незлитно, після цього, коли і ми, люди, віруємо у Сина Божого і Сина Пріснодіви і Богородиці Марії і віруючи, приймаємо вірно у серця свої слово про це і усно це сповідаємо, і каємось при цьому від усієї душі у всіх колишніх гріхах своїх, у той же час, Бог, Слово Отче входить і в нас, як в утробу Пріснодіви: ми приймаємо Його і Він буває у нас як сім'я. Так зачинаємо Його і ми, не тілесно, як зачала Діва і Богородиця Марія, але духовно, однак

[16] *Макарий Египетский.* Новые духовные беседы / Макарий Египетский. — М.: Знание, 1990. — С. 85.
[17] Там само. — С. 29.

же істотно. Вселяючись же в нас, Він не пізнається сутнім у нас тілесно, як плід чрева, як був у Пресвятій Діві, але є безтілесно у нас і з'єднується з істотою і єством нашим незреченно і нас обожнює, тому що ми робимося співтілесниками Йому, будучи плоть від плоті і від кісток Його»[18], — пише Сімеон.

Суттєвим у такій інтерпретації обоження є те, що воно розуміється як таке, що протікає безпосередньо в душі віруючого. Саме у ній відбувається ріст божественного сім'я та виявлення, при посередництві благодаті, божественного начала, яке преображає та одухотворяє людину. Ознакою ж благодаті, що сприймається — є осяяння душі божественним світлом у момент молитовного екстазу, устремління до Бога. Споглядання Божественних таємниць виявляється у формі світла, силою якого людина стає другом, сином Божим і самим Богом, наскільки це можливо для людини.

Фотісмос розуміється преподобним Сімеоном Новим Богословом як особлива якість життя у світлі, що обожнює. Виникнення Божественного світла, осяяння світлом Христовим є результат духовного подвигу в доброчинностях і Любові. Саме Любов розуміється ним як начало, що обожнює, як буття самого Бога поза його сутністю[19], — пише Сімеон у Слові 53 «Про любов...». Отже, спокутувальна жертва Христа повною мірою приймається віруючим. Іпостасне єднання, ототожнення душі з Логосом та її преображення відбувається саме у Любові. Про це Сімеон Новий Богослов красномовно свідчить: «Подібно тому, як Христос постраждав, помер, зійшов у пекло, потім знову піднявся з пекла, зійшов у пречисте тіло своє, воскрес з мертвих, а потім вознісся на небеса і возсів одесну Бога Отця, так ми входимо у серце, із світу цього, із сповіданням страждань, входимо в труну покаяння і смирення, тоді сам Христос сходить з небес, входить у нас як у труну, з'єднується з душами нашими і воскрешає їх, явно у смерті перебуваючих... Воскресінням душі є з'єднання її з життям, що є Христос. Як тіло мертве, якщо не сприйме у себе живої душі і не зіллється з нею деяким образом незлитно, не буває і не іменується живим і жити не може, так і душа не може жити сама по собі, якщо не з'єднається невимовним з'єднанням і не сполучається незлиянно з Богом, що в істину є життя вічне. І тоді тільки, як з'єднається вона з Богом, в такий спосіб воскресне силою Христовою»[20].

Отже, можна зробити висновок про схожість, або навіть і тотожність розуміння обоження у типових представників моральнісно-практичного напряму містичного життя. Божественний принцип духовного життя у преподобного Сімеона

---

[18] *Симеон* (Преподобный Новый Богослов) Творения: в 3 т. / Симеон (Преподобный Новый Богослов) — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — Т. 2 — С. 49.

[19] Там само. — С. 38.

[20] Там само. — С. 278.

Нового Богослова — народження душею сім'я Слова та сходження (духовне Воскресіння) Христа має те ж саме значення, що і народження сім'я Логоса святими у Орігена, те ж — що і світлосяйне плототворіння Логоса у преподобного Макарія Єгипетського.

Знаковою фігурою для давньо-церковної містики є Максим Сповідник, який у своєму вченні уособлює певний синтез наведених вище напрямів. Умовно говорячи, можна було б виокремити, разом із П. Мініним[21], етико-гностичний напрям, представлений духовно-містичним досвідом препод. Максима, для цього є певні підстави, однак, на нашу думку, вчення преподобного є достатньо автентичним вираженням саме православного типу розуміння містики і тому кращою назвою для цього напряму напевно була б містика православна. В особі Максима ми маємо справу з християнським філософом і містиком найвищого гатунку. У контексті розглядуваних питань варто наголосити на тому, що для преподобного Максима Сповідника містика передбачає етику, а споглядання ґрунтується на доброчинності. Любов же для нього є матір'ю усіх доброчинностей та умовою виростання досконалого гнозису.

Саме обожнення за Максимом Сповідником передбачає такі найголовніші моменти:

1) зречення від зла у світі та розкаяння у власних гріхах. «Зло є пристрасть до речей, що виникає з неправильного судження про речі, чи неправильне вживання речей, внаслідок нерозуміння їх дійсного призначення»[22], — підкреслює він; 2) безпристрасність волі; 3) чистота розуму; 4) єднання з Логосом, який є началом і останньою метою всіх речей.

Той же духовний подвиг, апогеєм якого є єднання з Логосом, передбачає преображення людини у напрямку Богосинівства й осяяння іпостасним світлом — «світлом Фаворським». Безпосереднє єднання з Богом, як Абсолютним началом, є можливим лише за умов прилучення до Христа-Логоса. Для цього віруючому необхідно у духовному подвигу відмовитись від прагнень, орієнтацій, потягів «гномічної» (тварної волі, прив'язаної до гріховного, приземленого плану буття) і відродити природну волю, як органічний вияв волі Божественної. У єднанні з Логосом, відтворюючи у собі істинно сутній порядок буття, християнин повертає творіння до Творця. Висловлюючи думку, що людина — це малий світ, середина й осередок тварного буття, Максим Сповідник пише: «Мета людини в тім, щоб обійняти й об'єднати в самому собі увесь світ і воз'єднати його із Словом, що містить у собі від вічності животворчі під-

[21] *Минин П.* Мистицизм и его природа / П. Минин. — К.: Пролог, 2003. — 148 с.

[22] *Максим* (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер., вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — 368 с.

стави всілякого буття. Людина повинна у собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від сотворіння й у цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже, «тварна подоба Логосу». Цим уже передвказується втілення Слова, як виконання предвічної Ради Божої про світ. І в образі Христа поєднується повнота Божества і повнота тварі»[23].

На думку Максима, втілення Слова є сприйняття і немовби включення людського єства у незмінну іпостась Слова. Але ця цілісність означає тільки те, що єдина іпостась є відразу і неподільно іпостась (тобто особистий центр) для обох природ, що з'єдналися. По силі іпостасної єдності усе людське у Христі буде пронизано Божеством, обожено, перетворено. Все Божественне життя Христа виявляється і випромінюється через його людськість. Людина ж стає приймачем, вмістилищем і виразником любові та благодаті, в яких преображається її природа та весь Всесвіт. Про це Максим Сповідник пише: «Премудрість Божа розрізняє твар, а Божественна Любов з'єднує її між собою та Богом. Слово втілюється завжди і в усьому, тому що у світі все є відображенням Слова, яке поставлене на межі світу як приймач Божої Благодаті. І втілення Слова завершує сходження Бога у світ і створює можливість зворотного руху. Бог стає Людиною, втілюється за своїм людинолюбством. І людина стає Богом за благодаттю, обожнюється — через свою Боголюбність. У любові відбувається «прекрасне взаємоповернення»: від початку Бог-Слово визначається до втілення, щоб у Боголюдському з'єднанні відбулось освячення й обоження всієї тварі, всього світу. Тому що людина є мікрокосм, вона знаходиться на межі світів, з'єднує у собі всі плани і покликана до об'єднання і збирання усього в собі»[24]. Але сили спекулятивного умоспоглядання, відстороненості та спрощення, які пропонував абстрактно-спекулятивний напрямок, людині явно не достатньо для того, щоб стати причиною і началом самозростання речей. Тому, змальовуючи онтологічну ієрархію в іншому місці, Преподобний Максим справедливо зазначає: «Твар отримає прісноБуття, непорушність заради людини. Бог у своїй невимірній любові обніме все створене, добрих і злих; але не всі і не все однаковою мірою візьмуть участь у Його любові і радості. У виконанні долей, Бог відновить всю повноту свого створіння, не тільки в бутті, але й у прісно-бутті, однак не в благо-бутті. Тому що благо-буття не може бути дане ззовні, поза шукаючою і сприймаючою любов'ю»[25].

Сам Максим характеризує любов, співставляючи її з гнозисом, як начало містичного життя і гармонію всіх сутнісних сил

[23] *Максим* (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер., вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — С. 63.

[24] Там само. — С. 38.

[25] Там само. — С. 93.

людини. Її призначення Максим Сповідник вбачає у відновленні природи людини, возз'єднанні розрізненого людства, неба і землі, людей і небожителей. «Людина, «малий світ» — осередок тварного буття. Ціль життя людини покладається Богом у тому, щоб обійняти й об'єднати в самій собі увесь світ і возз'єднати його зі Словом, що містить у собі від вічності животворчі підстави всілякого буття. Людина повинна в собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від створіння і в цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже — «Тварна подоба Логоса». Цим уже передвказується олюднення Слова, як виконання превічної ради Божої про світ. І в образі Христа сполучається повнота Божества і повнота Тварі»[26], — пише Максим Сповідник. Саме в любові завершується духовний подвиг сподвижника. Вона народжує гнозис — надприродне споглядання божественного буття. Стосовно досягнення стану вищого ведіння, то, на думку Максима, існує п'ять тем пізнання, які відкриваються в любові та гнозисі: 1) про Бога; 2) про видиме; 3) про невидиме; 4) про Божий промисел; 5) про Божий суд. Спочатку пізнаються лише засади природнього буття, потім осягається світ думок і лише після цього, дисциплінований молитвою розум пізнає Бога у вищому ведінні.

Такі сценарії нової антропологічної реальності обоження красномовно наголошують на превалюванні моральнісно-практичних ідей над гностико-спекулятивними настроями в філософії преподобного Максима Сповідника.

Спостерігаючи розвиток богословської думки наведених представників абстрактно-спекулятивного та моральнісно-практичного напрямів давньо-церковної містики, чітко відстежуємо тенденцію відмежування та остаточного протиставлення філософії християнського світорозуміння неоплатонізму та гностицизму, спостерігаємо її остаточну сформованість та визначеність.

У чому ж полягає зміна смислових акцентів у питаннях що розглядались? Перш за все, по-новому починає розумітися в православній традиції сам гнозис. За ним залишається верховне значення в містичному процесі, проте гнозис вже не протиставляється праксису, а розуміється як його квінтесенція, він не виключає «агапе», а латентно вміщує її в себе, обумовлюється нею та сам обумовлює її. Вперше наголошується на паритетності розуму та серця і їх взаємній залежності. Дійсно, духовне життя починається з вольового устремління, яке відмежовується від людських (гріховних) пристрастей. У процесі богопізнання та богоспілкування серце завжди залишається

[26] *Максим* (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер., вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — С. 68.

активним, діючим, творчим началом. Воно, за вченням Отців Церкви, є сутністю людської природи, коренем діяльних здібностей і волі людини. Тому благодать саме через серце має здатність проходити у все людське єство. Розум же визнається ними як та споглядальна здатність, у якій людина, прагнучи до Бога, відтворює закон, порядок, гармонію, міру створеного буття. Отже, в аскетиці східної церкви любов та знання (гнозис), серце та розум постають тісно пов'язаними одне з одним. Свідоме духовне життя або «гнозис» і любов, яка є благодаттю, що стяжається людською особистістю, самозростають у відкритті та активному втіленні божественної істини приводять віруючого до найвищого ступеня духовного самопросвітлення — досвідного сприйняття нетварного світла, яке саме собою вже стає проявом Божественного світла. Гнозис, як особисте усвідомлення, зростає тією мірою, якою змінюється людська природа, входячи в тіснішу єдність з обожнюючою благодаттю та любов'ю. Любов є не що інше як вид благодаті, нетварний дар, Божественна і обожнююча енергія, в котрій особистість підноситься до природи Святої Трійці, стає причасницею Божественного єства, божественного світла, досягає своєї досконалості.

З усього сказаного можна зробити висновки.

По-перше, фундаментальні відмінності у розумінні та трактуванні природи «Фаворського світла» виникають із розмежування духовного (містичного) досвіду на абстрактно-спекулятивний і моральнісно-практичний напрями.

По-друге, в першому напрямку центральним пунктом є вчення про Бога, як центральну монаду, а саме божественне світло — фотісмос, є, насамперед, гностичним просвітленням і певним спрощенням, лише моментом обоження, поверненням людського духу з «чуттєво-феноменального світу» в без'якісне лоно субстанційного буття в метафізичному акті спекулятивного екстазу. Діяльність же Логосу розглядається лише в контексті нисхідних небесних сил і чинів земної ієрархії, а не окремо та відособлено.

По-третє, у моральнісно-практичному напряму домінуючим є інтимний досвід — переживання серця та розуму, відчуття божественного світла, як певної якості життя. Тут в акті містичної любові (еротес-агапес) відбувається живе та боготворче спілкування душі з Христом у напруженні духовного подвигу.

По-четверте, центром духовного життя представники моральнісно-практичного напряму вважають божественну особу Христа-Логоса як Другу Іпостась Пресвятої Трійці, на відміну від спекулятивної містики божественної монади абстрактно-спекулятивного напряму.

По-п'яте, катарсис, як первинна необхідна умова обоження, в моральнісно-практичному напряму, замінюється праксисом — подвижництвом з етичним фундаментом.

По-шосте, фотісмос — явлення в душі людини Христа в своєму Преображеному вигляді, виконує відособлені, самостійні функції з точки зору моральнісно-практичного напряму, а не є символом Божественної монади.

По-сьоме, саме обоження в моральнісно-практичному напрямку древньо-церковної містики розуміється продуктом безпосереднього спілкування душі з особистістю Бога-Сина, кульмінацією якого є ототожнення з Другою Іпостассю без втрати індивідуальної своєрідності на відміну від метафізичного екстазу абстрактно-спекулятивного напряму.

По-восьме, якщо представники абстрактно-спекулятивного напряму, відчуваючи значний вплив неоплатонічної філософії, визнають пріоритетним екстатичне умоспоглядання (з певною негацією інших модусів відношення людини до дійсності) і визначають саме «Фаворське світло» як атрибут Божественної природи, який з'являється у міру усування розуму від дійсності, максимального спрощення та прилучення до Божественного буття, то представників другого варіанту характеризує вищий і диференційованіший рівень розвитку християнської свідомості, самосвідомості та культури мислення. Представники моральнісно-практичного напряму, не принижуючи значення християнського логосу, рушійною силою духовного та містичного розвитку визнають почуття любові, яке набуває значення принципу буття, як створеного, так і не створеного. Людські пізнавальні здатності не нівелюються представниками цього напряму, а навпаки — людське єство уявляється як таке, що розкривається у максимальній повноті і цілком свідомо. Саме «Фаворське світло» розуміється як плототворіння Логосу — Другої Іпостасі Пресвятої Трійці в самозростаючій, у напрямку стяжання благодаті, душі людини. У цьому випадку людина прилучається до Буття Божественної Трійці (а не безликої монади), і це відбувається саме через єднання та ототожнення з сутністю Христа, прилучення до якої виступає кінцевою метою обоження та парусії. Адже через втілення Христос зробив себе єдиносутнім людині шляхом кенозису (умаління), водночас не зменшуючи своєї божественності.

Lysenko Oleksandr, *assistant at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

The Problem of the Origin of Tabor Light on the Example of the Ancient Greek Christian Mystique.

The research object of this article is a process of origin of «Tabor Light» in a man, and the immanent and transcendent mechanisms of such origin. The fundamental differences in understanding and interpretation of sense-image of «Tabor Light» in the religious and mystical tradition of the Orthodox Christianity appear with the differentiation of spiritual (mystical) experience into the abstract-speculative (Clement of Alexandria, Dionysius the Areopagite), and moral-practical (Origen, Evagrius of Pontus, Macarius Egyptian, Maximus the Confessor, Isaac Sirin, Simeon the New Theologian). In the first area the central point is the doctrine of God as the central monad, namely the divine light —

fotismos — is understood primarily through Gnostic enlightenment and some simplification, which is just a moment of deification, the return of the human spirit from the «sense- phenomenal world» into the qualitativeless bosom of substantial being in the act of speculative metaphysical ecstasy.
Activity of the Logos is seen only in terms of descending powers of heaven and earth hierarchy of ranks, rather than separate and apart. In moral and practical direction of dominance there is an intimate experience — a sense of divine light as a certain quality of life. Here, in the act of mystical love (erotes — ahapes) alive and God-creative communication of the soul with Christ takes place in spiritual travail feat. Catharsis as the primary necessary condition of deification in moral and practical direction is replaced by praxis — the ethical foundation of asceticism. Fotismos — appearing in the human soul of Christ in transfigured form — performs separate functions in terms of moral and practical direction, but is not a symbol of the Divine Monad, as the representatives of abstract and speculative direction thought. Hence, the deification in moral and practical direction of the ancient church mystics is understood as the product of direct communication of the soul with the personality of God the Son, the culmination of which is the identification with the second hypostasis without loss of individual identity as opposed to metaphysical ecstasy, leading to the divine monad in abstract speculative way.
If the abstract speculative area, that has experienced significant influence of Neoplatonism, recognizes the priority of ecstatic mind-conceiving (with some negation of other modes of human attitude to reality) and defines «Tabor Light» exactly as an attribute of the divine nature, which appears through the steps of elimination of the nature of reality, the maximum simplification and involving into the Divine being, the second variant of mystical experience characterizes a higher and more differentiated level of development of Christian consciousness and self-consciousness.
Moral and practical direction, without diminishing the value of the Christian Logos, recognizes the feeling of love as the driving force of the spiritual and mystical development. Human cognitive abilities are not offset by representatives of this trend, but, rather, human essence is imagined as consciously disclosed in maximum fullness. And that is the «Tabor Light» that is understood as essential creative of Logos — Second Hypostasis of the Holy Trinity in the soul of the believer. In this case, the person is involved into the Being of the Divine Trinity (not impersonal monad), and it is precisely because of unification and identification with the essence of Christ, which also serves as the ultimate goal of deification.

Key words: mysticism, «Tabor light» deification, the knowledge of God, abstract-speculative trend, moral-practical trend, gnosis.

References

1. Dionysius the Areopagite *The Mystical Theology* [Russian edition: Areopagit Dionisij. *Misticheskoe bogoslovie.* — Kyiv: Put' k istine, 1991. — 347 p.]
2. Corpus Dionysiacum [Russian edition: Dionisij Areopagit. *Korpus sochinenij s prilozhenijami i tolkovanijami prep. Maksima Ispovednika*. ed. And translat. G.M. Prohorov. — 2-nd ed. revised. — Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006. — 464 p.]
3. Evagrius Ponticus *Ascetic and theological treatises* [Russian edition: Evagrij Pontijskij. *Asketicheskie i bogoslovskie tvorenija.* — Moscow: Znanie, 1994. — 364 p.]
4. Clement of Alexandria *Paedagogus* [Russian edition: Klement Aleksandrijskij. *Pedagog*. In: *Tvorenija uchitelja cerkvi Klimenta Aleksandrijskogo*. — Moscow: Uchebno-informacionnyj ekumenicheskij centr ap. Pavla, 1996. — 290 p.]

5. Clement of Alexandria *Protrepticus* [Russian edition: Klement Aleksandrijskij. *Uveshhevanie k jazychnikam*. — Sankt-Peterburg: RHGI, 1998. — 207 p.]

6. Macarius of Egypt *Spiritual Homilies* [Russian edition: Makarij Egipetskij. *Novye duhovnye besedy*.– Moscow: Znanie, 1990. — 175 p.]

7. Maximus the Confessor *Theological treatises* [Russian edition: Maksim (Ispovednik). *Tvorenija prepodobnogo Maksima Ispovednika* — Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij bogoslovskij in-t, 1993. — Vol. 1: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty / translat., ed. A.I. Sidorov. — 368 p.]

8. Maximus the Confessor *Centuries on Love* [Russian edition: Maksim (Ispovednik) *O ljubvi*: V 4 sotnjah. — Moscow: Znanie, 1992. — 78 p.]

9. Minin P. *Misticizm i ego priroda* [mysticism and its nature] — Kyiv: Prolog, 2003. — 148 p. [in Russian]

10. Origen *On First Principles* [Russian edition: Origen. *O nachalah*. — Sankt-Peterburg: Amfora, 2007. — 458 p.]

11. Plotinus *On the One and Virtue* [Russian edition: Plotin. *O blage i Edinom*. — *Logos* (1) 1992 №3. — Moscow: Znanie, 1992. — 68 p.]

12. Symeon the New Theologian *Writings in 3 vol.* [Russian edition: Simeon (Prepodobnyj Novyj Bogoslov) Tvorenija — in 3 vol. — Moscow: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1993 — vol. 1: Slova 1-52. — 490 p.]

13. Symeon the New Theologian *Writings in 3 vol.* [Russian edition: Simeon (Prepodobnyj Novyj Bogoslov) Tvorenija — in 3 vol. — Moscow: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1993 — vol. 3: Slova 53-92. — 594 p.]

Стаття надійшла до редакції 09.04.14

УДК 172

Тетяна Запорожець,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри суспільних наук,
Університет економіки та права «КРОК», м. Київ

МОРАЛЬНІ ВИКЛИКИ ГЛОБАЛЬНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Запорожец Татьяна. **Моральные вызовы глобального информационного общества**

Статья посвящена проблемам влияния глобального информационного общества на общественную мораль и вопросам регулирования такого влияния.

Ключевые слова: информационное общество, информационная этика, глобализация, информационная безопасность, информационное противоборство.

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку цивілізації характеризується фундаментальними трансформаціями майже в усіх сферах буття людини: економічній, соціальній, політичній, культурній. Усі вони відбуваються під величезним впливом глобального інформаційного суспільства, яке проголошує інформацію, знання та освіту рушійними силами суспільного прогресу. Як зазначається в Окінавській Хартії глобального інформаційного суспільства, що була ухвалена 20 липня 2000 року, «інформаційно-комунікаційні технології є одним з найважливіших факторів, що впливають на формування суспільства XXI століття»[1].

Глобалізаційні процеси ставлять під сумнів традиційні цінності, моральні норми та етичні ідеали. Бурхливий розвиток інформаційних технологій, конвергенція комп'ютерних систем, комунікацій різних видів, комерціалізація ЗМІ та масової культури призводять до необхідності перегляду уявлення про роль інформаційної системи в суспільстві, її вплив на мораль і моральність. Інформаційне суспільство створює принципово нові засоби взаємодії людини із оточуючим світом. Від того, яким чином вони будуть використані, залежить виживання людства, збереження ним гуманістичних ідеалів. Сама соціальна реальність актуалізує дослідження ролі моралі в постіндустріальному інформаційному суспільстві, впливу на мораль інформаційних технологій. Крім того, особливої гостроти набуває питання про вибір шляху для України і максимального використання так званого «вікна можливостей», що багато в чому пов'язане не лише з економічною та політичною ситуацією, а й необхідністю ціннісного вибору, а отже — й морально-етичного напрямку подальшого розвитку.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У літературі проблеми становлення інформаційного суспільства та зміни в

[1] Окинавская Хартия глобального информационного общества // Дипломатический вестник. — 2000. — № 8. — С. 52–55.

© Т. Запорожець, 2015

моральному і духовному світі людини, що з цим пов'язані, привертають велику увагу зі сторони науковців, письменників, політичних і суспільних діячів, особливо у високорозвинених країнах Заходу, що першими стали на шлях перетворень у сфері інформаційно-комунікаційних технологій. Ретельніше ці питання висвітлюють О. Тоффлер, Ж. Бодріяр, М. Кастельс, Ф. Уебстер, П. Козловскі, А. Етціоні, Б. Сутор, М. Бюшер, Дж. Гелбрейт, І. Барбур, Г. Йонас, М. Постер та інші. На теренах колишнього СРСР ця проблематика розробляється менш активно, хоча тут слід виділити внесок таких дослідників, як А. А. Чернов, А. А. Ракітов, Л. Н. Тіраспольський, С. Петров, В. Терін Р. Абдєєв, Р. Апресян, А. Гусейнов та інших. В Україні до цієї проблематики вже почали активно звертатися В. Карпенко, Г. Г. Почепцов, Л. Панченко, В. Демченко, О. Скаленко, С. Квіт, М. Лазарєва та інші науковці. Проте вказана проблема все ще чекає на увагу дослідників.

Невирішені раніше частини загальної проблеми. Інтенсивне впровадження та переплетення локальних і глобальних інформаційних мереж створює принципово нові засоби інформаційного обміну та інструменти впливу на масову свідомість, посилюючи значення соціально-психологічних, культурних і духовних аспектів становлення глобального інформаційного суспільства. З огляду на це, актуальними є проблема формування моральної особистості в інформаційному соціумі, вивчення позитивних і негативних факторів, що впливають на цей процес і на світосприйняття і духовний розвиток індивіда.

Метою дослідження є акцентування уваги на цих питаннях і питаннях регулювання етичної сфери інформаційного суспільства.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сутнісними рисами інформаційного суспільства є: пріоритетне значення інформації порівняно з іншими ресурсами; домінування інформаційного сектору в загальному обсязі ВНП; формування і використання нових телекомунікаційних і комп'ютерних технологій. Отже, інформаційне суспільство може бути визначено як суспільство, в якому основними предметами праці більшості людей є інформація і знання, а знаряддями праці та управління соціальними процесами є інформаційні технології. Однак за сучасними інформаційними технологіями стоїть складніша реальність — соціальні інститути, людська діяльність, цінності та відповідні їм картини світу. Змінюється вся система соціальних відносин, яка, у свою чергу, впливає на моральне життя суспільства. При цьому формується зв'язок між розвитком інформаційного суспільства, процесами глобалізації та ідеологією світового ринку. В процесі глобалізації суспільства й культури стають гранично відкритими для взаємопроникнення норм, ідей та цінностей.

Неминучий прогрес, який несуть у собі нові знання, інформація, засоби комунікації передбачає нерозривність з новітні-

ми технологіями, процесом глобалізації та входженням країни у світові економічні та політичні структури. Однак, якщо ці процеси розглядати з погляду моральної рефлексії, то виявиться, що в загальному потоці домінує негативна і навіть відверто аморальна інформація. У такій ситуації єдиний інформаційний простір, надмірність інформації, відкритий доступ до неї спрацьовують не на усунення кризи духовності, моралі й моральності, а скоріше навпаки — сприяють її різкому посиленню. Не всі переваги інформаційного суспільства є очевидними, а наслідки позитивними. У розвинутих країнах Заходу, які вже вступили в інформаційну еру розвитку, можемо бачити кризу інституту сім'ї, розквіт злочинності, зниження довіри до інститутів влади, демографічні та економічні проблеми. Це відбувається, передусім, через максимізацію економічного фактору та недооцінку соціокультурного чиннику як прояв культурного запізнення.

Стрімкий розвиток техніки, інформаційно-комунікаційних мереж, технологій, комп'ютерних програм призводить до певних наслідків етичного ґатунку, що стає предметом наукового обговорення. Зокрема, Ч. Тейлор погоджується, що у великому та складному технологічному суспільстві люди змушені діяти відповідно до вимог сучасної раціональності незалежно від того, відповідає це чи ні їхньому моральному світогляду. Технологічний підхід вимагає поводження з клієнтами, співробітниками «не як із цілісними особистостями, а як із осередком технічної проблеми», що веде до «затьмарення цілей перед лицем нестримного інструментального мислення»[2]. Доцільність, а не моральність, стає основним критерієм у людських взаєминах. Не людина є мірою всіх речей, а речі стали виміром людини, точніше, користі, що вона приносить до загального суспільного казана[3].

Новітні інформаційні та телекомунікаційні технології, досягнення соціальної психології створили реальні можливості для широкомасштабного маніпулювання свідомістю як окремої людини, так і великих соціальних груп, суспільства в цілому. Управління індивідуальною та масовою свідомістю, а також контроль за діями людини в інформаційному суспільстві спрощується і спрощуватиметься й надалі за рахунок розвитку електронних та інформаційних технологій, «оцифрення» величезних обсягів інформації, створення інформаційних банків даних. У цілому ж інформаційні потоки часто спрямовуються з певною метою й орієнтовані на кінцевий результат — управління поведінкою. Прогрес інформаційних технологій перетворив людину в об'єкт технологічного маніпулювання, а,

---

[2] *Тейлор Ч.* Етика автентичності: Пер. з англ. / Ч.Тейлор. — К.: Дух і літера, 2002. — С. 9, 13. — 128 с.

[3] *Бохняк В.* Зіткнення цивілізацій? Моральний вимір. — Режим доступу: http://www.ji-magazine.lviv.ua./

отже, — соціально-політичного контролю та управління. Технології управління та маніпулювання свідомістю порушують один з ключових принципів сучасної демократії — принцип «інформованої згоди» індивіда на будь-які втручання в його свідомість і біосоціальну природу. Безперечно, ці технології є аморальними і повинні бути заборонені законодавчо як на національному, так і на міжнародному рівнях.

Методи інформаційно-психологічного впливу активно використовуються у інформаційному протиборстві держав або їх блоків за встановлення домінування в інформаційному просторі та право поширення необхідних соціально-політичних концепцій серед населення як своєї країни, так і інших держав. Глобальна комп'ютерна інформаційна мережа стає досить перспективним засобом формування громадської думки, виправдання агресивної політики, власної інтерпретації історії та просування у міжнародні ЗМІ певної інформації. Інформація використовується як окремий специфічний «ресурс» для нападу і захисту, для ведення інформаційних війн. Під інформаційним протиборством розуміють «суперництво соціальних систем в інформаційно-психологічній сфері (мова йде про комплексний деструктивний вплив на інформацію, інформаційні системи та інформаційну структуру протиборчої сторони з одночасним захистом власної інформації, інформаційних систем і інфраструктур від такого впливу) з приводу впливу на певні сфери соціальних відносин і запровадження контролю над джерелами стратегічних ресурсів, у результаті якого одна сторона отримує переваги, які необхідні їй для подальшого успішного розвитку, тоді як друга їх втрачає»[4].

Негативний зовнішній вплив на інформаційний простір країни загрожує розмиванню суспільних цінностей і національної ідентичності. Вказані проблеми спонукають державу до захисту свого «інформаційного суверенітету», вироблення конкурентоспроможного національного інформаційного продукту, забезпечення інформаційної безпеки при інтеграції до структур глобального інформаційного суспільства.

Інформація перетворюється на досить ефективну зброю, яка знищує не людей, а, перш за все, соціокультурні та моральні механізми регуляції людини й суспільства. Такий стан речей — одна із суперечностей між благами, які надаються електронними технологіями, та «зонами ризику» інформаційного суспільства.

Людина, працюючи з інформаційними потоками, певним чином втрачає «співвіднесення зі світом», з живими людськими проблемами. Комп'ютери і телекомунікаційні технології

[4] *Битяк Ю. П.* Маніпуляція свідомістю як проблема інформаційного суспільства / Ю. П. Битяк, І. В. Яковюк // Інформаційне суспільство і держава: проблеми взаємодії на сучасному етапі. — Х.: НДІ держ. буд-ва та місцевого самоврядування, 2012. — С. 24–28.

часто звужують коло особистих, «живих» контактів, знижують ступінь активності людського спілкування і роблять відносини між людьми відстороненими. Одна з моральних проблем інформаційного суспільства полягає в тому, що комунікація перестала бути справжньою. Більш того, завдяки феномену «віртуальної реальності», яка може сприйматися серйозніше, ніж оточуючий світ, виникає ситуація, коли людина не здатна відрізнити об'єктивну, оточуючу її реальність від того світу ефемерних цінностей та образів, що виникає завдяки вторгненню в її життя засобів масової інформації. Таким чином, людина втрачає зв'язок з оточуючим світом і людьми, вона перестає їх потребувати. Віртуальна комунікація породжує ще одну моральну проблему — проблему самотності. Отже, несправжнє спілкування, відчуження, самотність — є моральними вадами сучасного інформаційного суспільства. Також стають примарними або зовсім рвуться зв'язки між поколіннями.

Потоки інформації перевищують можливості людини по її сприйняттю. Згідно з так званим «законом Мура» період подвоєння кількості інформації, яка циркулює в сучасному суспільстві, складає 1,5–3 роки, причому не вся вона є адаптивною, корисною для її носія. Нас заповнює «інформаційне сміття» — неусвідомлена інформація, яка просто накопичується в несвідомому. Вона завдає шкоди свідомому «я» і послаблює його. Несвідоме «росте» за рахунок свідомого: чим більше інформаційне насичення, тим гірша здатність людини до аналізу, тим слабкішим стає свідоме «я». Це призводить до появи в людини нової ідентичності, яка мислить іншими категоріями, послуговується іншою системою цінностей. Це, в свою чергу, дезорієнтує людину й приводить до емоційних і психологічних конфліктів.

Інформаційні потоки та їх навантаження на психіку особистості постійно збільшуються, тому не спрацьовують механізми психологічного захисту і знижується поріг критичного сприйняття інформації. Замість ідей, пов'язаних одна з одною, потрібно сприймати «уривки» інформації. Нові образи та уявлення не піддаються класифікації — частково тому, що вони не вкладаються в старі категорії, частково тому, що мають незв'язану, фрагментарну форму. Людина короткими прийомами сприймає величезну кількість інформації. Але вона намагається знайти можливість систематизувати чи організувати «уривки» в більше ціле і змушена знову та знову винаходити певну модель реальності. Це важка необхідність, але разом з тим вона відкриває великі можливості для розвитку індивідуальності, демасифікації культури та особистості.

Комунікація перестає бути серією послідовних актів, вона переходить у стан одночасності [5]. Якщо немає глибоких «ліга-

[5] *Фролов П.* Стан і тенденції розвитку суспільної моралі в інформаційному суспільстві / Соц. психологія. — 2007. — Спец. вип. — С. 37—43.

тур» (за Р. Дарендорфом)[6], які є «впорядковуючим центром», то потоки інформації ще більше приводять до мозаїчності, хаотичності картини світу і посилюють і без того аномічний стан суспільства. Ця тенденція призводить до порушення цілісності світосприймання, виникнення множинних, компліментарних одна одній структур не тільки знання, але й ціннісно-нормативних систем. Ситуація інформаційної надмірності призводить до ослаблення критичної здатності людини й суспільства в цілому. Нівелюються відмінності між категоріями вигадки й факту, що стає підґрунтям для сучасної міфотворчості, пропаганди та інформаційної війни.

Темпи зростання кількості інформації, в тому числі наукової, випереджають темпи соціокультурних трансформацій, які забезпечують соціальну стабільність. Техно-гуманітарний дисбаланс стає причиною посилення існуючих і виникнення нових джерел соціальних ризиків. Це явище назвали «небезпечне знання» (Risk science). Як вважає А. П. Назаретян, умовою виживання людства взагалі і технологічної цивілізації зокрема є достатньо високий рівень техно-гуманітарного балансу[7]. Сучасна моральна ситуація склалася внаслідок дистанції, яка дедалі збільшується, між науково-технічним прогресом і етичним станом суспільства. Окрім того, сучасна техніка розширює ефекти від діяльності людини. Сьогодні суб'єкт діяння не здатен безпосередньо осягнути наслідки своїх дій, які розгалужені в часі та просторі, тому його моральнісне почуття не спрацьовує, навіть за умови передбачення негативних наслідків таких дій (В. Гьосле)[8]. Етична нечутливість перетворюється у важке випробування сучасності.

Одним із аспектів ризику сучасного суспільства, на відміну від доінформаційного, є те, що цінності нижчого порядку можуть легко вводитись у підсвідомість за допомогою інформаційних технологій, оскільки сприймання їх не вимагає свідомих зусиль. Інформаційне суспільство часто знімає моральні конфлікти не за рахунок етичних зусиль чи прагнення до етичної мети, а за рахунок усунення моральних норм і «табу», що заважають споживанню надмірних, а часто й шкідливих для людини товарів, інформації та послуг. Цінності ж вищого порядку можуть бути лише запропоновані людині, але дотримання їх не може бути несвідомим, бо вимагає вольових, морально-етичних зусиль.

Останніми роками значно посилюється травматизація населення засобами масової комунікації. Йдеться про деструктивні ідеї, сприйняті через ЗМІ, особливо особами підліткового та

---

[6] *Дарендорф Р.* У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у XXI ст. / Пер. з нім. А.Орган. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — С. 32–33 — 109 с.

[7] Там само.

[8] Там само.

юнацького віку. Цинічне висміювання історії, смакування силою, надмірна, часто патологічна увага на проявах жорстокості та актах насилля, романтика кримінального життя, суїцидальна тематика, провокація раннього сексуального досвіду і руйнування статево-рольових стереотипів, повна незалежність від етичних табу, нав'язування обивательсько-нігілістичного ставлення до загальнолюдських норм, — це не повний перелік потворних видів деструктивного інформаційного впливу, що руйнує усталену традиційну систему морально-етичних цінностей людини та суспільства[9]. Як пише С. Кара-Мурза, «для телебачення особливо вигідним товаром є образи, що заборонені для споглядання культурними заборонами»[10]. Телебачення є найефективнішим засобом подолання моральних табу у свідомості людини, бо воно використовує одночасно кілька каналів вводу інформації: візуальний і звуковий. Це значно посилює напругу інформаційного потоку і врешті-решт змушує мозок людини здатися і засвоїти інформацію без критичного переосмислення.

Для громадян України зараз випробуваннями стають політичні події, військові дії, загибель великої кількості людей, процеси маргіналізації та економічна скрута. Окрім того, відбувається травматизація новинами, коментарями в соціальних мережах, спілкуванням з тими, хто отримав «агресивні фільтри» внаслідок активної маніпуляції з боку російських ЗМІ.

Очевидно, що Інтернет забезпечує нечуваний колись доступ до інформації і розширює можливості комунікації. Але Інтернет також має деякі дуже небезпечні вади. Його канали переповнені сценами насильства, порнографії, аморальності. Це пояснюється повною безконтрольністю Інтернету, відкритістю для будь-яких зловживань, безглуздих ідей, політичних провокацій[11]. Особливо вразливим стає молоде покоління, чиї життєві орієнтири знаходяться у стадії формування. А оскільки саме вони є найактивнішими користувачами новітніх технологій, то під загрозою вже не лише їх громадянські інформаційні права, а й мораль, психічне здоров'я. За оцінками Harding Institute, щодня в Інтернеті з'являється в середньому 530 нових порносайтів. Загальна кількість порносайтів становить 4,2 млн, порнографічних сторінок — 372 млн. Одна дитина з п'яти, що мають доступ до Інтернету, заходить на порносайти. Щоденна кількість запитів по темі дитячої порнографії в Інтернеті — 116 тис.

---

[9] *Бойко М. І.* Діяльність НЕК України з питань захисту суспільної моралі в системі забезпечення інформаційної безпеки держави. — Режим доступу: http://www.moral.gov.ua/

[10] *Кара Мурза С. Г.* Манипуляция сознанием. Учебное пособие. — М.: Алгоритм, 2006. — С. 380. — 864 с.

[11] *Танскотт Д.* Электронноцифровое общество. Плюсы и минусы сетевого интеллекта. Пер. с англ. — М.: Арктогея, 1999. — С. 43. — 432 с.

Сексуальні домагання до підлітків у чатах — 89 %. Середній вік знайомства з порнографією в Інтернеті — 11 років. За даними Американського національного центру розшуку дітей, що зникли, одна дитина із п'ятьох одержала запрошення педофілів через Інтернет[12].

Інтернет є також і технологічно найрозвинутішим та найобладнанішим засобом утримання людей від процесів діяльності. Завдяки Інтернету відбувається особливо ефективне відчуження сучасної людини від цільової проектної дії. І як наслідок — відмова інформаційного суспільства в цілому від багатьох важливих принципів, що забезпечують саму його можливість — від цілепокладання, самовизначення, замислювання[13].

Інтернет стає потужним інструментом «вестернізації» світу, нав'язування західної культури та системи цінностей іншим цивілізаціям, котрі втрачають свою ідентифікацію, самобутність і культурну різноманітність. У формуванні моралі та моральних пріоритетів світу, в якому відбуваються процеси глобалізації, неминучі переваги отримають ті моральні стандарти, норми і цінності, які прийняті в економічно та інформаційно розвинених країнах. Проблема полягає в тому, що досить часто ці країни не є зразком моралі й моральності. Ця моральна дилема інформаційного суспільства пов'язана з тим, що інформаційне суспільство — це глобальне суспільство. Суть цієї дилеми — це суперечність між універсальними вимірами глобального світу, які стали можливими завдяки інформаційним технологіям, і локальними (національними) культурними світами, які терплять збиток від інтенсивного розвитку цих технологій. Іншими словами, це дилема універсального-національного, яка зараз вже торкнулася практично всього людства. Крім того, в сучасному світі існує проблема перерозподілу носіїв знань та інформації, у процесі якого відбувається так званий «відтік інтелекту». Приймаючи найкращих фахівців, економічно розвинені країни отримують можливість відірватися на практично недосяжну відстань від країн «третього світу». Усе це і є небезпекою, яка цілеспрямовано веде до деградації суспільства, до відчуття суспільством своєї вторинності та неповноцінності.

Культура не може розвиватися поза певною моральною парадигмою. Щоб бути стабільним, суспільство потребує метастабільності, збереження загальної структури цінностей, які воно повинне мати для самовідтворення. Суспільство завжди, а найбільш — у переломні часи — шукає точок опори духу. І ось у такий переломний момент виникає питання: наскільки

---

[12] *Бойко М. І.* Діяльність НЕК України з питань захисту суспільної моралі в системі забезпечення інформаційної безпеки держави. — Режим доступу: http://www.moral.gov.ua/

[13] Там само.

інформація, нав'язувана суспільству інформаційним простором, забезпечує суспільству орієнтацію та вибір майбутнього шляху розвитку, наскільки наш вітчизняний інформаційний простір культивує духовні та моральні цінності, традиційні для нашого народу?

Українське суспільство потребує вироблення спільних завдань і пріоритетів розвитку, певного національного ідеалу, спільних духовних «скрепів», формування єдиної спільноти. Природний стан людини — це не «війна всіх проти всіх», як вважав Томас Гобс, а радше громадянське суспільство, яке впорядковується за допомогою великої кількості моральних норм. Проблема формування єдності полягає в тому, що міцні і процвітаючі спільноти пов'язані цінностями, нормами і досвідом, які є спільними для всіх. Чим глибшим і сильнішим є дотримання цих спільних цінностей, тим сильнішим є відчуття спільноти.

У цьому сенсі цілком виправданою уявляється занепокоєність світу, особливо українського суспільства, проблематичністю ситуації, що склалася у сфері моральності. Чи можна в інформаційному суспільстві, що глобалізується просто шаленими темпами, якимось чином нейтралізувати вказані загрози? Тому актуалізується питання інформаційного управління на різних рівнях. Реалізація можливостей інформаційного суспільства — це багато в чому питання адекватної політики й своєчасних керівних рішень.

За умов глобалізації людство вже фактично стало єдиним світовим співтовариством, зобов'язаним піклуватися про загальнолюдські глобальні інтереси. Тому управління інформаційним суспільством має здійснюватися і на рівні гіпернорм — міждержавної та міжнародної регуляції. У 2000 році була розроблена Програма ЮНЕСКО «Інформація для всіх», відбуваються зустрічі на вищих рівнях під егідою ООН[14], приймаються інші документи міжнародного правового регулювання.

Інший рівень — рівень національних норм. Сфера моралі потребує правового захисту на рівні держави. Враховуючи потребу в захисті суспільної моралі, в національному законодавстві багатьох країн світу, зокрема, таких як США, Великобританія, Білорусь та ін. містяться правові положення, спрямовані на обмеження виробництва та обігу інформаційної продукції, що може завдати шкоди моральному стану суспільства. З метою попередження вказаних та інших негативних проявів переходу до інформаційного суспільства необхідна виважена політика держави в інформаційній сфері.

---

[14] Организация Объединенных Наций. ЮНЕСКО. Всемирная встреча на высшем уровне по вопросам информационного общества (г. Женева, 2003 г.). Построение информационного общества — глобальная задача в новом тысячелетии: Декларация принципов. (Документ WSIS-03/GENEVA/DOC/4-R, 12 декабря 2003 года). — Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/

Через недостатній контроль з боку держави за продукцією, що впливає на суспільну мораль, через недосконалість чинного законодавства, за окремими ознаками рівень інформаційної безпеки в Україні наближається до критичної межі, за якою — втрата світоглядних моральних принципів і засад життєдіяльності громадянина та держави. Прийшов час державі потурбуватися про інформаційну безпеку, громадське здоров'я України та про відповідальність за націю перед історією. Потрібні негайні зміни у сфері інформаційної та культурної політики держави, контроль і регуляція різних сегментів національного інформаційного простору України, інакше наслідки можуть бути невтішними. Держава як головний суб'єкт міжнародно-правових відносин може вжити адекватних заходів для протидії деструктивним і руйнівним інформаційним впливам.

Певними питаннями побудови сучасного українського морального інформаційного суспільства в межах своєї компетенції і можливостей займається Національна експертна комісія України з питань захисту суспільної моралі, яка у своїй діяльності керується ЗУ «Про захист суспільної моралі»[15]. Також 23 квітня 2008 р. указом президента України було введено в дію рішення Ради національної безпеки і оборони України «Про невідкладні заходи щодо забезпечення інформаційної безпеки України». Однак, аналіз сучасного стану та тенденцій розвитку вітчизняного інформаційного простору, практики застосування законодавства України про захист суспільної моралі свідчить про недосконалість такого статусу та недостатню ефективність діяльності цієї структури. Проблеми виникають у зв'язку з постійними змінами складу комісії, відсутністю належної підтримки з боку органів державної влади, а також тиском, який комісія відчуває ззовні. Все ж таки досягненням цієї роботи є підвищений резонанс навколо обговорення проблем стану суспільної моралі та інформаційної безпеки в українському сьогоденні.

Не менш важливий рівень співрегулювання. Оскільки інформаційний простір — сфера спільної професійної відповідальності як державних інституцій, так і представників ЗМІ, постає потреба об'єднання зусиль. Відповідна взаємодія має бути спрямована на утвердження здорового способу життя, належного стану моральності українського суспільства, що є пріоритетним завданням як мас-медіа, так і Національної експертної комісії України з питань захисту суспільної моралі. Потрібне об'єднання зусиль держави і кожного зацікавленого в позитивній місії новітніх технологій. Необхідний громадський контроль за інформаційним простором. Залучення громадян до обговорення моральних дилем суспільства форсує по-

[15] Закон України «Про захист суспільної моралі» від 20 листопада 2003 р. № 1296-IV. — Ст. 17. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1296-15

шук оптимального їхнього вирішення. До цього процесу крім науковців потрібно долучати експертів, представників громадських організацій і політичних партій, релігійних діячів, широкий загал громадськості.

Дотепер більшість провайдерів, що об'єднані в національні асоціації, розробили кодекси своєї поведінки. Зрозуміло, що вони відрізняються національною специфікою, і все ж спільним для них є захист свободи слова, принципів чесної поведінки, захист авторських прав і прав меншин. Порушників цих правил виключають із національних асоціацій. Проте на Заході максимальним злом давно вже є не покарання як таке, а пляма на репутації організації, яка негайно розхитує її імідж і призводить до втрати клієнтів. Найуспішнішими формами саморегулювання у віртуальному просторі, що вже довели свою ефективність, є «гарячі лінії» в Інтернеті, маркування медіаконтенту, кодекси поведінки, контроль користування тощо. Так, «гарячі лінії» (hotlines) Інтернету організують прийом скарг споживачів, які можуть стосуватись змісту та спрямування інформаційного продукту. Частина цих скарг після систематизації може бути передана в органи влади для подальшого реагування. Інші розглядаються самими користувачами, які можуть відмовитись від інформації, що суперечить нормам моралі або взаємовідносин між людьми.

Як показує практика, найефективнішим для сучасного суспільства виступає варіант саморегулювання, що у повній мірі забезпечує всі громадянські свободи. Саме саморегулювання, тобто прийняття рядовими користувачами на себе зобов'язань по виконанню кодексу поведінки в Інтернеті та при використанні цифрового інформаційного простору взагалі, стає в умовах глобалізації найефективнішим запобіжним механізмом. Необхідно вдосконалювати та поширювати інформаційну етику, основне завдання якої — оцінити з моральної точки зору будь-яку інформацію. Іншими словами, йдеться про морально-етичні норми по відношенню до будь-якої інформації. Гостро стоїть питання формування новітніх принципів комунікативної етики та комунікативної відповідальності. Толерантність, довіра, взаємоповага, відповідальність, морально-етичний кодекс, популяризація адекватного використання переваг прогресу та використання їх задля спільного блага на етично врегульованих засадах — усе це може сприяти вирішенню морально-етичних дилем інформаційного суспільства та ефективному використанню його переваг.

Висновки. Підсумовуючи, хочу зазначити: інформаційне суспільство створює принципово нові засоби взаємодії людини із оточуючим світом. Від того, яким чином вони будуть використані залежить виживання людства, збереження ним

гуманістичних ідеалів. В інформаційному просторі України існують чинники негативного, а часто деструктивного впливу на суспільну мораль і свідомість громадян, що уможливлює маніпуляцію свідомістю людини і може мати негативні суспільні наслідки. Глобальне інформаційне суспільство має неоднозначний вплив на формування моральної сфери життя, який потребує подальшого вивчення з боку світової інтелектуальної еліти. Коригування цього впливу потребує тісної співпраці на міжнародному рівні, розробки законодавчих актів та засобів саморегулювання з метою забезпечення належного функціонування інформаційної інфраструктури суспільства.

Zaporozhets Tetyana, *PhD in Philisophy, Docent at Department of Social Sciences of «KROK» University*

Moral Challenges of Global Information Society

The article is dedicated to the problems of global information society's influence on the social morality and to the issues connected to regulating of such an influence. The interconnection between morality challenges of the global information society and the social risks is analyzed. The social, cultural, psychological and moral aspects of the information's influence on the morality, behaviour, and communications of modern people within the society are summed up.

The author points out that modern information society contains a lot of obvious and hidden unethical temptations, and points up the very necessary meaning of the moral self-consciousness in the process of perception of all information influence.

The article notes the moral challenges of the global information society as follows: the widespread technological manipulation of the consciousness, both of separate persons' and of the larger social groups, societies in general; the growth of pressure of informational confrontation and informational wars, creation of fiction and propaganda; the decreasing face-to-face communication; blurring of the line between the real and virtual reality; the loss of the need to connect to the surrounding environment and society, and the problem of loneliness and estrangement; the continuing distraction of the modern men from project-based, aimed action, from social activity and work of thought. Also, the information flows surpass human ability to conceive them; the sensibility threshold of the critical perception of the information lowers; «information garbage» and information overload lead to the patchiness, randomness of a worldview and intensify the disorientation in the social environment. It is also noted that the temps of the information's quantitative increase, which includes scientific information, outpace social and cultural transformation; technology-humanity misbalance causes the augmentation of existing sources of social risks and the origin of new ones. The so-called «dangerous knowledge» grows as well. The problem of the progressive traumatisation of the people by the means of mass communication is highlighted. It is noted that the distance between scientific and technological progress and the ethic state of the society is expanding, thus the conflict of cultural time-lag strengthens. Ethical insensibility becomes a difficult contemporary challenge. It is also mentioned that the globalization and IT cause dilemmas, such as universalization, «westernisation» of the world, intrusion of the western culture and western values on the one hand, and the loss of the identification, identity and cultural diversity of the local (national) cultural worlds on the other hand.

The author emphasises that the necessity of information management grows with the need to neutralize or reduce the mentioned dangers. The issues of regulating the ethical dimension of the information society on different levels — of major

norms such as international regulation, of national norms, and of self-regulation and mutual regulation, are considered. The necessity of developing and spreading the information ethics and formation of state-of-art principles of communicative ethics is underlined.

Key words: information society, information ethics, globalization, information security, informative opposing.

References

1. Bokhnyak V. *Zitknennya tsyvilizatsiy? Moral'nyy vymir* [Clash of Civilizations? The moral dimension] Available at: http://www.ji-magazine.lviv.ua./ (Accessed 30 October 2014) [In Ukrainian]

2. Boyko M.I. *Diyal'nist' NEK Ukrayiny z pytan' zakhystu suspil'noyi morali v systemi zabezpechennya informatsiynoyi bezpeky derzhavy* [Activities of NEK Ukraine on protecting public morality in the system of providing of informational security of the state] Available at: http://www.moral.gov.ua/ (Accessed 30 October 2014) [In Ukrainian]

3. Bytyak Yu. P. *Manipulyatsiya svidomistyu yak problema informatsiynoho suspil'stva*. [Manipulation of consciousness as a problem of the Information Society] at: *Informatsiyne suspil'stvo i derzhava: problemy vzayemodiyi na suchasnomu etapi*. [Information society and the state: problems of interaction at the modern stage] — Kharkiv, NDI derzh. bud-va ta mistsevoho samovryaduvannya, 2012. — pp. 24–28. [In Ukrainian]

4. Darendorf, Ralf. *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*. [Ukrainian edition: Darendorf R. *U poshukakh novoho ustroyu: Lektsiyi na temu polityky svobody u XXI st.* / transl. by A.Orhan. — Kyiv, Vyd. dim «Kyyevo-Mohylyans'ka akademiya», 2006. — 109 p.]

5. Frolov P. *Stan i tendentsiyi rozvytku suspil'noyi morali v informatsiynomu suspil'stvi* [Condition and trends of public morality in the Information Society] *Sotsialna psykholohiya*, 2007. — Special issue. — pp. 37–43. [In Ukrainian]

6. Gromyko N. V. *Internet i postmodernizm — ih znachenie dlja sovremennogo obrazovanija*. [Internet and postmodernism — their significance for modern education] *Voprosy filosofii*, No 2, 2002. — pp. 175–180. [In Russian]

7. Ignatov V. G., Ponedelkov A. V., Ohotskij E. V. et others *Jeffektivnost' gosudarstvennoj vlasti i upravlenija v sovremennoj Rossii* [The effectiveness of the government and management in modern Russia]. — Rostov-na-Donu, Izd-vo SKAGS, 1998. — 180 p. [In Russian]

8. Kara Murza S. G. *Manipuljacija soznaniem.* [Manipulation on consciousness]. — Moscow, Algoritm, 2006. — 864 p. [In Russian]

9. Law of Ukraine «On protection of public morality» of 20 November 2003 № 1296-IV, clause 17. Available at: http://zakon4.rada.gov.ua/ laws/show/1296-15 (Accessed 30 October 2014) [In Ukrainian]

10. Nazaretjan A. P *Civilizacionnye krizisy v kontekste universal'noj istorii*. [Civilization crises in the context of universal history] — Moscow: PER-SE, 2001. — 239 p. [In Russian]

11. *Okinawa Charter on Global Information Society* [Russian source: Okinavskaja Hartija global'nogo informacionnogo obshhestva. *Diplomaticheskij vestnik*, 2000, No 8. — pp. 52–55.]

12. Tapscott Don. *The Digital Economy: Promise and Peril In The Age of Networked Intelligence* [Russian edition: Tanskott D. Jelektronnocifrovoe obshhestvo. Pljusy i minusy setevogo intellekta — Moscow, Arktogeja, 1999. — 432 p.]

13. Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity* [Ukrainian edition: Teylor Ch. *Etyka avtentychnosti*. — Kyiv, Dukh i litera, 2002. — 128 p.]

14. WSIS-03/GENEVA/DOC/4-E. «Declaration of Principles Building the Information Society: a Global Challenge in the New Millennium». 12 December 2003. Accessed 13 July 2013 [In Russian available at: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_c57 (Accessed 30 October 2014)]

Стаття надійшла до редакції 30.10.14

УДК: 008+130.2+316.7]: 7.032

Тетяна Пітякова,
старший викладач кафедри філософії
Київський національний університет імені Вадима Гетьмана

СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЇ ТА НОВАЦІЇ: АНТИЧНИЙ ДИСКУРС

Питякова Татьяна. **Соотношение традиции и инновации: античный дискурс**

В статье делается попытка анализа роли традиции и новации в художественном и культурном бытии античной эпохи. Отмечается, что западная цивилизация унаследовала с античности гибкость в восприятии других традиций, отсутствие замкнутости, жесткого предохранения своей культуры. Углубление культурной дифференциации, формирование в античности разнообразных культурных традиций, связанных между собой сложными отношениями отрицания и преемственности с предыдущим историко-культурным развитием, способствовали отношению к другой традиции как образцу, который требует критического анализа, использования и преобразования.

Ключевые слова: традиция, новация, культура, античность, художественное творчество, преемственность.

У сьогоднішньому світі, як ніколи раніше, стають очевидними загрозлива неспівмірність, глибокі протиріччя, неузгодженість, що висувають уперед і відводять у тінь цілі пласти культури. Ці явища виникають у зв'язку з різноманітними можливостями культурних форм до розвитку, що ведуть до асинхронності культурних процесів, і в зв'язку з порушенням культурної спадкоємності, і в зв'язку з утворенням розривів, витонченням «тканини» культури, а, отже, розлюдинення, крайніх ступенів дегуманізації суспільства та особистості. Постає питання, що значиміше для тих, хто живе в світі, який постійно змінюється, — домагатися співвіднесення й зв'язку часів, чи змиритися з їх розривом?

Краща комунікація між минулим і теперішнім, яка особливо затребувана сучасністю, забезпечує освоєння різноманітних зв'язків людей з оточенням, ширші масштаби їх упровадження в різноманітні соціальні прошарки та групи людей, і, відповідно, повніший об'єм відтворення досягнутого рівня суспільного розвитку. Все це — умова культурної укоріненості людських спільнот, суттєве для досягнення стабільності розвитку людської цивілізації. З одного боку, високий ступінь спадкоємності, що веде до відтворення найстійкіших елементів людської культури є гальмом на перепоні творенню, впровадженню і поширенню нововведень. Разом з тим антропогенний тиск на оточуюче середовище такий великий, що традиційні способи діяльності не можуть забезпечити навіть простого відтворення людського співтовариства. Високий темп життя – це реальність сьогодення, а тому людство вимушене розвивати в собі спроможність до вищого рівня освоєння інновацій, це — необхідна умова його виживання.

Оскільки крайні позиції в розгортанні культурних процесів є неефективними, то питання постає інакше: як досягти гармонії

© Т. Пітякова, 2015

у співвідношенні традиції та новації, як знайти ту міру, котра забезпечить неперервність творчості при одночасному уникненні глибоких розривів у культурі різних людей, соціальних груп, народів, країн? Якщо наслідувати минуле, то яке? Що вибрати з наявних скарбів, а, що, навпаки, визнати непотрібним і навіть небезпечним? Вирішення даної проблеми нам уявляється можливим через виявлення засадничих для кожної культурної епохи складових щодо ставлення до традиції та новації.

Оскільки європейська (західна) культура, до якої ментально й історично ми належимо, і цінності якої намагаємося імплементувати, бере свій початок, на думку багатьох дослідників, у культурі античності, спробуємо показати співвідношення традиції та новації через звернення до художньої культури античності, як її найяскравішого виразу.

Аналіз ролі традиції та новації в художньому та культурному житті античної епохи присутній у дослідженнях С. Аверінцева, А. Анікста, Х. Арендт, Л. Баткіна, В. Бичкова, Дж. Віко, І. Вінкельмана, Ф. Кесіді, Ю. Колпінського, І. Лісового, О. Лосєва, Г. Майорова, А. Тахо-Годі, В. Уколової, К. Ясперса, В. Ярхо.

К. Ясперс відмічає таку характерну рису Заходу, як безперервне слідування традиції минулого з одночасним її освоєнням, переробкою і перетворенням. Наголошується, що західна цивілізація успадкувала з античності гнучкість у сприйнятті інших традицій, відсутність «замкненості», жорсткого «оберігання» своєї культури. Інша традиція сприймається як зразок, який потребує критичного аналізу, використання і перетворення[1]. Такий підхід сприяв певній свободі інтелектуального та художнього пошуку, формуванню у рамках античної культурної традиції особливого типу дослідницької установки, яка виявилась плідною для виникнення західної філософії, науки та культури.

Саме римлянам, зазначає Х. Арендт, ми зобов'язані усвідомленню феномена традиції як «дороговказу до розуміння минулого та ланцюгом, яким кожне нове покоління свідомо чи несвідомо поєднувалось у своєму розумінні світу та власного досвіду»[2].

Роль традиції в суспільному житті античної епохи диктувалася особливостями системи виробничих відносин, які складались упродовж всієї античності і відзначались різноманіттям. У суспільстві періоду класичної Греції, якому властиве просте, чи безпосереднє рабоволодіння, і яке постає перед нами як суцільний моноліт, окрема особистість є ще дуже далекою від протиставлення соціуму. Як зазначав О. Лосєв, держава в ан-

---

[1] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс; [пер. с нем.] // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М. : Политиздат, 1991. — 527 с. — (Мыслители XX в.). — С. 82—85.

[2] *Арендт Х.* Традиция и современная эпоха / Ханна Арендт // Вестник Московского университета. Серия № 7 «Философия». — 1992. — № 1. — С. 80—95. — С. 85.

тичності ще не функціонує в чистому та абсолютизованому вигляді. Вона подана в своєму безпосередньому зв'язку з громадянською спільнотою, кожний член якої безпосередньо задіяний у вирішенні найголовніших державних справ[3]. Саме цим пояснюється та визначається і місце особи в античному полісі, і її ставлення до авторитетів і спадку минулого.

Але роль традицій у суспільному житті визначалась не лише способом виробництва, але й поглибленням класової диференціації, посиленням класових антагонізмів між родовою знаттю і збіднілими громадянами полісу, вільними та рабами, що, своєю чергою, призводило до протиріч між традиційними правилами сумісного життя, «природним правом» (одним із перших ідеологів якого був Гіппій і про що згадує Платон)[4] і системою законів, які спеціально створювалися. Прихильником раціонального трактування традиції виступав Протагор, оцінюючи справедливість як вираження законності та державного порядку. Він вважав, що справедливість не закладена в людині споконвіку, їй слід навчатися. Тому, як бачимо, при загальному традиціоналізмі античності, уже в юридичній рефлексії давньогрецьких мислителів простежується неоднозначне відношення до традиції, а в ході розвитку рабовласницького способу виробництва відбуваються зміни і в її соціальній ролі.

Розуміння та оцінка традиції особливо яскраво простежується в літературній класиці античності. Соціальне та політичне життя античної Греції з необхідністю було відображене в художній творчості. Адже художня культура кожної епохи включає в себе явища відмінні, а подеколи й протилежні за своїм соціальним і культурним змістом. Деякі художні явища представляють собою культурні релікти, залишкові елементи художніх систем, структур, стилів, які зникають. Одночасно в художній культурі виявляються і такі глибинні тенденції соціального та художнього прогресу, котрі поки ще не мають прямого зв'язку з поточними завданнями часу.

В античному просторі художні (поетичні) твори, перше, ніж їх оцінить широка публіка, мали бути схвалені «законоохоронцями» традиції на предмет їх відповідності ідеям «справедливості, краси і блага»[5]. Необхідною умовою, вихідним матеріалом для мистецтва був міф. Художня творчість античності спиралася на міфологічні сюжети. Проте кожний митець по-своєму інтерпретував міф, розставляв свої смислові акценти.

Найважливішим художнім символом грецького полісу був театр, тому «…подання трагедії в античному театрі було великим всенародним дійством, яке зримо являло духовну єдність

---

[3] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / Алексей Федорович Лосев. — М. : Искусство, 1980. — 766 с. — С. 149.

[4] *Платон.* — Соч. в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 223.

[5] *Лосев А. Ф.* Эстетика хороводов в «Законах» Платона // Античность и современность. — М.: Наука, 1972. — 504 с. — С. 133—153.

співгромадян»[6], — зазначає С. Аверінцев. Саме від багатої античної традиції театральних і містеріальних дій відштовхується у подальшому середньовічна традиція літургії, в якій було знайдено ту форму, котру приймала громада, щоб гідно постати перед образом божества, а на місце знакової для античності статуї в середньовіччі приходить мозаїчний або іконописний образ — вже не об'ємне тіло, якого можна торкнутися, розглядати з різних боків, а обличчя, з яким віруюча людина зустрічається очима і веде мовчазну розмову під час молитви.

У класичній трагедії відображався весь спектр суперечливого та парадоксального античного життя. Між собою переплітались вільний людський вибір і воля богів; традиції, що протистояли одна одній, символізувалися поколіннями богів; на судилищі примирялися традиції роду та традиції полісу. Оскільки цей етап характеризувався відсутністю моральних конфліктів і сутичок людських особистостей, то, як підкреслює І. Касавін, суперечку з традицією вела не окрема людина, а узагальнений образ людини[7]. Свобода людського рішення, яка не є індивідуальною, і яка позбавлена внутрішнього конфлікту, «…не може вибирати поміж традиціями й сама зобов'язана об'єктивному процесу витіснення ...однієї традиції іншою. Синкретизм традицій, який властивий переходу до нової формації, породжує невизначено плюралістичне відношення до традиції, в якому обмеженість рефлексії не відділяє традицію від процесу свідомого виходу за її межі: будучи вплетеною в життя, традиція є прозорою, а межі її невидимі»[8], — зазначає автор.

Зокрема, теми протиріччя між волею богів, традицією і вільним рішенням людини, торкається Есхіл в «Орестеї». При цьому у драматурга центральний конфлікт трагедії не передбачає однозначного рішення. Описуючи ситуацію вбивства Орестом своєї матері Клітемнестри, автор ставить проблему стосунків старого та нового.

Сторону Клітемнестри підтримують Еринії, які утримують у собі відлуння матріархату та є втіленням найдревніших родових традицій. Наголошується, що за вбивство матері покарання має бути набагато сильнішим, оскільки саме вона породила свого вбивцю. На боці Ореста виступають боги другого покоління, молоді боги – Аполлон та Афіна Паллада, які відстоюють позицію абстрактної справедливості і не вважають кровнородинний принцип основним законом людських стосунків. Водночас Афіна не може образити й Ериній, а тому вони

---

[6] *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения : [сб. статей; отв. ред. В. А. Карпушин] / С. С. Аверинцев — М. : Наука, 1976. — С. 17—64. — С. 56.

[7] *Касавин И. Т.* Познание в мире традиций / Касавин И. Т. — М. : Наука, 1990. — 208 с. — С. 30.

[8] Там само.

стають Евменідами — «благомислячими» — богинями-покровительками закону.

Отже, компроміс між старими традиціями роду та щойно народженими традиціями громадської справедливості досягається шляхом часткового задоволення претензій роду, а інакше отрута Ериній проллється на тих, хто позбавлений сімейних почуттів, і тим самим позбавлений будь-яких соціальних орієнтирів і норм. Але одночасно ми спостерігаємо і поступку громадській думці, яка вимагає покарати царевбивцю, хоча й так просто, без суду, не прощає вбивцю матері.

Вибір, зроблений Орестом, оцінюється Аполлоном не як слідування громадській думці чи велінню богів, а як розумне рішення, котре заслуговує на божественну підтримку. І якщо для богів сама ситуація є лише грою, то для людини перехід від однієї традиції до іншої здійснюється шляхом свідомої дії. Тобто, вже у Есхіла ставиться проблема взаємозв'язку традиції та новації, ролі свобідної індивідуальності в формуванні свого життя. Оскільки уявлення про напередвизначенність, долю співіснують у свідомості античної людини (грека) поруч із уявленнями про свободу, а проявом свободи індивіда є пізнання і осмислене прийняття долі, творчий вибір шляхів здійснення своєї долі.

Як влучно зазначив О. Лосєв, людина в античності — «вільно діючий актор при розігруванні ролі в тій космічній театральній виставі, сюжет якої придумав не він сам, але доля. Тому остання конкретність античної людини полягала у вільному і максимально талановитому акторстві в загальнокосмічній драмі, яка розумілася як така, що надана долею»[9].

Ще більший акцент на здатності людини вийти за межі родової традиції робиться в Софокловій «Електрі», також написаної за міфологічним сюжетом. Але тут при прийнятті рішення Орест більше керується волею сестри та власним уявленням про справедливість, аніж волею бога Аполлона. Старі родові традиції у Софокла відходять у минуле разом із втратою Ериніями могутності.

Однак звичка сприймати класичну античність як панінтелектуалізм не заперечує існування й досить яскравого (особливо в кризові часи) виявлення усвідомлення недостатності тільки одного розуму для розв'язування моральнісних проблем, для задоволення людської потреби в щасті. Постановка таких питань простежується в зміні традиційної проблематики античної трагедії.

Вже у «Закутому Прометеї» Есхіла виноситься символічний присуд розумові. Софокл демонструє безсилля розуму перед невблаганним і незбагненим роком. Для Софоклового Едіпа ро-

---

[9] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. / Худож. офор. Б. Ф. Бублик. — Харьков : Фолио ; М. : ООО «Изд-во АСТ», 2000. — Кн. 2. — 688 с. — (Вершины человеческой мысли). — С. 386.

зум виступає карою, мукою, суттю людської трагедії, і таким же він є для Есхілових Прометея, Ореста, Антігони. Евріпід у своїх пошуках іде ще далі, а тому його герої конфліктують уже не стільки з роком, долею, скільки з самими собою. Вони усвідомлюють наявність у собі двох протилежних начал: розсудку та інстинкту, обов'язку та схильності, розуміючи при цьому, що неможливо ні примирити ці начала, ні побудувати власне щастя на кожному з них окремо. В самій раціональній організації життя і в своєму розсудкові «…вони вбачають, — підкреслює Г. Майоров, – головну перепону для щастя, велике світове зло, яке паралізує природну й найбільш істинну й життєдайну потребу людини – потребу любити. В цьому сенсі героїні Евріпіда Алкеста, Федра, Медея ненавидять розсудок і розум майже так, як його будуть ненавидіти через тисячоліття героїні Толстого та Флобера — Анна Кареніна та пані Боварі»[10].

Грецька класика, як зазначає Ф. Кесіді, звертає нашу увагу на те, що не все підпадає під владу людини, яка не в змозі передбачити наслідки всіх своїх дій. Гармонійна трагічність світу полягає в тому, що за будь-якими досягненнями вбачаються втрати[11]. І тут спостерігається як наближення до традиції східної мудрості, середньовічної традиції, так і відмінність від них. Власне, саме з античності була запозичена західна традиція активного використання людиною свого розуму, дослідження причинно-наслідкових зв'язків, раціонального підходу до пізнання істини. Оскільки істиною для грека поставало слідування розумному, благу та красі, які проявлялися в ідеї калокагатії.

Грецька художня класика показує внутрішню неоднорідність традиції, яка постійно поповнюється новаціями, що набувають різної форми. Яскравим прикладом даної тези слугує творчість Менандра, комедії якого протягом віків користувались широкою славою в античному світі. На думку В. Ярхо, своєрідність драматургії Менандра полягає в тому, що його новаторство в художній та етичній сферах знайшло своє вираження в комедії — жанрі, де традиції та стереотипи художнього мислення проявляються найсильніше[12].

У творчості митця грецької комедії яскраво простежується переплетіння традиційних і новаційних рис античної драматургії. Менандр продовжує існуючу традицію античної драматургії, про що свідчить збіг (співпадіння) назв його п'єс з уже існуючими (у Антіфана, Філемона, Дифіла). Проте, такий збіг є взагалі характерним для античного світу. Не відступає Ме-

---

[10] *Майоров Г. Г.* Цицерон и античная философия религии : (Из цикла «Зарубежная философия в прошлом и настоящем) / Г. Г. Майоров. — М. : Знание, 1989. — 64 с. — С. 48—49.

[11] *Кессиди Ф. Х.* Об одной особенности менталитета древних греков / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. — М.: Наука, 1996. — № 2. — 192 с.

[12] *Ярхо В. Н.* У истоков европейской комедии / В. Н. Ярхо. — М. : Наука, 1979. — 176 с.

нандр від традиції, провадячи думки про випадок і необхідну стійкість людини, про бідність і багатство, про любов і шлюб. Але поряд з цим з'являються мотиви, які свідчать про суттєву відмінність світовідчуття поета від поглядів на життя його сучасників.

Передусім це стосується того значення, якого надають персонажі Менандра людському характеру, норову, від яких залежить багато що в житті людини. Власна відповідальність людини за свою поведінку визначає характер її вчинків, перед людиною формується програма її поведінки, показується, які вчинки випливають із негативних якостей людської натури. Дидактичні настанови Менандра містять перелік негативних якостей, яким протиставляються рекомендації, адресовані до кращої частини людської душі.

У дусі моральної філософії пропагується гуманне ставлення до рабів[13]. Незвичним для комічної сцени є розповіді про значення м'якості в сімейному житті, співчуття до ближнього, рекомендації щодо того, як ліквідувати життєві труднощі. Такі рекомендації мають гуманістичне забарвлення. Готовність до взаєморозуміння і до взаємодопомоги − основні якості душі, які необхідні для нормального існування індивіда в суспільстві собі подібних. «Прекрасний той, – пише Менандр, – хто є людиною у всьому»[14].

Таким чином, зазначає В. Ярхо, побудова, тематика, відношення між типовими масками, зав'язка, кульмінація і розв'язка комедій Менандра виявляють певну структурну схему, яка переважно є традиційною, але водночас творчо переосмисленою драматургом у відповідності до завдань, які автор перед собою ставив[15].

Проаналізувавши художній спадок греків, можна зробити висновок, що особливості античної жанрової системи полягали в традиційності форми. Так, у світогляді поетів, віддалених один від одного на дванадцять-тринадцять століть (від Гомера до Квінта Смирнського (V ст. н. е.)) було мало спільного, однак героїчна розповідь про Троянську війну чи руйнацію Фів обов'язковою повинна була бути представлена у формі величезної епічної поеми в гекзаметрах.

О. Лосєв звертає увагу на відображене в «Законах» Платона негативне ставлення древніх до чистої музики, і вказує на причини, що зумовили традицію обов'язкового вживання слова або танцю в кожному музичному творі. Кожний «…художній витвір для давнього грека обов'язково є в кінцевому рахунку люд-

---

[13] *Ярхо В. Н.* У истоков европейской комедии. — М.: Наука, 1979. — 176 с. — С. 94—96.

[14] Цит. за: *Лісовий І. А.* Античний світ у термінах, іменах і назвах : Довідник з історії та культури Стародавньої Греції і Риму / І. А. Лісовий. — Львів : Вища школа, 1988. — 200 с. — С. 126.

[15] *Ярхо В. Н.* У истоков европейской комедии. — М.: Наука, 1979. — 176 с. — С. 98.

ським тілом, яке або дане фактично, або подається та означується. Чиста протяжність, суцільність і неперервність для давнього грека завжди були лише протиприродною абстракцією. Про неперервність вони говорили достатньо багато. Але ця неперервність завжди мислилась у них тілесно, або принаймні була фоном для тілесного зображення» та подання[16].

Подібні зауваження знаходимо у А. Тахо-Годі. В коментарях до робіт Діонісія Гелікарнаського автор підкреслює, що в «Про поєднання слів» проявилася характерна для грецької події прадавня традиція єдності слова та музичного супроводу. «Поєднання слів неможливо зрозуміти без врахування музикальності мови. Саме музикальність з її мелодикою, евритмією, зміною різноманітних моментів та узгодженістю того, що зображується, з його зразком, лежить в основі науки поєднання слів»[17].

Досліджуючи історію літературної культури, С. Аверінцев констатує, що в літературній культурі еллінізму відбувається поворот від «дорефлективного» до «рефлективного» традиціоналізму. Так, наголошує дослідник, якщо «дорефлективним традиціоналізмом» характеризується словесна культура дописемної стадії, літератури стародавнього Близького Сходу, та архаїчні витоки грецької літератури, то «рефлективний традиціоналізм» «залишався константою літературного розвитку для Середньовіччя і Відродження, для бароко та класицизму» і «остаточно був витіснений лише перемогою антитрадиційних тенденцій індустріальної епохи»[18]. Звертаємо увагу на той факт, що С. Аверінцев розглядає історію літературної культури через призму відношення до традиції, а саму традицію розуміє не як протилежну рефлексії та раціональній критиці, але як таку, що може включати таку критику в себе й співіснувати з нею протягом певного часу. Саме таке ставлення до традиції, на нашу думку, є найпродуктивнішим при дослідженні місця традицій і новацій у культурному бутті будь-якої епохи.

Таким чином, в основі традиції античного суспільства лежали родоплемінні відносини й проявляли вони себе в свідомості як міф. Дана традиція характеризувалася стійкістю і пластичністю, потребувала для свого подолання різних засобів, а тому античністю було породжено різноманітні культурні традиції, які пов'язувалися між собою складними відношеннями заперечення та спадкоємності з попереднім історико-культурним розвитком.

---

[16] *Лосев А. Ф.* Эстетика хороводов в «Законах» Платона // Античность и современность: [Сб. статей; ред. кол. М. Е. Грабарь-Пассеки и др.] / А. Ф. Лосев. — М. : Наука, 1972. — С. 133—153. — С. 152.

[17] Античные риторики: [Переводы / Собран. текстов, статьи, коммент и общ. ред. А. А. Тахо-Годи]. — М. : Изд. МГУ, 1978. — 352 с. — (Университетская б-ка). — С. 319.

[18] *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы : [Сб. статей ; отв. ред. С. С. Аверинцев] / С. С. Аверинцев. — М. : Наука, 1981. — С. 3—14. — С. 3.

Традиція осмислювалася давніми греками як явище суспільного життя, що знайшло своє відображення в змісті давньогрецької драми.

На підставі зазначеного, можна зробити висновок, що антична культура, «за своїм джерелом» і ставленням до минулого, може бути «розглянута як монотрадиційна» і, водночас, «як політрадиційна, за формою свого власного існування, яке виражене в поглибленні культурної диференціації»[19].

Подальше звернення до європейської художньої практики розкриває можливості для визначення механізму дії традицій і новацій в означеному дискурсі та виявлення особливостей даного процесу в кожній культурно-історичній епосі; з'ясування культуротворчого потенціалу традиції та обґрунтувати спроможності традиції та новації виступати системоутворюючим чинником художньої практики сьогодення.

Pityakova Tetyana, *Senior Instructor of the Department of Philosophy of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

Interrelation of Tradition and Innovation: Ancient Discourse

The article attempts to analyze the role of tradition and innovation in artistic and cultural existence of ancient times. It is noted that the Western civilization inherited such features from antiquity as flexibility in the perception of other traditions, lack of isolation, and difficulties in protecting its culture. Another tradition is seen as a model that requires critical analysis and transformation.

The role of tradition in the social life of the ancients was dictated by the features of the industrial relations in the systems of the epoch. This explains and determines the place of a person in the ancient polis and his/her attitudes toward authority and all that was inherited from the past.

In general the traditionalism of antiquity has seen ambiguous attitudes to tradition in the legal reflection of ancient thinkers, and was changing and its social role in the development of the slave mode of production.

The ancient Greeks thought of tradition as a phenomenon of social life, as reflected in the content of ancient Greek drama. In classical tragedy the entire range of contradictory and paradoxical ancient life is presented. Therefore the analysis involved the following works of ancient Greek playwrights like Aeschylus, Euripides, Menander, Sophocles. Classic Greek art shows internal heterogeneity tradition of ongoing innovations that take different shapes.

The ancient drama raised the problem of the correlation of tradition and innovation, the role the free identity in shaping one's live, the human capacity to transcend the tribal traditions. The author notes that it was borrowed from ancient western tradition of active use of man's mind, study the cause-effect relationships, rational approach to the knowledge of the truth.

Antiquity was generated by various cultural traditions that were connected with each other by complex ratios objections and continued the previous historical and cultural development.

It is concluded that the ancient culture with its source and attitude to the past can be considered as «monotraditional» and simultaneously as «polytraditional», in the form of its own existence, which is expressed in deepening cultural differentiation.

Key words: tradition, innovation, culture, ancient culture, arts, hereditary (succession).

[19] *Касавин И. Т.* Познание в мире традиций. — М.: Наука, 1990. — 208 с. — С. 34.

References

1. *Antichnye ritoriki*: Perevody / Sobran. tekstov, stat'i, komment i obshh. red. A. A. Taho-Godi. [Ancient rhetoric: Collection of texts, articles; ed. and commented by A. A. Taho-Godi] — Moscow: Izdatelstvo MGU, 1978. — 352 p.

2. Arendt, Hannah *Tradition and the new* [Russian edition: Arendt H. Tradicija i sovremennaja jepoha // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser.7 «Filosofija». — 1992. — No1. — P. 80—95]

3. Averincev S. S. *Drevnegrecheskaja pojetika i mirovaja literature* [Poetics of ancient Greeks and world literature] in: *Pojetika drevnegrecheskoj literatury* [Poetics of ancient Greek literature; Col.papers ed. by S. S. Averincev]. — Moscow: Nauka, 1981. — P. 3–14.

4. Averincev S. S. *Sud'by evropejskoj kul'turnoj tradicii v jepohu perehoda ot antichnosti k srednevekov'ju* [The fate of the European cultural tradition in the era of transition from antiquity to the Middle Ages] in: *Iz istorii kul'tury srednih vekov i Vozrozhdenija* : [Of the cultural history of the Middle Ages and the Renaissance; collected papers ed. by V. A. Karpushin] — Moscow: Nauka, 1976. — P. 17—64. [In Russian]

5. Jarho V. N. *U istokov evropejskoj komedii* [At the roots of European comedy]. — Moscow: Nauka, 1979. — 176 p. [In Russian]

6. Jaspers, Karl *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [Russian edition: Jaspers K. *Istoki istorii i ee cel'* in: Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii*. — Moscow: Politizdat, 1991. — 527 p.]

7. Kasavin I. T. *Poznanie v mire tradicij* [Knowledge in the world of traditions]. — Moscow: Nauka, 1990. — 208 sp [In Russian]

8. Kessidi F. H. *Ob odnoj osobennosti mentaliteta drevnih grekov* [On a particularity of mentality of the ancient Greeks] *Voprosy filosofii*. — Moscow, 1996. — No 2. — P. 137—144. [In Russian]

9. Losev A. F. *Istorija antichnoj jestetiki. Itogi tysjacheletnego razvitija* [History of ancient aesthetics. Outpruts of the Millennium Development.] In 2 vol. — Har'kiv : Folio ; M. : OOO «Izd-vo AST», 2000. — Vol. 2. — 688 p. [In Russian]

10. Losev A. F. *Istorija antichnoj jestetiki. Pozdnij jellinizm* [History of ancient aesthetics. late Hellenism]. — Moscow: Iskusstvo, 1980. — 766 p. [In Russian]

11. Losev A. F. *Jestetika horovodov v «Zakonah» Platona* [Aesthetics round dances in the Plato's «Laws»] in: *Antichnost' i sovremennost'*. — Moscow: Nauka, 1972. — P. 133–153. [In Russian]

12. Majorov G. G. *Ciceron i antichnaja filosofija religii* [Cicero and the ancient philosophy of religion] — Moscow: Znanie, 1989. — 64 p. [In Russian]

13. Menander *aphorism* [Cited in: Lisovyy I. A. Antychnyy svit u terminakh, imenakh i nazvakh : Dovidnyk z istoriyi ta kul'tury Starodavn'oyi Hretsiyi i Rymu. [The ancient world in terms of, names and titles: A Handbook on the history and culture of ancient Greece and Rome]. — L'viv : Vyshcha shkola, 1988. — 200 p.] [In Ukrainian]

14. Plato [Russian edition: Platon. Works in 3 vol. — Moscow: Mysl', 1968. — Vol. 1. — P. 223]

Стаття надійшла до редакції 01.11.14

УДК 174:35.08

Тетяна Василевська,
доктор наук з державного управління, доцент,
професор кафедри державної служби та кадрової політики
Національної академії державного управління
при Президентові України

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНА ПІДТРИМКА ЕТИКИ ДЕРЖАВНИХ СЛУЖБОВЦІВ

Василевская Татьяна. **Институциональная поддержка этики государственных служащих**

В статье обоснована значимость институциональных средств обеспечения этических измерений государственно-управленческой деятельности и необходимость сбалансирования институциональных и моральных механизмов поддержки этики государственных служащих.

Ключевые слова: этика государственных служащих, институциональные механизмы поддержки, моральные механизмы поддержки.

В Україні все більше зростає усвідомлення важливості етичної складової професійної діяльності державних службовців. І в суспільстві, і в самому професійному середовищі назріває розуміння необхідності реалізації на теренах державної служби етичних принципів і норм поведінки. У підтримці етики державного службовця можуть бути задіяні як інституціональні засоби, так і моральна регуляція. Однак, досить часто спроби унормувати етичну сферу державно-управлінської діяльності не дають результатів. Не в останню чергу, це пов'язано з «одномірною» спрямованістю цих зусиль. Лише *системні перетворення* у сфері етики державних службовців (і ширше — реформування державної служби) в поєднанні із *довірою* до *моральних чеснот* працівників здатні принести вагомі суспільні ефекти.

Тема інституціональних засобів підтримки моралі в державному управлінні, в політичній царині аналізується у працях зарубіжних (П. Бурдьє, Б. Сутора, Ш. Уаймана та ін.) і вітчизняних (О. Ковриги, М. Рудакевич, Ю. Якименка та ін.) дослідників. Українські науковці в своїх дослідженнях активно розглядають моральні складові (розробки В. Колтун, М. Логунової, М. Нинюк, М. Пірен, В. Цвєткова та ін.), однак меншою мірою торкаються організаційних важелів сприяння етиці державних службовців. Ідея сполучення інституціональних впливів із моральнісною саморегуляцією, на яку звертають увагу західні (К. Поппер, С. Роуз-Акерман, Б. Сутор, Ф. Фукуяма та ін.) та російські (Л. Мамут, А. Оболонський та ін.) науковці, у вітчизняній науці залишається на узбіччі дослідницьких інтересів. Отже, нагальність постановки та вирішення проблеми «двосторонньої підтримки» зусиль у встановлені сприятливого етичного клімату на державній службі обумовлена і практично, і теоретично.

© Т. Василевська, 2015

Метою нашої статті є обґрунтування значимості інституціональних засобів забезпечення етичних вимірів державноуправлінської діяльності та необхідності збалансування *інституціональних* і *моральних* механізмів підтримки етики державних службовців.

Державне управління виконуватиме своє соціальне призначення лише при створенні певних передумов. Рівнями підтримки принципів і норм етики державних службовців є: суспільство, зрілі громадянські інститути, активна громадськість; демократично орієнтована держава; раціонально вибудуване середовище державної служби та її конкретних установ (організацій); етично налаштовані трудові колективи; сформовані професійні співтовариства державних службовців; морально зрілі особистості професіоналів-службовців.

Перетворення у професійній етиці державних службовців, на наше переконання, мають проходити у двох напрямках:

1. через *особистісну моральнісну саморегуляцію* державних службовців;

2. через *інституціональні впливи,* зміни в організаційному середовищі, які максимально унеможливлюють порушення етичних засад професії та заохочують етичну поведінку.

Перший напрямок пов'язаний із внутрішніми імперативами та особистісними моральними чеснотами державного службовця, а друге спрямування передбачає створення етичної інфраструктури державної служби, впровадження репутаційного контролю за поведінкою працівників і функціонування активного громадянського суспільства.

А. Гусейнов пов'язує існування стадій у розвої моралі (етики чеснот та інституціональної етики) з існуванням традиційного та посттрадиційного етапів у розвитку цивілізації. У традиційному суспільстві існують стосунки особистої залежності, всі суспільні відносини є особистісно забарвленими та обмеженими, а однією із головних несущих конструкцій соціуму є добродійна особистість. У посттрадиційному суспільстві, де суспільні відносини набувають форми анонімності та якісно ускладнюються, соціальні практики виявляються тим ефективнішими, чим менше вони залежать від особистих зв'язків. Добра воля окремих осіб у певних сферах перестає бути надійною гарантією, вважає дослідник. Етика доброчинності, що пов'язана переважно з мотивами поведінки, зберігає важливе значення в зонах особистісної присутності, а в системній (суспільно-функціональній, професійно-жорсткій) поведінці вона доповнюється інституціональною етикою. Основною відмінністю інституціональної етики є те, що в її рамках моральні вимоги, не виключаючи добру волю індивідів, забезпечуються раціональною організацією діяльності в рамках соціальних систем, переміщаються на рівень правил функціонування останніх, що дозво-

ляє з більшою передбачуваністю гарантувати моральнісно значимий суспільний результат[1].

Нині дослідники констатують «часткову інституціоналізацію» суспільної моралі, яка виявляється в тому, що мораль: 1) вибірково санкціонує механізми правового регулювання і політичного прийняття рішень; 2) втілюється в системі спеціалізованих кодексів, що підтримуються авторитетом спільнот різного типу: територіальних, професійних, пов'язаних з участю індивідів в діяльності організації тощо[2].

Безумовно, інститути підтримують соціальні структури та порядок в суспільстві. Вони ґрунтуються «на чітко розробленій ідеології, системі правил і норм, а також на соціальному контролі за їхнім дотриманням. Інституціональна діяльність здійснюється людьми, що організовані в групи або асоціації, в яких проведений розподіл на статуси та ролі у відповідності з потребами цієї соціальної групи або суспільства в цілому»[3]. Інституціональні норми, що унормовують поведінку людей у межах соціального інституту, виникають із моральних норм, звичаїв, традицій, однак на відміну від останніх відзначаються тісною взаємопов'язаністю, свідомою розробкою й фіксацією, існуванням всередині інституту групи людей, які слідкують за їх дотриманням.

У сфері державно-управлінської діяльності державою, професійними співтовариствами та колективами державних службовців мають надаватися колективні гарантії морально орієнтованої праці бюрократії. Потреба в існуванні в державному управлінні певних об'єктивних факторів, що забезпечать підтримку найнеобхідніших етичних принципів і стандартів поведінки, обумовлена тим, що:

- делегуючи повноваження державі, громадяни не можуть покладатися лише на особисту моральність державних службовців, а вимагають гарантування достойної поведінки чиновництва з боку держави та професійного співтовариства;
- чинниками бюрократичних деформацій є не лише індивідуальні моральні недоліки окремих державних службовців, але й вади самої управлінської системи.

Громадяни відчуватимуть себе незахищеними перед можливими свавільними діями чиновника в ситуації, коли вирішення проблеми опиратиметься на власне розуміння бюрократа, що є морально (не)прийнятним. Дослідники попереджають, що клієнтська практика, що ґрунтується на персоніфікованому

---

[1] *Гусейнов А. А.* Мораль и цивилизация (От этики добродетелей к институциональной этике) / А. А. Гусейнов // Человек. Философия. Гуманизм : Тезисы докл. и выступл. Первого Российского философского конгресса. В 7т. — СПб. : [б. в.], 1997. — Т. 6. — 1997. — С. 252–254.

[2] *Прокофьев А. В.* Общественная мораль [Електронний ресурс] / А. В. Прокофьев. — Режим доступу : http://www.ecoethics.mrsu.ru/ru/zimsem/doc2.html — Назва з екрану.

[3] *Фролов С. С.* Основы социологии : Учебное пособие / С. С. Фролов. — М. : Юристъ, 1997. — С. 145.

застосуванні влади та антибюрократичному принципі «уваги до особи», «підриває довіру до «правил гри» в інституціях, які стежать за її дотриманням»[4].

Зауваження Р. де Джорджа щодо бізнес-середовища є так само справедливим і для державної служби: необхідність у появі героїв тут — це свідчення існування *аморальних структур* (курсив наш. — *Т. В.*). Час від часу моральні герої будуть з'являтися та викликати захоплення, але не можна і не слід розраховувати на те, що звичайні люди будуть моральними героями. Тому слід міняти структури[5].

Певним методологічним підґрунтям для розгляду інституціональної та моральної регуляції в етиці державних службовців може бути концепція неоінституціоналізму, відповідно до якої, значна частина інститутів має зменшувати негативні наслідки обмеженої раціональності й опортуністичного поводження. За О. Уільямсоном, у соціальних інститутах відчувають потребу обмежено розумні істоти *небездоганної моральності* (курсив наш. — Т. В.). Інститути розглядаються за аналогією з діючими в спорті правилами гри; приклади таких правил різноманітні — від конституцій до норм етикету. Вони задають систему позитивних і негативних стимулів, направляючи поводження людей у визначене русло, тобто роблять соціальне середовище менш невизначеним. Відповідно, організації розглядаються за аналогією зі спортивними командами, які до загальноприйнятих «правил гри» додають власні внутрішні обмеження, дотримувати яких зобов'язані їхні члени. Д. Норт виділяє три головні складові у складі інститутів: а) неформальні обмеження (традиції, звичаї, соціальні умовності); б) формальні правила (конституції, закони, судові прецеденти, адміністративні акти); в) механізми примусу, що забезпечують дотримання правил (суди, поліція і т. д.). Неформальні інститути складаються спонтанно, без свідомого задуму, як побічний результат взаємодії безлічі людей, що переслідують власні інтереси. Формальні інститути і механізми їхнього захисту встановлюються і підтримуються свідомо, найчастіше — силою держави. Формальні правила допускають різкі одномоментні ламання, тоді як неформальні міняються лише поступово[6].

Хоча особисті характеристики працівників істотно впливають на ефективність, характеристиками самої організації не можна нехтувати, вважає Г. Саймон, оскільки вона створює середовище, яке формує і розвиває особисті якості й навички;

---

[4] *Порта Д. дела.* Брудні оборудки: учасники, ресурси та механізми політичної корупції / Д. дела Порта, А. Ванучі; [пер. з англ. С. Кокизюк]. — К. : К.І.С., 2006. — С. 285.

[5] *Де Джордж Р. Т.* Деловая этика / Ричард Т. Де Джордж; [пер. с англ. Р. И. Столпера]. — М. : ИГ "Прогресс" ; ИД "РИПОЛ КЛАССИК", 2003. — С. 708.

[6] *Капелюшников Р.* Неоинституционализм [Електронний ресурс] / Р. Капелюшников // Отечеств. зап. — 2004. — № 6. — Режим доступу до журн. : http://magazines.russ.ru/oz/2004/6/ 2004_6_11.html — Назва з екрану.

забезпечує індивідам, що працюють на відповідальних посадах, засоби здійснення влади та впливу на інших; структурує комунікації та визначає інформаційне середовище, в якому приймаються рішення[7].

Вбудовування моральної компетенції в структуру підприємства є однією із важливих задач планування інститутів, підтримки державної й приватної колективної відповідальності[8]. Етичне оцінювання організацій залежить від того, яку дію вони справляють на людей. Структури, що створені та функціонують на моральних принципах і нормах, стимулюють людей вчиняти моральнісно і, навпаки, аморальність у побудові та діяльності організацій спонукує людей до аморальних дій.

У політичній царині, як заявляє П. Бурдьє, завдяки інституціональним засобам підтримки моралі створюються такі «політичні поля», які здатні самим своїм існуванням підтримати функціонування агентів, що володіють найбільш універсальними, логічними та етичними диспозиціями[9].

Б. Сутор вважає, що інститути для політичної етики є значимими, оскільки вони координують дії у співіснуванні багатьох і забезпечують певну взаємну надійність; полегшують моральну поведінку людей (виявляють і компенсують невірне моральне поводження людей або повинні виключити зловживання); сприяють обов'язковим рішенням для всього суспільства і забезпечують орієнтування цих рішень на принципи гарного суспільного порядку. Волелюбний порядок вимагає від громадян не особливих моральних зусиль, а моральної волі для поваги загальних інститутів. Моральні вимоги, що ставляться до політики, повинні бути переведені на мову інститутів і у форму законів, а моральні імпульси — перетворені в політичну раціональність. У рамках етики інститутів від політичних діючих осіб необхідно вимагати ведення державного управління відповідно до його змісту й у рамках заданих правил гри. Вирішальною тут є не особиста етика, а етика посади[10].

Можна стверджувати, що і для етики державних службовців інститути здійснюють значимі функції координації діяльності службовців, запобігання зловживанням, здійснення суспільного контролю, реалізації «етичної програми» держави, законодавчої підтримки засад етики державних службовців,

---

[7] *Саймон Г. А.* Адміністративна поведінка: Дослідження процесів прийняття рішень в організаціях, що виконують адміністративні функції / Г. А. Саймон ; [пер. з англ. Р. Ткачука]. — [Вид. перероб і допов. числен. заув. авт.]. — К. : АртЕк, 2001. — С. 18.

[8] *Коврига А.* Построение институтов профессионализации государственного сектора в посткоммунистических государствах / А. Коврига, Ш. Уайман // Политико-административные отношения: кто стоит у власти? ; пер. с англ. — М. : Права человека, 2001. — С. 441.

[9] *Бурдье П.* Социология политики / П. Бурдье; пер с. фр. — М. : Socio-Logos, 1993. — 336 с.

[10] *Сутор Б.* Малая политическая этика / Б. Сутор // Б. Сутор. Политическая и экономическая этика / [пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка.]. — М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001. — С. 29–177. (Учебное пособие).

соціального, правового й морального захисту бюрократії, забезпечення виконання нею вимог професії.

Якщо держава прагне реалізувати свою політику через морально орієнтовану державну службу, вона створюватиме умови, які полегшать і заохотять етичну поведінку чиновництва, буде виявляти та підтримувати організаційні структури, що допомагатимуть виконанню професійно-етичних зобов'язань, прийняттю на себе моральної відповідальності, підтримці справедливих і гармонійних відносин у професії. Скажімо, оптимальна структура організації, створення сприятливих умов праці, прозорі та справедливі процедури підбору та кар'єрного просування кадрів, підтримка позитивної мотивації, чіткі механізми контролю, ефективне лідерство, адекватне справедливе оцінювання трудових зусиль чиновництва постають елементами інституціонального середовища, яке стимулює доброчесне поводження.

Добре впорядковані інститути не дозволяють представникам влади переходити певні етичні рамки. Але «стратегічна» задача інститутів у підтримці етики державних службовців полягає не в обмеженні можливостей для самореалізації та розвитку особи, а в скеровуванні на засвоєння, інтеріоризацію суспільно визнаних професійних цінностей і моделей поведінки в професії.

Однак не слід спрощено ставитися до впливу інституціональних факторів на професійну етику та моральні установки державних службовців або переоцінювати інституціональні засоби підтримки етики державних службовців. Скажімо, ми принципово не погоджуємося з тим, що *вирішити* проблему перетворення фахівця в професіонала можна через «юридичне оформлення норм професійної моральності державного і муніципального службовця»[11]. Таким способом можливо лише *сприяти* формуванню моральних принципів, *стимулювати* гідне поводження.

Не можна погодитися і з розповсюдженим у неоконсерватизмі підходом, згідно з яким уся моральна сфера зводяться до моралі інститутів і мораль розглядається лише як інституціональна мораль. У такому баченні виявляється, за слушним виразом А. Єрмоленка, недовіра до моральності, зведення етики до етосу, та не враховується те, що інститути можуть бути антигуманними і деструктивними, в цій антропології немає місця для суб'єкта[12].

Складні зв'язки між інституціональними нормами, утруднена процедура розробки, формальний характер зумовлюють певний консерватизм і низьку їхню здатність до змінюваності.

---

[11] *Завидовский Д.* Формирование кадрового потенциала муниципальной службы: проблемы, опыт, тенденции [Електронний ресурс] / Д. Завидовский // Управленческое консультирование. — 2001. — № 2. — Режим доступу до журн. : http://www.dialogvn.ru/uk/2001/n02/s01-2-09.htm — Назва з екрану.

[12] *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека: (Современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. — К. : Наук. думка, 1994. — С. 114–115.

Інституціональні засоби призводять до механічного користування приписами й втрати службовцями здатності орієнтуватися в некодифікованих, неоднозначних ситуаціях, здійснювати моральний вибір і нести моральну відповідальність за прийняті рішення та дії. У результаті у чиновництва формується так звана «прищеплена нездатність» (Т. Веблен): вузький кругозір, негнучкість у спілкуванні з громадянами та у реагуванні на ситуації, консерватизм, відсутність схильності до застосування творчих підходів.

Той же Б. Сутор застерігає: позиція, згідно з якою діяльність людей звільнена від будь-якої моральної напруги, оскільки суспільна мораль втілена та дійова в інститутах, є хибною, тому що інститути — це не механічно діючі установи, а соціально-культурні духовні утворення. Діючі люди можуть бажати і виконувати задум інститутів або виступати проти нього і зловживати інститутами. Не можна не погодитися з дослідником щодо того, що в політиці дуже важливою є внутрішня готовність до діяльності відповідно до інститутів. Крім того, політика є особливого роду діяльністю у ситуаціях, що не визначаються й не долаються інституціональними та нормативними даними. Тому політична етика є не лише інституціональною, але ще й ситуативною етикою. Вона повинна задавати питання про моральні якості, якими мають володіти політичні діючі актори[13]. Висновки етика щодо співвідношення особистих чеснот та інституціональності в політиці, на нашу думку, дійсні і для сфери державної служби. *Процедури* залучення в професію та підтримки доброчесних працівників як елементи інституціональної структури допомагають «запуску» моральнісної саморегуляції.

Діяльність найкращої інституціональної системи в кінцевому рахунку залежить від того, як її використовуватимуть. Потреби, інтереси, мотиви, переживання, зусилля конкретних людей наповнюють змістом функціонування інститутів. Налаштування громадян, ступінь зрілості громадянського суспільства, політична воля впливають на дієвість інституціональних механізмів. Важливим є і «настрій» у внутрішньопрофесійному середовищі. «Такі параметри, як кількість невиходів на роботу, продуктивність, трудовий ентузіазм, неправда та шахрайство, розглядаються як функції залежні не тільки від організаційних факторів (таких як стиль керівництва або корпоративна культура), але й від характеристик працівників»[14].

Гідне управління потребує постійного *поєднання* й *взаємозв'язку* між *інституціональними* та *моральними* засобами його

---

[13] *Сутор Б.* Малая политическая этика / Б. Сутор // Б. Сутор. Политическая и экономическая этика / [пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка.]. — М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001. — С. 29–177. — (Учебное пособие).

[14] *Фернхем А.* Личность и социальное поведение / А. Фернхем, П. Хейвен ; пер. с англ. Н. Мальгиной. — СПб. : Питер, 2001. — С. 201.

підтримки. Залежно від того, на що покладається більша надія у підтримці етичних засад професії — на інституціональні важелі чи на моральні чесноти та цінності службовців, нині в світовій практиці діяльності державної служби розрізняють два підходи до етики державного службовця:

• *структурний* — підхід, що зорієнтований на злагоду, в якому основні акценти робляться на слухняності загальновизнаним нормам, на дотриманні законів і встановлених формальних стандартів поводження (популярний у більшості країн, зокрема у Мексиці, Португалії, США);

• *нормативний* — підхід, який має за мету впровадження професійно-етичних принципів і норм через виховні впливи на бюрократію, орієнтований на правильну професійну соціалізацію, усвідомлення службовцями місії професії, цінностей доброчесності; базується на заохоченні, довірі до особистої порядності, відповідальності та чесності чиновника (впроваджується в Австралії, Канаді, Новій Зеландії, Норвегії, Нідерландах, Філіппінах).

Зазначимо, що без певного збалансування цих двох регулятивів як структурний, так і нормативний підхід матимуть «слабкі місця» у впровадженні професійної етики.

Аналіз американського досвіду розвитку державної служби свідчить про те, що ще «отці-засновники», з одного боку, виходили з можливості і необхідності доручати управління особам, особисто незацікавленим, а з другого — саме індивідуальний інтерес вони розглядали як рушійну силу політики. З одного боку, вони вважали, що доля суспільства не повинна залежати від особистих достоїнств керуючих, оскільки люди — аж ніяк не ангели, з другого — акцентували увагу на моральних якостях покликаної правити «природної аристократії». Способи примирення цих протиріч вони бачили як у розробленій ними системі інституціональних стримувань і противаг, що обмежують можливості зловживань владою, так і в моральній сфері — у висуванні на керівні посади людей, що керуються принципами служіння суспільному благу і заохоченні цих якостей[15].

Отже, між організаційною, управлінською і моральною сферами державної служби існує тісна взаємопов'язаність. Недоліки у побудові інститутів здійснюють кардинальний вплив на поведінку службовців і навпаки. Дійсно підтримати етичні компоненти державної служби спроможний лише синтез моральної регуляції, особистісних чинників з інституціональними факторами.

---

[15] *Оболонский А. В.* Бюрократия для XXI века? Модели государственной службы — Россия, США, Англия, Австралия / А. В. Оболонский / Ин-т гос-ва и права. — М. : Дело, 2002. — С. 75.

Vasylevs'ka Tetyana, *ScD in Public Administration, professor at Public Service and Staff Management Department of the National Academy for Public Administration under the President of Ukraine*

Institutional Support of Ethics of Public Servants
The article substantiates the importance of the institutional means of securing the ethical dimensions of governmental management activities and the necessity of the balancing the institutional and moral mechanisms that support the civil servants' ethics.
It is noted that the transformations in the professional ethics of the civil servants should be realised in 2 directions: through their personal moral self-regulation which is based on internal imperatives and personal moral features of a civil servant, and through the institutional influence, changes in the organisational environment which implicate the creation of the ethical civil service infrastructure, implementation of the reputation control of the civil servants behaviour and the functioning of the active civil society.
It is revealed that the institutions realize the immense functions of coordination of the public servant's activities, prevention of misuse, conduction of the social control, realization of the country's «ethics programme», legislative support of the fundamentals of the public servants ethics, securing the fulfilment of the profession's requirements, and social, legislative and moral protection of the bureaucracy. The well-organised institutions do not allow the power representatives to break some ethical framework and lead the civil servants to adoption and interiorisation of the professional values and professional behaviour models recognized in the society.
It is noted that depending on the basic means of public servants ethics support in the worldwide practice there are such approaches as the structural one (which stresses the importance on the institutional means), and the normative one (oriented on the proper professional socialisation and the civil servants' realisation of the ethical values). Each one of these approaches has its pluses and minuses. That is why there is a need to balance the moral regulations in the process of the implementation of civil servants ethics.

Key words: civil servants' ethics, institutional support mechanisms, moral support mechanisms.

References

1. Bourdieu, Pierre Selected works [Russian edition: Burd'e P. *Sociologija politiki*. — Moscow: Socio-Logos, 1993. — 336 p.]
2. DeGeorge, Richard T. *Business ethics* [Russian edition: De Dzhordzh R. T. *Delovaja jetika* (transl. by. R. I. Stolper). — Moscow : IG «Progress» ; ID «RIPOL KLASSIK», 2003. — 736 p.]
3. Della Porta, Donatela, Vanucei, Alberto *Corrupt exchanges: actors, resources and mechanisme of political corruption* [Ukrainian edition: Porta D. dela., A. Vanuchi. *Brudni oborudky: uchasnyky, resursy ta mekhanizmy politychnoyi koruptsiyi* (transl. by S. Kokyzyuk). — Kyiv: K.I.S., 2006. — 302 p.]
4. Ermolenko A. N. *Jetika otvetstvennosti i social'noe bytie cheloveka: (Sovremennaja nemeckaja prakticheskaja filosofija)* [Ethics of responsibility and social human existence: (contemporary German practical philosophy)]. — Kyiv: Naukova dumka, 1994. — 200 p. [In Russian]
5. Frolov S. S. *Osnovy sociologii* [Principles of Sociology]. — Moscow: Jurist#, 1997. — 344 p. [In Russian]
6. Furmham, Adrian; Heaven, Patrick *Personality and Social Behaviour* [Russian edition: A. Fernhem, P. Hejven *Lichnost' i social'noe povedenie* (transl. by N. Mal'gina). — Sankt-Peterburg: Piter, 2001. — 368 p.]

7. Gusejnov A. A. *Moral' i civilizacija (Ot jetiki dobrodetelej k institucional'noj jetike)* [Morality and Civilization (From ethics of virtue to the institutional ethics] *Chelovek. Filosofija. Gumanizm : Tezisy dokl. i vystupl. Pervogo Rossijskogo filosofskogo kongressa*. [People. Philosophy. Humanism: Abstracts of the reports at First Russian Congress of Philosophy] in 7 vol. — Sankt-Peterburg, 1997. — Vol. 6. — P. 252–254. [In Russian]

8. Kapeljushnikov R. *Neoinstitucionalizm* [neoinstitutional theory] *Otechestvennye zapiski*, 2004, No 6. — Available at.: http://magazines.russ.ru/oz/2004/6/ 2004_6_11.html (Accessed 30 October 2014) [In Russian]

9. Kovryga Alexander, Wyman, Sherman *Building Institutions for Public Sector Professionalism in Post Communist States* [Russian edition: A. Kovriga, Sh. Uajman *Postroenie institutov professionalizacii gosudarstvennogo sektora v postkommunisticheskih gosudarstvah* in: *Politiko-administrativnye otnoshenija: kto stoit u vlasti?* — Moscow: Prava cheloveka, 2001. — P. 407–459.]

10. Obolonskij A. V. *Bjurokratija dlja XXI veka? Modeli gosudarstvennoj sluzhby — Rossija, SShA, Anglija, Avstralija* [Bureaucracy for the twenty-first century? Model of public service — Russia, the US, England, Australia]. — Moscow: Delo, 2002. — 168 p. [In Russian]

11. Prokof'ev A. V. *Obshhestvennaja moral'* [Public morality] Available at: http://www.ecoethics.mrsu.ru/ru/zimsem/doc2.html (Accessed 30 October 2014) [In Russian]

12. Simon, Herbert A. *Administrative Behavior* [Ukrainian edition: Saymon H. A. A*dministratyvna povedinka: Doslidzhennya protsesiv pryynyattya rishen' v orhanizatsiyakh, shcho vykonuyut' administratyvni funktsiyi* (transl. by R. Tkachuk). Revised edition. — Kyiv: ArtEk, 2001. — 392 p.]

13. Sutor, Bernhard. *Kleine Politische Ethik* [Russian edition: Sutor B. *Malaja politicheskaja jetika in*: B. Sutor *Politicheskaja i jekonomicheskaja jetika* (transl. by. S. Kurbatova, K. Kostjuk.). — Moscow: Grand; Fair-Press, 2001. — pp. 29–177]

14. Zavidovskij D. *Formirovanie kadrovogo potenciala municipal'noj sluzhby: problemy, opyt, tendencii* [Formation of personnel potential of municipal service: problems, experience, trends] // *Upravlencheskoe konsul'tirovanie*, 2001, No 2. — Available at. : http://www.dialogvn.ru/uk/2001/n02/s01-2-09.htm (Accessed 30 October 2014). [In Russian]

Стаття надійшла до редакції 01.11.14

УДК 165.191:314.128

Олена Андрієнко,
доктор філософських наук, доцент кафедри філософії
Донецького національного університету

ФЕНОМЕН ЕЛІТИ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОСТІ: ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ І ТИПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Андриенко Елена. **Феномен элиты в контексте общественных трансформаций современности: терминологический и типологический аспекты**

Элита рассмотрена как фактор, который оказывает сильное влияние на общественное развитие. Исследованы терминологический и типологический аспекты элиты. Сделан вывод о том, что элита — это социальная общность, которая отличается от остальной массы и занимает руководящую позицию в политической, экономической, научно-интеллектуальной и других сферах социального бытия. Она может быть как фактором демократических трансформаций, так и преградой для них.

Ключевые слова: элита, масса, лидерство, общество.

Сьогодні українське суспільство знаходиться на шляху активної розбудови демократії. У зв'язку з цим зростає значення діяльності еліти. Еліта є групою людей, які здатні прийняти найважливіші рішення для життя та розвитку країни. Будь-яке суспільство може бути поділене на масову та елітарну частини. Не є виключенням і суспільство сучасної України. Розбудова демократії передбачає здатність суспільства самостійно формувати принципи свого існування, і відбувається це, передусім, шляхом конструктивного діалогу між елітами. Протягом XX ст. Україна та інші держави колишнього СРСР зазнавали соціально-політичних трансформацій «згори». Це об'єктивним чином збільшувало значення еліти в суспільстві та її соціальний вплив. На межі XX—XXI ст. ця політична стратегія зайшла в глухий кут, призвів-

© О. Андрієнко, 2015

ши до зростання сепаратизму та політичної, економічної, культурної кризи. З одного боку, результатом цього є зниження авторитету та престижу еліти, а з іншого боку — постало питання про роль еліти як чинника стабілізації державного розвитку. У зв'язку з напруженою ситуацією у середовищі сьогоднішньої української еліти, де кожна група має власне бачення шляху країни до демократії, науковцям різних галузей суспільствознавчого знання, передусім, соціальної філософії, слід звернути пильну увагу на дослідження ролі еліт у процесі демократизації.

Метою даної роботи є соціально-філософський аналіз феномену еліти в контексті демократичних трансформацій.

Методологічне підґрунтя дослідження включає доробки класичних і некласичних теорій еліт, а також транзитологічної та синергетичної парадигм. До методологічного інструментарію дослідження входять також такі методи: феноменологічний, діалектичний, метод ідеалізації, а також комплекс логічних методів. Наше дослідження спирається на низку методологічних принципів: структурного та системного аналізу, історичності, об'єктивності, позаконфесійності, обґрунтованості, соціальної спрямованості. Окремі методи дослідження феномену еліти були застосовані на основі принципу компліментарності.

Проблема еліти досліджувалась у роботах О. Асмолова, М. Вебера, А. Галєчян, Е. Дюркгейма, Ф. Іванюка, Є. Копаєва, І. Куколєва, П. Лешукової, М. Мартинової, Р. Міллса, Л. Рубан, Є. Самойлова, К. Сєрдобінцева та ін.

Загалом, необхідно відзначити, що проблема еліти в суспільному розвитку не є цілком новою і розглядалась багатьма авторами. При цьому більшість дослідників фокусуються на визначенні економічних і правових аспектів феномену еліти. Водночас, відмічається практична відсутність системних філософських досліджень, присвячених аналізу функцій і форм еліти як комплексного феномену демократичного суспільства. Це свідчить про необхідність ведення активних досліджень у даній сфері.

Концептуально-теоретичні підходи до дослідження еліт у класичних теоріях можна звести до двох основних: владні та меритократичні. Їх можна позначити як об'єктивістський і суб'єктивістській (ціннісний) підходи.

Представники меритократичного підходу (В. Парето, Х. Ортега-і-Гассет, М. Вебер, Т. Карлейл, Л. Фройнд, А. Тойнбі) розуміють еліту як групу харизматичних особистостей (М. Вебер), богонатхненність особистостей, здатних до лідерства (Л. Фройнд), представників творчої меншості (А. Тойнбі). Прихильники цього підходу пояснюють існування еліти «перевагою» (насамперед інтелектуальною, моральною та іншими) одних людей перед іншими.

Меритократичний підхід є одним з основних у класичній елітології. Однак ціннісна інтерпретація еліти не позбавлена певних недоліків. Так, наприклад, меритократичний критерій визначення еліти виявляється суто нормативним, не корелюється з соціологічними даними (правлячі групи, особливо в сучасній соціокультурній ситуації, не можна охарактеризувати як «найкращі у всьому», в тому числі за морально-етичними критеріями). До того ж ціннісний підхід досить важко реалізувати на емпіричному рівні дослідження еліт (на рівні операціоналізації понять).

Інший підхід до дослідження елітних груп у рамках класичної теорії спирається на основні категорії структурно-функціонального аналізу соціальних зв'язків. Владний підхід до дослідження елітних груп представлений у теоріях Х. Лассуела, Г. Моска, Р. Міллса, Р. Міхельса. Владні підходи, в свою чергу, поділяються на структурні й функціональні.

Отже, у межах класичної теорії основними критеріями виділення елітних груп є такі показники, як, по-перше, у владних (об'єктивістських) концепціях еліти — займана посада, обсяг владних повноважень, соціальне становище у суспільстві (інакше кажучи, формальні характеристики високого соціального статусу), по-друге, у меритократичних (суб'єктивістських) — особисті якості представників елітних груп.

Існуючі недоліки двох представлених підходів, а також необхідність розгляду еліт і їх соціального потенціалу в контексті соціального розвитку, дозволяють нам звернутися до некласичних соціологічних теорій. Дану групу концепцій можна позначити як інтегративні.

У сучасних некласичних теоріях еліти відбувається переосмислення традиційних критеріїв еліти, таких як стійка соціальна позиція у структурі суспільства, організованість і згуртованість елітної групи.

Сучасна некласична теорія визначає еліту як осіб, що здійснюють стратегічний вплив на соціальні процеси. Еліта формується відповідно до соціальних умов, що змінюються, а це означає, що критерії елітарності рухливі у часі та просторі.

Таким чином, розглянуті класичні й некласичні теорії еліт дозволяють говорити про множинність трактувань самої еліти, про труднощі виокремлення критеріїв належності до елітарних груп тощо. Проте існуючі концепції є методологічною основою для формування «єдиної» теорії еліти, інтегруючої концептуальні положення окремих теорій у контексті «посткласичного» бачення.

Еліта є об'єктом вивчення багатьох наукових галузей. Цей факт породжує різноманітні способи інтерпретації самого терміну «еліта». У політології еліта зазвичай пов'язується з правлячим класом суспільства та ототожнюється з державною вла-

дою[1]. Так, політолог Є. Самойлова визначає еліту як «… частину правлячого класу, яка має навички професіональної політичної діяльності та безпосередньо здійснює державне управління»[2]. У соціологічних дослідженнях еліта тлумачиться як група людей, які займають вищі щаблі у соціальній структурі суспільства[3]. На думку М. Мартинової, еліта є провідним чинником глибоких суспільних змін: революцій, реформ, різних соціальних перетворень[4]. При цьому не має значення, які чинники зумовили вступ до еліти — особисті якості, досягнення чи соціальне походження. У психологічних роботах акцентується увага на соціально-психологічних аспектах владних груп та окремих особистостей[5].

Специфіка філософського підходу до поняття еліти полягає у виокремленні найуніверсальніших закономірностей генезису та розвитку феномену еліти. Є. Копаєв указує на можливість визначення категорії еліти, виходячи з двох концептуальних позицій — аксіологічної та структурно-функціональної[6]. З аксіологічної позиції еліта інтерпретується як сукупність особистостей, які відрізняються від загальної маси певними якостями (фізична досконалість, благородство, інтелект, психологічні особливості і т. п.). З позиції структурно-функціонального підходу чільне місце при виокремленні еліти посідають такі характеристики, як позиція у соціальній ієрархії і рівень влади, відповідний до цієї позиції. Тобто, загалом термін «еліта» виступає як еквівалент чогось кращого, якіснішого та такого, що займає вищу соціальну позицію.

У контексті цієї роботи автор пропонує автор пропонує користуватись наступним визначенням: Еліта — це соціальна спільнота, яка характеризується низкою якостей, які вирізняють її з загальної соціальної маси та зумовлюють її керівну позицію у політичній, економічній, науково-інтелектуальній та інших сферах суспільного буття.

Виходячи з наведеного визначення, поняття еліти безпосередньо співвідноситься з поняттям маси. Народна маса у соці-

---

[1] *Миллс Р.* Властвующая элита / Р. Миллс; [пер. с англ. Е.И. Розенталь, Л.Г. Рошаль, В.Л. Кон]. — М.: Издательство иностранной литературы, 1959. — С. 53; *Копаев Е.Н.* Правящая элита как социальный феномен: дис. … кандитата филос. наук: 09.00.11 / Евгений Николаевич Копаев. — М., 2010. — С. 8.

[2] *Самойлова Е. Н.* Политическая элита России XX века: некоторые особенности формирования и деятельности: дис. … кандидата полит. наук: 23.00.02 / Екатерина Никитична Самойлова. — М., 2004. — С. 7.

[3] *Лешукова П. И.* Феномен клубов элит / П.И. Лешукова // Социс. — 2009. — №9. — С. 35.

[4] *Мартынова М.Ю.* Политическая элита как фактор социальных изменений в современной России: дис. … кандидата полит. наук: 23.00.02 / Марина Юрьевна Мартынова. — М., 2001. — С. 7.

[5] *Асмолов А.* Психология личности: культурно-историческое понимание человека / А. Асмолов. — М.: Смысл; Академия, 2010. — С. 102.

[6] *Копаев Е. Н.* Правящая элита как социальный феномен: дис. … кандитата филос. наук: 09.00.11 / Евгений Николаевич Копаев. — М., 2010. — С. 138.

ально-філософському смислі є загальною спільнотою, що поєднує класи та прошарки, які зацікавлені у розвитку суспільства. Народна маса складається з класів. Основну її частку становлять працівники різних галузей. Жоден клас не може здійснити глибоких перетворень, не організуючи навколо себе інші класи та широкі суспільні сили. Глибина суспільних перетворень безпосередньо залежить від участі мас у цих перетвореннях. Хоча маса складається з індивідів, лише окремі особистості надовго залишаються в історичні пам'яті. Як справедливо відзначає Ф. Іванюк, поняття «еліта» та «маса», що визначають стратифікаційний розподіл суспільства на управлінців і підлеглих, не спростовують існування інших стратифікаційних порядків і якісних особливостей даних груп[7].

Для отримання максимально адекватного уявлення про феномен еліти та правильної його експлікації необхідно визначити сутність таких категорій еліти, як контреліта, опозиція, інтелігенція, середній клас, вищий клас, владна еліта, функціональна еліта, субеліта.

Контреліта — це ціннісна еліта, яка досягла того рівня, на якому вона здатна керувати соціумом, але не може цього робити внаслідок консервації формальної (правлячої) еліти. У більшості випадків контреліта прагне інтегруватись з формальною елітою або повністю замінити її собою.

Опозиція — це протиставлення одних поглядів чи дій у політиці іншим, а також партія або група, що виступає всупереч думці більшості або панівній думці, й висуває альтернативну політику, інший спосіб вирішення проблем.

Політична опозиція є предметом наукових досліджень з кількох перспектив:

1) політична опозиція як частина суспільної опозиції;

2) політична опозиція, яка сприймається через призму стосунків влади та не завжди є легальною, але відома в політичних колах, де є головним конкурентом урядовців і водночас невід'ємною частиною владної системи;

3) опозиція як частина соціо-політичної моделі у відношенні «керівники — керовані» (артикулює інтереси тієї частини населення, яка незадоволена діями влади).

Інтелігенція (від лат. intelligent (intelligentis) — знавець, фахівець) — це соціальна група, до якої належать особи, професійно зайняті розумовою працею, що мають відповідну для такої праці спеціальну освіту. Інтелігенція становить основу духовно-інтелектуальної еліти, тобто є мислячим творчим ядром суспільства, яке характеризується великою розумовою, естетичною та моральною активністю.

---

[7] *Иванюк Ф. М.* Методологические проблемы исследования элит: социально-философский анализ: дис. … кандитата филос. наук: 09.00.11 / Федор Михайлович Иванюк. — СПб., 2005. — С. 167.

Середній клас — це група людей, що має стійкі доходи, достатні для задоволення широкого кола матеріальних і соціальних потреб. До середнього класу, як правило, відносять таких людей, які мають високий рівень освіти й кваліфікації, та займають у суспільстві проміжне становище: між багатою невеликою частиною і значною — низькооплачуваною частинами населення.

Вищий клас складається з відносно малої кількості індивідів і родин, які володіють значною власністю. А власність, як підкреслювали і К. Маркс, і М. Вебер[8], наділяє владою, тож члени вищого класу непропорційно представлені на вищих рівнях влади. Їхній вплив почасти полягає в прямому контролі над індустріальним і фінансовим капіталом, а почасти — в доступі до провідних позицій у політичній, освітній і культурній сферах.

Владна еліта складається з людей, що володіють ключовими позиціями в структурах влади і впливу. Діючи різними шляхами, включаючи закулісні маніпуляції, вона командує ієрархічними структурами організації сучасного суспільства і вирішує питання у вигідному для себе ключі[9].

Функціональна еліта — це вищий рівень державних службовців (чиновництва), які займають вищі позиції в міністерствах, департаментах та інших органах державного управління. Їхня роль полягає у підготовці загальнополітичних рішень і організації їхнього здійснення у тих структурах державного апарату, якими вони безпосередньо керують.

Багато сучасних дослідників відзначають тенденцію зростання ролі середньої еліти, особливо її нових шарів, тобто «субеліти», — вищих службовців, менеджерів, учених, інженерів та інтелектуалів, — у підготовці, прийнятті та реалізації політичних рішень[10]. Ці прошарки зазвичай перевершують вищу еліту в інформованості, організованості та здатності до спільних дій.

Оскільки еліта є багатогранним феноменом, це породжує множинні моделі її класифікації. За критерієм функціональності еліта поділяється на:

1) «селекторат» — політичних активістів;

2) правлячі політичні еліти;

3) «потенційні еліти» — елітарні угруповання, що прагнуть до влади;

---

[8] *Вебер М.* Избранное. Образ общества / М. Вебер; [пер. с нем. Ю. Давыдов]. — М.: Юрист, 1994. — С. 213.

[9] *Лешукова П. И.* Феномен клубов элит / П.И. Лешукова // Социс. — 2009. — № 9. — С. 2.

[10] *Сердобинцев К. С.* Дифференциация власти, собственности и управления — необходимое условие модернизации и развития гражданского общества в России / К.С. Сердобинцев // Вопросы философии. — 2010. — № 5. — С. 70; *Куколев И. В.* Формирование российской бизнес-элиты / И.В. Куколев // Социологический журнал. — 1995. — № 3. — С. 12—23.

4) «групи вето» — групи у складі правлячої еліти, що приймають остаточне рішення;

5) «самодіяльні еліти» — угруповання, що програли вибори;

6) «еліти в політиці» — авторитетних представників науково-технічної та гуманітарної інтелігенції;

7) «зв'язані групи» — неформальні об'єднання політиків, що впливають на прийняття рішень.

Згідно з рівнем компетентності можна виокремити такі форми еліти:

1) вищі (загальнонаціональні);

2) середні (регіональні);

3) місцеві.

За критерієм результативності діяльності еліта поділяється на:

1) еліту;

2) псевдоеліту;

3) антиеліту.

Ми пропонуємо класифікувати форми еліти за основними сферами суспільно-політичного життя та виокремлюємо економічну, політичну та духовно-інтелектуальну еліту. Проте слід пам'ятати, що будь-яка теоретична класифікація є умовною, а на практиці «чисті» форми еліти майже не зустрічаються.

Трансформації сучасного світу завжди супроводжуються певними проблемами, пов'язаними з суспільством, державою та елітою даного суспільства. Роль еліти стає особливо важливою у періоди криз і суспільних трансформацій. Розбудова демократичного суспільства в Україні власне і є прикладом складного суспільно-трансформаційного процесу. Все це актуалізує механізми, які здатні підтримувати рівновагу між суспільною інтеграцією та дезінтеграцією, між раціональним і масово-хаотичним началами суспільного буття. Діяльність еліти є одним з таких механізмів.

В умовах перехідного етапу члени суспільства, що трансформується, зіштовхуються з рядом проблем. І перш за все це проблема втрати соціальної ідентичності. У транзитивному суспільстві самоідентифікація особистості майже неможлива тому, що відсутня її базова основа, а саме — стала традиція і канон. На фоні бурхливих соціальних змін втрачаються ті основні стандарти, спираючись на які особистість могла б отримати відчуття власної ідентичності з окремою соціальною системою. Відсутність сталої шкали цінностей і норм, певних, чітко окреслених меж дозволеного ставить особистість перед необхідністю активних дій, спрямованих на трансформацію соціальної дійсності. Керівною силою, яка здатна спрямувати ці зміни, має стати саме еліта.

Ще однією характерною рисою перехідного періоду є проблема соціальної аномії. Поняття аномії включає у себе відсутність чіткої системи соціальних норм, порушення єдності суспільства і культури, внаслідок чого поведінка людей перестає бути відповідною суспільним стандартам[11]. Характерно, що аномія проявляється не тільки на загально соціальному, але й на індивідуально-особистісному рівні. В нормі таке явище, як соціальна аномія у суспільстві завжди присутнє і навіть є необхідним, але в стабільному суспільстві воно гармонійно поєднується з тією самою стабільністю і системою чітких соціальних норм і стандартів. Що стосується соціуму транзитивного типу, то для нього характерний надмірний розвиток аномічних процесів, що неминуче викликає певний соціальний хаос, коли люди своєю поведінкою порушують та ігнорують суспільні інтереси та права інших, і прагнуть до нівеляції ролі «старої» еліти та встановлення влади еліти «нової».

Аномічна людина — це завжди людина-скептик. Для неї характерна чітка орієнтація на поточний момент, на теперішнє, а не на майбутнє чи минуле.

У зв'язку з питанням аномії слід зупинитися на проблемі соціальних девіацій, тому що два даних явища нерозривно пов'язані між собою. Існує велика кількість теорій, що пояснюють девіацію (біологічні, культурологічні, психологічні і т. ін.) Але щодо соціологічного та соціально-філософського аспекту, то найповніше пояснення даної проблеми належить Е. Дюркгейму. Дюркгейм чітко показав залежність росту девіацій від перехідного періоду, через яке проходить суспільство, а саме від потрясінь соціального ладу[12], коли звична система норм уже не «працює», а нова ще не сформувалась. Завдання формування та впровадження в соціумі нової стабільної системи цінностей і світоглядних орієнтирів має саме еліта.

Значну роль у контексті транзитивного періоду відіграють процеси соціальної маргіналізації. Виникає велика кількість людей, які за різними причинами «випадають» із загального соціального середовища, але водночас, не примикають до нових спільнот.

Важливим чинником формування особистісної свідомості на перехідному етапі є проблема соціальної міфотворчості. Соціальна міфотворчість, яка через різні комунікаційні канали потрапляє у людську свідомість, стає інструментом маніпуляції народом з боку еліти. Реалізація цього інструменту відбувається, передусім, через ЗМІ.

---

[11] *Рубан Л. С.* Девиация как проблема безопасности / Л. С. Рубан // Социс. — 1999. — №5. — С. 114.

[12] *Дюркгейм Э.* Самоубийство / Дюркгейм Э.; [пер. с фр. А.Н. Ильинский]. — СПб.: Союз, 1998. — С. 22.

Сьогодні інформація перетворюється на новий, найвитонченіший продукт споживання і найцінніший товар. Сама людина стає додатком до інформаційних систем. Народжується нова правляча еліта — інфократія, яка керує інформаційними потоками. Інформація стає головною ланкою у ланцюгу соціальних зв'язків.

Основними шляхами впливу Інтернету та інших інформаційних технологій на формування світогляду сучасного суспільства є:

1) розширення публічної громадянської сфери суспільства;

2) орієнтація членів суспільства на максимальну включеність і максимальну активність у комунікаційних процесах;

3) сприяння розвитку інноваційного мислення і формуванню інноваційного світогляду.

Щодо першого аспекту — розширення публічної громадянської сфери суспільства слід відзначити, що концепція «публічної сфери» активно використовується для обґрунтування соціальних можливостей віртуального кіберпростору (В. Сазанов, О. Соловйов, О. Філатова та ін.). Якщо згадати про витоки публічної сфери (bios politicos) в епоху Античності, то у стародавніх греків вона реалізовувалась не лише на міській площі, але також відтворювалась у публічних дискусіях і бесідах (lexis), могла носити форму обговорення або суду, а також виражалась у формі спільної дії (praxis). Сьогодні публічні дискусії все частіше переносяться в простір Інтернету, який є не лише сферою пропаганди і реклами, але й суспільно значущим інтелектуальним капіталом.

Вочевидь, комунікація у мережі Інтернет далеко не завжди пов'язана з реалізацією демократичних цінностей, а також зі сферою політики як такою. Єдино безперечним здобутком Інтернету для демократичного суспільства є забезпечення вільного доступу до інформації. Що стосується безпосереднього використання Інтернету у політичній сфері сучасних демократичних держав, то це явище стає дедалі частішим. Так, у Німеччині парламент має сайт, де обговорюються різноманітні суспільно-політичні питання, у Данії проводяться політичні дебати в режимі он-лайн. Інтернет робить можливим простіше і швидше знаходження контактів з кандидатами на виборах. Уже традиційним для сучасних демократичних країн стало те, що представники політичної еліти мають свої електронні адреси, блоги і сайти, а також беруть участь в онлайн форумах.

Парадокс інформаційного суспільства полягає в тому, що люди не помічають свого інформаційного рабства. Людина легко може стати об'єктом маніпуляції з боку власників програмного продукту.

Отже, еліта може виступати як чинником прогресивного суспільного розвитку, скеровуючи соціум у період системних

транзицій і не даючи йому впасти в кінцеву дезорієнтацію, так і гальмувати цей розвиток через домінування маніпулятивних технологій, які повністю замінюють адекватну політичну комунікацію еліти та народу. Перспективним напрямом дослідження в даному контексті є зв'язок еліти та капіталу, а також відносини між національною елітою і глобальними елітарними групами в різних сферах.

Andriyenko Olena, *ScD in Philosophy, Docent at Philosophy Department of Donetsk National University*

The Phenomenon of Elite in the Context of Social Transformations of Modernity: the Terminological and Typological Aspects

Today's Ukrainian society is in the process of active building of democracy. It is connected with the growth of influence of the elite. Elite is a group of people which elaborates decisions which are the most important for the state. Any society can be divided into mass and elite. Ukrainian society is not an exception. Democracy building is connected with ability of a society to formulate the main principles of its development independently. It is impossible without dialogue and mutual understanding between elites. During the 20th centuries Ukraine and other post-soviet states were transformed «from the top». It objectively increased the role of elite in the society. In the 20th–21st centuries this political strategy failed. It caused growth of separatism and political, economical and cultural crises. On the one hand, prestige and authority of the elite became lower. But, on the other hand, the elite faced the question of how to be a factor of social stabilization. In the context of the difficult situation of modern Ukrainian elite where every group has a separate view on the country's development, the scientists should pay great attention on the role of the elite in the process of democratization.

The aim of this paper is a socially-philosophical analysis of the phenomenon of the elite in the context of democratic transformations.

The methodological background of the article includes the ideas of classic and non-classic theories of the elites, transit and synergetic paradigms. Methodological instruments include also a number of methods, such as phenomenological, dialectical, method of idealization, and logical methods. Different methods and principles were used on the grounds of the principle of complimentarily.

The problem of elite has been analyzed in the works of the following authors: O. Asmolov, M. Veber, A. Galechyan, E. Durkheim, F. Ivanyuk, Ye. Kopayev, I. Kukolev, P. Leshukova, M. Matrynova, R. Millse, L. Ruban, Ye. Samoylov, K. Syerdobintsev and others.

In the functioning modern society, the state, political regime and economical order much depend upon the type of national and political elite. Elite (from Latin eligo — «to choose», from French elite — «the best one») can be defined as a small group of people who control a disproportionate amount of wealth or political power. National elite is a wider notion than a political elite. It includes spiritually-intellectual, economic, military, and political and other types of elites. Political elite is a social layer which maintains power, preserves political values and reproduces political system as a whole purposely to satisfy the requirements of some social groups or the whole society. To achieve these aims the political elite uses advantages of its status. Elite is a relatively closed community with limited number of members which has the most influence on important political decisions.

There are different classifications of political leaders. The most general and widely used classification was formulated by M. Weber. According to Weber, leadership in a political system is spearheaded by the three types of leaders: traditional leaders, charismatic leaders and bureaucrats. They operate under either a transactional or transformational political leadership model. According to Weber's political leadership theory, transactional political leaders use their knowledge or legal authority to achieve results. On the other hand,

transformational leaders utilize their personal charisma to achieve their objectives.
The main functions of political leaders are the following:
a) diagnostic function, which means that the people wait for the leader's estimation of political and social situation;
b) prescriptive function, the leaders formulate political strategies and directions of movement which correspond to the group's interests; and,
c) mobilizing functions, meaning that the leaders gain social support of their views and programs and motivate other people to act according with them.
Generally, elite may be both the factor of progressive social development and the obstacle for such a development because of domination of manipulative technologies which prevent normal political communication between people and authorities.

Key words: elite, mass, leadership, society.

References

1. Asmolov A. *Psihologija lichnosti: kul'turno-istoricheskoe ponimanie cheloveka* [psychology of personality cultural-historical understanding of human being]. — Moscow: Smysl; Akademija, 2010. — P. 102. [In Russian]
2. Durkheim, Émile. *Le Suicide* [Russian edition: Durkheim E. Samoubijstvo; transl. by A.N. Il'inskij. — Sankt-Peterburg: Sojuz, 1998. — P. 22.]
3. Ivanjuk F. M. *Metodologicheskie problemy issledovanija jelit: social'no-filosofskij analiz: dis. kanditata filos. nauk* [Methodological problems in the study of elites: the socio-philosophical analysis. Cand.Diss]. — Sankt-Peterburg, 2005. — P. 167. [In Russian]
4. Kopaev E. N. *Pravjashhaja jelita kak social'nyj fenomen: diss. kanditata filos. nauk* [Ruling elite as a social phenomenon. Cand.Diss.]. — Moscow, 2010. — P. 8. [In Russian]
5. Kukolev I. V. *Formirovanie rossijskoj biznes-jelity* [Formation of the Russian business elite] // Sociologicheskij zhurnal; 1995, No 3. — P. 12–23. [In Russian]
6. Leshukova P. I. *Fenomen klubov jelit* [The phenomenon of elite clubs] // Socis. — 2009. — No 9. — P. 35. [In Russian]
7. Martynova M. Ju. *Politicheskaja jelita kak faktor social'nyh izmenenij v sovremennoj Rossii: dis. kandidata polit. nauk* [The political elite as a factor of social changes in modern Russia. Cand.Diss]. — Moscow, 2001. — P. 7. [In Russian]
8. Mills C. W. *Power Elite* [Russian edition: Vlastvujushhaja jelita; transl. by E.I. Rozental', L.G. Roshal', V.L. Kon. — Moscow: Izdatel'stvo inostrannoj literatury, 1959 — P. 53]
9. Ruban L. S. *Deviacija kak problema bezopasnosti* [Deviation as a problem of safety] // Socis. —1999. — No 5. — P.114. [In Russian]
10. Samojlova E. N. *Politicheskaja jelita Rossii XX veka: nekotorye osobennosti formirovanija i dejatel'nosti: dis. kandidata polit. nauk.* [Russian political elite in XX century: some pecularities of establishing and activity. Cand.Diss]. — Moscow, 2004. — P. 7. [In Russian]
11. Serdobincev K. S. *Differenciacija vlasti, sobstvennosti i upravlenija — neobhodimoe uslovie modernizacii i razvitija*

grazhdanskogo obshhestva v Rossii [Differentiation of power, property and administration as a necessary condition for the modernization and development of civil society in Russia] // Voprosy filosofii. — 2010. — No. 5. — P. 70. [In Russian]

12. Weber, Max. *Selected works* [Russian edition: Veber M. Izbrannoe. Obraz obshhestva / M. Veber; (transl. by. Ju. Davydov). — Moscow: Jurist, 1994. — P. 213.]

Стаття надійшла до редакції 11.10.14

УДК 141.319.8:001.8(477)

Світлана Вільчинська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
Центр гуманітарної освіти НАН України

ПОСТНЕКЛАСИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ В УКРАЇНІ (ПРИНЦИПИ «СИЗИГІЙСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ»)

Вильчинская Светлана. **Постнеклассическая антропология в Украине (принципы «сизигийной антропологии»)**

В статье проанализирована точка зрения В. В. Кизимы о роли постнеклассической методологии в развитии антропологической теории. Подчеркивая значение сизигии как антропологического принципа, автор «сизигийной антропологии» опровергает гносеологизм и онтологизм парадигмы эпохи Модерна в философии, отстаивает целостный подход к проблемам. Читателю предлагается вывод о существенно завышенной самооценке сторонников постнеклассической парадигмы, об упрощенном понимании ими перспектив становления метаантропологии.

Ключевые слова: антропология, сизигийная антропология, постнеклассическая методология, постнеклассическая культура мышления, ценность, идентичность, человек.

Ретроспективний аналіз становлення нової філософської парадигми України, яку ми сьогодні пов'язуємо з засадами постнекласичної методології, дозволяє нам стверджувати, що проф. В. В. Кізіма, автор *«сизигійської антропології»,* був і є активним її провідником. На це вказують такі визначальні моменти в його дискурсі:

1. Заперечення парадигмальності онтологізму та епістемологізму, що визначали тип філософування протягом історичного розвитку європейської думки. Кардинальну зміну класичного уявлення щодо відношення об'єкта і суб'єкта в пізнанні пов'язано зі щільністю і соціальною динамікою подій у житті сучасника. «Відбувається суміщення і зближення різноманітних, навіть контрастних ролей, втрата постійних центрів тяжіння і пріоритетів, поділ на об'єкти і суб'єкти не задано апріорі й назавжди»[1]. Відмова тлумачити людину як «похідну» об'єктивного світу або мислення — з позиції «стабільної конфігурації», за висловом В. В. Кізіми, — тягне за собою неможливість ідентифікувати все людське. Через «розмитість» критерію ідентичності й поняття «ідентифікація людини» втрачає всякий сенс. «Криза ідентичності обертається для людини втратою життєвих орієнтирів і людської якості як такої»[2], що є небезпекою для людського буття. Це вважає В. В. Кізіма за сутність сучасної антропологічної кризи, про вихід з якої, власне кажучи, йдеться у відповідному колі досліджуваних проблем *«сизигійської антропології».*

2. Розгляд особливої галузі буття — це «народження нової якості людини» — здійснюється згідно з принципами становлення (нелінійність, відкритість, нестійкість, динамічна ієрархі-

[1] *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 8.
[2] Там само.

© С. Вільчинська, 2015

чність тощо; до речі, системно їх проаналізовано в дослідженнях[3], які стосуються універсальної («міждисциплінарної») ролі синергетики для наук про людину). Це передовсім означає: треба зважати на те, що якісні метаморфози в людині здебільшого непропорційні її зусиллю, є випадковими, отож мають нелінійний ефект. Адже ціле не дорівнює сукупності своїх частин, а підсумковий результат впливу — сумі впливів, з результатів яких той постає. Проте гомеостатичність фази «народження нової якості людини» дає змогу слідувати обраній меті (ідеалу). «Ніцшевська надлюдина», «соловйовська Боголюдина», міфологічний герой-півбог здатні за тих чи тих умов ставати атрактором, інакше неминучим буде «падіння у безодню саморуйнації й колапсу звичної людської природи» (В. В. Кізіма). Хворобу «дискордизму» можна лікувати засобами «конкордизму», «погодження взаємовідношення елементів буття»[4], — писав колись В. Винниченко. Рація цієї думки підтверджується і логікою «сизигійської антропології». За це промовляють такі міркування: людська ідентичність в'яжеться з «доглибними вимірами», з «істинно людським в людині, з тим, що формується разом» з нею, здійснює її «цілісність», «повноту», отже, дієве наближення до такого стану життя, на думку В. В. Кізіми, і є шляхом виходу з антропологічної кризи[5].

3. Маємо пам'ятати — чим складніша система, що розвивається, і чим масштабніші зміни, тим очевидніший і глибинний, органічний зв'язок кожного з нас із Всесвітом та одного з одним[6]. «Буття — субстанція, а людина — одна з форм її прояву, актуальна чи віртуальна, дійсна чи можлива», отож, «вічна». У ракурсі даного методологічного наставлення сформульовано завдання метафізики — «*встановити універсальний механізм редукції онтичних форм до онтологічної субстанції і зворотній — самопородження в інакших формах*»[7]. Кізімі-антропологу (попри тоталогізм, наголошений у теорії нової антропології за методологічну передумову) важко уникнути риторики, яка виводить за межі наукового світогляду. Коли він зауважує про необхідність «керуватися онтико-онтологічною природою Буття», всіляко підтримуючи ідею цілісного опису ієрархічної системи завдяки аналізу її різних рівнів, йому водночас доводиться визнати і те, що людина по смерті «залишається в Бутті», а «смерть є переходом

---

[3] Див: *Буданов В. Г.* Синергетика в постнеклассической картине мира и междисциплинарных коммуникациях // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 380, 383—389 та ін.

[4] Див: *Винниченко В.* Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — С. 83—86. (335 с.).

[5] Див*: Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 9.

[6] Там само. — С. 10.

[7] Там само. — С. 10—11.

актуального в віртуальне, як і актуалізація колишнього віртуального в новому житті». Міркування, безперечно, суголосні з деякими поняттями буддизму, з філософськими теоріями, в яких головними питаннями є проблеми природи духу, безсмертя душі й т. п., тобто — те, що існує за межами чуттєвого досвіду. «Пізнання таких речей, — слушне зауваження професора Київського университету Г. І. Челпанова, — може увійти в галузь релігії і чого завгодно іншого, але не науки. Тому треба сказати, що, філософія надчуттєвого, котру зазвичай називають метафізикою, через те, що її твердження мають виключно гіпотетичний характер, не є наука у власному сенсі слова. […] Але з того зовсім не слідує, що філософські твердження зовсім втрачають науковий характер. […] Адже не можна казати, що наука займається дослідженням виключно достовірного, а що все імовірне вилучено з предмета наук»[8]. Проте в самому витлумаченні релігійного та містичного способу мислення помітна певна доля іронії й, навіть скепсису[9] автора «сизигійської антропології». Це дає нам підстави стверджувати: тільки на перший погляд його дискурс видається суперечливим. Насправді ж, суперечливість є прикметою відкритого комплексного епістемологічного підходу, ознакою намагань створити «загальну наукову картину із мозаїки міждисциплінарних картин»[10]. Принцип доповнювальності Бора береться за базовий у методології постнекласики. Його ретрансльовано і в аргументаціях «сизигійської антропології». Таке читається, приміром, у тезі: «треба продертися крізь сказане і написане про людську природу,… аби зберегти життєві баланси «в собі-існуючому-в-світі», оскільки я і світ — одне, хоч і не одне і те ж»[11]. На рівні людського світовідчуття поглиблюється, наголошує дослідник, відчуття тотальності, завдяки якому вивершуємо розуміння «рівноцінності цілого і частин у їх взаємній визначеності та динаміці єдиного процесу тоталлогенезу»[12]. Формується переконання про те, що людство знайде вихід із глухого кута «одновимірності».

4. Постнекласичне розуміння людини потребує специфічного ставлення до поняттєвого апарату, пошукової інтуїції тощо, — того, що перетворило б їх на засоби філософсько-світоглядного

---

[8] *Челпанов Г. И.* Сочинения: в 4 т. / ред Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ ст. Манжура В. И. — К.: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. (Серия «Антология украинской мысли»). — Т. 1.: Введение в философию. — 397 с.— С. 26—27.

[9] Див.: *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 11 й ін.

[10] Див.: *Буданов В. Г.* Синергетика в постнеклассической картине мира и междисциплинарных коммуникациях // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 388.

[11] *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 12.

[12] Там само. — С. 13.

освоєння світу, котрі сполучають несуперечливим чином класичні та некласичні стратегії витлумачення проблем. Автору «сизигійської антропології» багато в чому вдалося задовольнити цю вимогу. Про це каже і його амбітне прагнення створити «загальну», «єдину антропологію» на основі всього ареалу відомостей про людину (названа «*мета-антропологією*»), на таке вказує й об'єкт його розвідки — це «не окремі сторони та вияви» людськості, але «буття людини» як цілість: «збереження людської ідентичності протягом «антропологічного мегациклу» («народження-життя-смерть-життя по смерті-нове народження») через «універсальні метаморфози» «онтико-онтологічної природи людини»[13]; про це говорить і намір розпрацьовувати новий категоріальний апарат, покликаний стати «загальною базою будь-якого антропологічного дослідження» (наприклад, поняття «генерологія», «парсика», «сизигія», «амер»). Проте, навряд чи цю справу можна вважати завершеною (понад те, чи вона взагалі є принципово завершуваною!) і до кінця продуманою (у розумінні концептуалізації). Можливо, утверджене звучить категорично, проте має свою логіку.

З одного боку, вчений наголошує на своїй прихильності «до старого розуміння концептуальності» (як-то є в Арістотеля, Гегеля або Маркса), з іншого ж, прагне відшукати синтетичну позицію та несуперечливо сполучити традицію класичного та некласичного філософування, при тому цілковито заперечує значення «есейного філософування» (котре, ніби, «паразитує на розвитку історії філософії»[14]), чим, скажемо прямо, перекреслюється основний пафос дослідження — це здійснити комплексно-інтегративне осягнення світу в його становленні та людини, яка є у пошуках себе. Це не вдасться зробити без акультурації, тобто без «засвоєння здобутків інших культур у питомій культурі через заломлення змісту, що «перекладається» у смисловому полі та коді власної культури»[15]. От і потрібний масштабний досвід трансдисциплінарності, в арсеналі якого знаходить собі чільне місце есеїстика, софійне мислення загалом. Оповідання в формі есе робить узагальнюючу філософську думку «живою» (Д. Чижевський), адже вирізняється відкритістю, «здатністю до адаптації» (Л. П. Киященко), сприяє осягненню унікальних феноменів. Сучасний науковий дискурс, не відмовляючись від певних резонів класичної раціональності, широко застосовує есе, як й інші форми літературної творчості, аби зміцнити, поглибити зв'язок наших знань про об'єкт із ціннісно-цільовими структурами діяльності. Особливо це є важливим за

[13] *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 84.

[14] Див.: *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 19—20.

[15] *Лисий І. Я.* Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / Іван Лисий. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2013. — С. 172.

умов нестабільності, кризи чи революційних змін, коли зростає вага аналітики стосовно «ціннісно-цільових структур суб'єкта». Останнє, до речі, створює підвалини постнекласичної раціональності, як слушно твердив В. С. Стьопін.

До цього треба додати, що схильність філософської думки до трансгресії в інші духовно-культурні форми споконвічна, бо є екзистенціальна (більшою чи меншою мірою), тобто виростає з безпосереднього життєвого досвіду людини, щораз самобутнього. А форма чуттєво-образного знання чи не найевристичніша для погодження досвіду переживання і розуміння, «для зустрічі» теоретичного і практичного розуму (П. Рікер), є виявом цілісності, в якій і через яку ми отримуємо доступ до цілості світу. Отже, постнекласичне антропологічне мислення із притаманним, пише В. В. Кізіма, «технологізмом» (не стільки спостерігач, скільки учасник процесів буття, який бажає описувати їх зсередини як стани сизигійськості[16]) нездатне цілковито унезалежнюватися (навіть шкідливо) від есейського філософування — способу знання унікальності життєвих світів.

5. Постнекласична наука має справу зі складними об'єктами-системами, що здатні до саморозвитку. Вона прагне описувати передовсім «фазу переходу» системи на інший рівень саморегуляції та організацію її елементів (нове буття), враховуючи впливи на відносно самостійні усталені її структурні складові («зворотний зв'язок»). Постнекласичну науку, іншими словами, цікавлять проблеми природи нової цілості системи, її прямі й зворотні зв'язки («параметри порядку»), — стани «динамічного хаосу». Саме такий підхід отримує розвиток в антропології В. В. Кізіми. Завдання «мета-антропології», пише філософ, у тому, щоб дослідити «онтико-онтологічну природу людини крізь її універсальні метаморфози», як незмінність людської ідентичності протягом «антропологічного мегацикл у»[17]. Знову-таки, тотальність у розумінні дієвої рівноваги «онтики й онтології» людського буття вважається виявом її повноти (свободи) в ситуаціях найкардинальніших життєвих змін («фаза переходу» у даному випадку дорівнює стану «американського очікування»). Задля витлумачення реальності прихованих можливостей, яка здатна в будь-який момент «вибухнути» несподіваним ланцюгом випадкових подій у житті, дослідник розробляє поняття «амер», «америзація», амерологія»[18] тощо.

---

[16] Див.: *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 20.

[17] *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 85.

[18] Див.: *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 38—39; *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 84.

Треба зазначити, що в категоріальних структурах синергетики, теорії систем й інших можна віднайти відповідні до їх змісту поняття. Скажімо, «логічну америзацію» — метод «згортання розмаїття» опозицій у поняттєвій структурі вчень про людину «до єдино можливого» (поняття, ідеї), можна зіставити з «рекурсією», синергетичним способом витлумачення зміненого інваріанту («копії») системи, що взаємодіє з тою й здатна вплинути на її структуру. За «контингентно пов'язаною множинністю» осягаємо найзагальнішу модель, яка дає змогу описати динаміку еволюційних процесів системи як сполучення схильних до самовідновлення єдностей[19]. Зазначене отримало в «метафізиці тотальності» назву «амера». Через поняття «амер» автор позначив принципову інваріативність стану тотальності («відносно стійка маніфестація можливих варіантів генерологізації»), невіддільність од взаємовпливу умов (речовина, енергія, інформація тощо) і «місця» їх перетину[20]. У цих наголосах «читається» намагання автора застерегти від спроб ототожнити його підхід із класичним (або некласичним) витлумаченням цілісності (як редукції до Єдиного начала тощо). Адже тоталлогічні знання покликані пояснити динаміку процесів, що є можливе на основі узгодження засобів класичної та некласичної раціональності. Подібна спрямованість характеризує і синергетичний спосіб бачення світу. Проте останній обґрунтовує синергетичну цілість через суб'єктну рекурсію, натомість тоталлогія — через об'єктну (що засвідчено структурою тоталлогічних знань — генерологія, парсика, амерологія й ін.[21]). Підсумовуючи, варто наголосити, що безперечною заслугою концептуалізації тоталлогії є те, що обґрунтовує суще не як визначеність смислу або буттєву окремість чи-то виокремленість з околу, а як неповторність у специфічній «серійності». Сталість привертає до себе увагу тільки в сенсі основи трансформації в «різносубстанційних переходах», із розуміння котрих і складається картина «реального руху тотальності». Водночас у цих ідеях нас спиняє пафос невпинного перетворення, змін і плину. В антропологічних побудовах щодо реальності сизигійського типу, в яких стирається дихотомія як-то: «внутрішнє — зовнішнє», «живе — неживе», «тілесне — духовне», «фізичне — психічне», «матеріальне — ідеальне» тощо, ми ладні вбачати радше інтелектуальну конструкцію, ніж життєспроможну світоглядну модель.

6. Конструктивістська позиція, можна сказати, стала загальним місцем філософії науки, гуманітаристики. В «сизигійській

---

[19] Див.: *Аршинов В. И., Свирский Я. И.* Интерсубъективность в контексте постнеклассической парадигмы // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Кияшенко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 180.

[20] Див.: *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Кияшенко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 112—113.

[21] Там само. — С. 84—89.

антропології», приміром, маємо справу з конструктом «антропоструктура» («стійка тілесно-ментальна форма людської самості»). Йому приписується реальне існування, хоча нічого схожого з реальністю він не має. Внутрішній світ людини (самість, антропоструктура) пов'язаний із зовнішніми явищами як з умовами свого змісту. Умови виявляються його онтологічним буттям[22]. Отож самість — це і «внутрішнє», і «зовнішнє» буття одночасно, єдність душі і тіла тощо. На визнанні двоїстості внутрішнього світу В. В. Кізіма вибудовує свої міркування «про поліонтизм і поліонтологізм самості». Будь-які конструкти вважаються засобами опису процесів, що не мають об'єктивного змісту. Проте конструкти «сизигійської антропології», розроблені саме з метою осягнення реальності взаємодіючих начал людського життя у «фазі» його кардинальної зміни та переходу до нової цілісності, заперечують поширену думку. Бо спонукають у матеріальному вбачати вияви реалій інакшої природи (ідеальне, віртуальне й ін.) і, навпаки. У даному стосунку особливо прикметні поняття «онтико-онтологічна пара», «генерологічний каркас» і «парсичний вплив», «структура парсичної аури» тощо.

Але таке припущення породжує питання, від яких ніде дітися. Чи конструктивізм такого ґатунку не підважує здатність наукового пізнання? В умовах, коли суб'єкт і об'єкт втрачають свої чіткі обриси, чи можливе наукове дослідження? Безумовно, релятивізм є небезпекою для існування теорії, як й історико-культурна релятивність для людськості. Тому проблемність сизигійсько-антропологічної теорії в тому, що витлумачення її предмету має за методологічну умову релятивізм, та на цих підвалинах статус дослідних засад науки є сумнівний, тобто форми даності об'єкта, фактично в пізнанні об'єкт виявляється зайвим. Показовим щодо того є висновок, яким завершується розмисел про парсику: «парсичний вплив на річ багатошаровий, складається з власного внутрішнього парсичного поля дискретів генерологічного каркасу (парсичне ядро); впливу найближчого зовнішнього оточення (місцеві зовнішні впливи різних рівнів); аморфного і розмаїтого за якістю і глибиною впливу суміші щонайширшого типу (дальній вплив) і наддальні впливи всього буття»[23]. Комплекс парсичних впливів утворює поле, де перебуває річ, та й воно «нелокальне», «неоднорідне», «багатопарціальне», «ландшафтне» — це далеко не повний категоріальний ряд, з допомогою якого дослідник визначає за суттєву ознаку речі (явища, процесу тощо) його умовну визначеність («ще одна суттєва властивість (тіла — *примiт. С. В.*) — дискрети водночас локальні і нелокальні, їхні відношення мають перервно-

[22] Див.: *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 42.

[23] Там само. — С. 61.

неперервний характер»[24]). Подібні зауваження в дискурсі «сизигійської антропології» є непоодинокими. Прагнучи синтези, вчений скористався концептуальним апаратом як класичної, так і некласичної раціональності, але відмовившись від класичної схеми пізнавальної реальності — суб'єкт-об'єктне відношення, — фактично скотився на позиції некласичної епістемології з її «не-фундаменталізмом» (аналіз зв'язків, що релятивізують пізнання), «не-наукоцентризмом» (узгодження наукового, буденного, оккультного знання тощо), спрямованістю на конкретне дослідження та ін. Докладно про особливості некласичної епістемології стосовно класичної можна прочитати в працях В. А. Лекторського, Б. І. Пружиніна й ін. Це, зрештою, може означати — очікування не справдилось: нове розв'язання старої психофізичної проблеми (як і всього кола антропологічних питань) не стільки просуває думку вперед, скільки обертає до здобутків ідеалістичних, релігійних учень (минулих і теперішніх). Не рятує ситуацію і широке використання новітніх наукових знань. Обґрунтування «специфіки тілесно-духовного дуалізму» людської самості, «анатомії душі» тощо — більше запитань, ніж рішень. Екзотичні конструкти на кшталт «монадно-парсична двоїстість дискрета» або його «актуально-віртуальна структура» і т. п. радше «шифрують», кодують сутність, аніж відкривають. Спантеличують і такі твердження: душа — це «ідеальний двійник тілесності, духовний організм людини», «душі окремих органів мого тіла» характеризує «цілісність» тощо. Своїм спільним підґрунтям вони мають порушену корелятивність понять, з одного боку, а з іншого, — редукцію фізикалістичного штибу. Прикладом останнього є вихідне припущення щодо тотожності «парсичної аури» та душі[25].

7. Не занурюючись у деталі антропологічної концепції В. В. Кізіми (узагальнено значний за обсягом і різноманітний фактичний матеріал гуманітарних і природничих наук), згадаємо тільки ті вихідні положення, в яких сфокусована суть теорії. Для цього скористаємося низкою цитат. Філософ переконаний, що двоїстість («онтико-онтологічний дуалізм») є фундаметальною структурою всякої реальності, відтак, задля осягнення людини як тотальності[26] необхідно виходити з визнання «дуалістичного характеру» антропоструктури та всіх її частин — роздвоєність «тіла» на «генерологічний каркас і парсичну ауру», душі на «парсичне ядро й ауру», свідомості на «субстратну субсферу» і

[24] *Кизима В. В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України, 2006. — С. 64.

[25] Там само. — С. 98—99.

[26] Коли «субъект оказывается также и объектом (хотя и в разном отношении), а вся ситуация *развивается как единая, самодетерминирующаяся и меняющаяся целостность*» (*Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 74).

«несубстратну», «діяльнісну свідомість» і «недіяльнісну» тощо. Через їх відношення між собою («парсично-генерологічна форма»), навіть не суму їх, а певне укладання, «в будь-якому місці антропоструктури репрезентується все, що відбувається і відбулося в ній як цілості, в її житті, але як репрезентація у даному місці. […] Інакше кажучи, кожна частина антропоструктури уміщує інформацію, яку зберігає пам'ять цілої антропоструктури, хоча і в своєрідно закодованому вигляді всякий раз»[27]. Відношення індивіда і світу є «сизигістичний процес»: розгортання вихідного стану в просторі й часі, що спричинюється будь-якими реаліями («місцевим впливом»), змінює відношення його в новому стані до вихідного впливу, як і всі наступні цикли їхнього взаємовпливу, при тому зберігаючи свою ідентичність. Узгодженість одиничного і загального, частини і цілого, дискретного і континуального, причинового і кондиціонального, актуального і потенціального В. В. Кізіма мислить згідно з принципом рівноваги субстрата, енергії й інформації («оптимальність інтегральної сизигійськості»). Він стверджує: «Процеси генерологізації є сизигістично оптимальні за умов мінімізації затрат речовини, енергії інформації та оформлення в стійку субстратність»[28]. Спираючись на історико-філософський досвід витлумачення ідеї сизигії, учений поділяє «постулат» про гармонію світу як єдину справжню реальність. «Незмінна сутність буття — фактор безперервного узгодження форм буття між собою і з повнотою буття як цілісності»; «все перебуває в русі репрезентаційного погодження», перемін, незмінною є лише «метаморфоза конкретних стійких *СЕІ*-форм (субстратно-енергетично-інформаційна — *примiт. С. В.*)»[29]. Для подальшого просування вперед у розпрацюванні проблеми тотальності як повноти людського буття необхідно осягнути та описати механізм взаємної репрезентації його «компонентів одного в одному» через «все у всьому»[30]. Такого ґатунку погодженість означає розширення досліджуваної реальності. Для пізнання природно-соціально-духовно-культурних… різнорівневих, складних динамічних комплексів й ін., «гібрідної реальності», де відмінність об'єктивного і суб'єктивного, матеріального й ідеального відносна, релятивна, вже буде недостатньо методів соціології, етнології, історії, природознавства, психології тощо, потрібен комплексно-інтегративний, міждисциплінарний підхід і відповідний поняттєвий апарат (метамова). Це стало чи не основним завданням «сизигійської антропології». Прикро визнавати, але справа виявилась безнадійною. В концепції стикаємося зі всіма тими утрудненнями і парадоксами постнекласичної аргументації, про які вже багато написано в сучасній літературі.

---

[27] *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 147.

[28] Там само. — С. 136.

[29] Там само. — С. 122, 123.

[30] Там само. — С. 123.

З тим, щоб наголосити схожість основи для цих парадоксів, зазначимо окремі моменти, покликаючись на науковий авторитет критиків постнекласичного підходу. Видатний діяч науки і техніки України, проф. В. А. Рижко, досліджуючи тоталлогічні інтенції в природничому і гуманітарному пізнанні, пов'язував його викривлення з недостатністю засобів «описування тотальних станів». «Кожен закон (динамічний, статистичний) відбиває тотальності в тому сенсі, що він демонструє деяку цілісність, але водночас остання є такою тільки в стосунку відповідних референтів, а щодо інших об'єктів — це абстракція, далека від тотальності конструкція окремого, а не цілого. В останньому проявляється суперечливість і навіть парадоксальність тотальності для природничого пізнання»[31]. До того ж тотальність мега-, мікросвітів не є безпосередня даність, отож ученим доводиться вдаватися до припущень (ідея корпускулярно-хвильового дуалізму мікросвіту чи теорія множин Кантора тощо).

З подібним стикається і гуманітарна наука, роз'яснює В. А. Рижко. Бо тут від самих початків виявляється «два зріза тотальності» — «індивідуальна» і «соціальна», які, в свою чергу, виявляють свою унікальність, отже, ототожнення їх породжує колізії, однобічне витлумачення. «Парадокс гуманітарного пізнання є в тому, що, здавалося б, «множина» (людей) має являти собою тотальність, але насправді її репрезентує окрема людина (конкретна людина). У цьому особливість тоталлогічних інтенцій в гуманітарному пізнанні на відміну від природознавства, де «множина» — це тотальність»[32]. Тому-то гуманітарій налаштований сприймати свій об'єкт як тотальність, котра не є універсальність, але неповторність. Що може стояти на заваді експерименту тощо. Звідси, чималу роль у гуманітарному пізнанні відіграє комунікація, індивідуальний досвід, форми духовно-практичного освоєння світу й ін.

З цих підстав стає очевидним, що й в антропології (навіть мета-антропології) можна отримувати точні знання, тобто універсальні, тотальні, якщо йдеться про «предмет» дослідження (а не «об'єкт», наголошує мислитель). «Сам же об'єкт — людина — як мінімум тернарна істота (тіло, розум і дух) і лише єдність відзначених трьох властивостей є тотальність, а у всіх інших випадках маємо… тотальність часткову», котра в науці компенсується відповідно до принципу доповнювальності, — «описанням (прямим або опосередкованим), в котрому фігурує взаємодія людського тіла, розуму і духовності: когнітивне описання «тілесності людини» має бути «доповнене» описом духовності і розумності, а якщо описуємо духовність, тоді

[31] *Рыжко В. А.* Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Кияшенко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 423.

[32] Там само. — С. 426.

«доповненням» має бути «тілесність» і «розумність» тощо. Таким чином долаємо (щезає) «тотальність часткова» та репрезентуємо повну, але диференційовану тотальність (а інакшою вона і не може бути, якщо вона є)»[33].

Отже, «сизигійська антропологія», претендуючи на місце універсальної науки, заганяє себе в глухий кут проблеми пізнавальної здатності щодо описання тотальних станів (щойно окресленої) і неминуче виявляє межі тоталлогічного методу, адже, як докладно про це йдеться у розвідках В. А. Рижка, встановлює тільки *деякі* загальні (універсальні) властивості людського буття. Не сприяє її результативності й трансдисциплінарний досвід постнекласики. Тут ми поділяємо слушну думку російської вченої Л. П. Кіященко про те, що той ґрунтується на парадоксальній настанові — поціновувати об'єктивність класичної раціональності, але водночас не відвертатися і від тих начал суб'єктивності, що її спричинили[34]. Отож новітні форми синтезу «міфу і логосу» тільки дисциплінарно подрібнюють наукові знання, а цілісність уявлення про реальність продовжує руйнуватися. Нашу скептичну позицію щодо можливості так званої *мета-антропології* (про її мету, завдання, значення чимало сказано не лише в творах В. В. Кізіми) могли б посилити й інші міркування, але це не додасть нам оптимізму стосовно сходження антропологічного пізнання до дедалі більшої досконалості (у сенсі універсальності).

Vilchynska Svitlana, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine*

Post-non-classical Anthropology in Ukraine (Principles of «Syzygic Anthropology»)

The Kizima's opinion about the methodological role of post-non-classical research in the development of anthropological theory is analysed in this article. The Kizima's theory on the man attaches particular importance to syzygy as an anthropological principle, refutes epistemological and ontological paradigm of modern philosophy and defends the integrated approach to the decision of problems. Reader is invited to conclude significantly overestimated self heralds Post-non-classical paradigm, on a simplified understanding of prospects for formation of anthropology as an universal theory.

The author considers the syzygic anthropology over the context of the problem of systematization of history of Ukrainian philosophy, explores its place in the development of anthropological and philosophical views in Ukraine. This article analyzes the main ideas of syzygic anthropology that embody innovations of scientific cognition. In author's opinion, the originality of Kizima's anthropology is determined by the type of subjectivity formed in Ukrainian culture. This type of subjectivity is connected with the type of space assimilation. Ukrainian mentality is based on the principles gathering of being in the unity of place. Syzygic anthropology represents reconstruction of the world as a space of forving the self

[33] *Рыжко В. А.* Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 428.

[34] Див.: *Киященко Л. П.* Постнеклассическая философия — опыт трансдисциплинарности Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. — С. 138, 139.

of a Ukrainian man. The Kizima's discourse defends the principle of supplementarity.
The main accent has been made on necessity of the rejection of substantial approach to study of man, for this reason a multitude of theories of thinking about the postcontemporary processes of pluralism has been created. The simulative character of post-non-classical culture of thinking is demonstrated. The concept of transformations of features of «the soul/the body» opposition are tracked in the perspective of the latest values hierarchy.

Key words: anthropology, syzygic anthropology, post-non-classical methodology, post-non-classical culture of thinking, value, self-identity, man.

References

1. Arshinov V. I., Svirskij Ja. I. *Intersub#ektivnost' v kontekste postneklassicheskoj paradigmy* [Intersubjectivity in the context of the postnonclassical paradigm] *Postneklassika: filosofija, nauka, kul'tura*: (Collected papers Ed. by L. P. Kijashhenko i V. S. Stepin). — Sankt-Peterburg, Izdatel'skij dom «Mir#», 2009. — P. 170—194. [In Russian]

2. Budanov V. G. *Sinergetika v postneklassicheskoj kartine mira i mezhdisciplinarnyh kommunikacijah* [Synergetics in postnonclassical picture of the world and interdisciplinary communication] *Postneklassika: filosofija, nauka, kul'tura*: (Collected papers Ed. by L. P. Kijashhenko i V. S. Stepin). — Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom «Mir#», 2009. — P. 361–396. [In Russian]

3. Chelpanov G. I. *Sochinenija: v 4 t.* [Works in 4 Vol., ed by Mozgovaja N. G., Volkov A. G.] Vol. 1.: *Vvedenie v filosofiju*. [Introduction to Philosophy]. — Kyiv: NPU im. M. P. Dragomanova; Melitopol': MGPU im. B. Hmel'nickogo, 2014–397 p. [In Russian]

4. Kizima V. V. *Metafizicheskie nachala sizigijnoj antropologii* [Metaphysical principles of syzygy Anthropology] *Totallogy-XXI*, Vol 14: Postneklasychni doslidzhennya. — Kyiv: Humanitarian Education Center of the National Academy of Sciences of Ukraine Ukrayiny. — 2006. — P. 7–153. [In Russian]

5. Kizima V. V. *Nachala metafiziki total'nosti* [Principles of metaphysics of totality] *Postneklassika: filosofija, nauka, kul'tura*: (Collected papers Ed. by L. P. Kijashhenko i V. S. Stepin) — Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom «Mir#», 2009. — P. 71–136. [In Russian]

6. Lysyy I. Ya. *Natsional'no-kul'turna identychnist' filosofiyi: sim nablyzhen' do temy* [National and cultural identity of Philosophy: seven approximations to the topic]. — Kyiv: Vydavnychyy dim «Kyyevo-Mohylyans'ka akademiya», 2013. — 180 p. [In Ukrainian]

7. Ryzhko V. A. *Totallogicheskie intencii v estestvennonauchnom i gumanitarnom poznanii* [Totallogical intentions in natural sciences and humanities] *Postneklassika: filosofija, nauka, kul'tura*: (Collected papers Ed. by L. P. Kijashhenko i V. S. Stepin). — Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom «Mir#», 2009. — P. 420–431. [In Russian]

8. Vynnychenko V. *Konkordyzm. Systema buduvannya shchastya: Etyko-filosofs'kyy traktat* [Konkordyzm. System of reaching happiness: Ethical and philosophical treatise]. — Kyiv: Ukrainian pys'mennyk, 2011. — 341 p. [In Ukrainian]

Стаття надійшла до редакції 08.06.14

УДК 130.12:502.211

Вадим Деркач,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київський національний університет імені Вадима Гетьмана

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ВОЛОДИМИРА ВЕРНАДСЬКОГО

***Деркач Вадим.* Философское наследие Владимира Вернадского**

Дан критический анализ основных философских воззрений В. И. Вернадского. Показана специфика его понимания различий науки и философии, основоположения его эпистемологических взглядов, концепция естественного тела, подвергнута критике последовательность его суждений о вечности жизни. В общей канве философских взглядов мыслителя изложено его учение о переходе биосферы в ноосферу.

Ключевые слова: ноосфера, наука, философия, природное тело.

Володимир Іванович Вернадський (1863–1945), видатний російський і радянський біогеохімік українського походження, організатор науково-дослідної роботи, зокрема й фундатор української Академії наук, належить до того типу мислителів, чиї ідеї міцно вросли в сучасну суспільну свідомість. Нині, однак, нерідко у модному посиланні на Вернадського протягують власні погляди під його іменем, домислюючи за автора те, що суперечить думкам мислителя. Особливо «популярне» в цьому відношенні вчення про ноосферу, містифікація якого сьогодні стає вже звичним явищем. Разом із тим, проблема розкриття механізмів еволюції розуму, пошук засобів передбачення і самовизначення людьми власного майбутнього як ніколи є актуальною. І в цей контекст органічно вплітаються роздуми Вернадського, критичне осмислення і переомислення яких — мета цієї статті.

Представлена робота не є полемікою з коментаторами творчості мислителя і, окрім того, я відволікаюсь від суто історичних її аспектів. Звісно, думка завжди зазнає впливу «духу епохи». Епоха Вернадського — це епоха соціального зламу і епоха нестримних фантазій із вірою у сили людини. Епоха перебільшених очікувань, коли перші успіхи породжували внутрішнє пришвидшення часу та грандіозні майбутні звершення бачились у близькій для себе перспективі. Звичайний велосипед міг сприйматися як перший крок до левітації крилатих невагомих людей (як-от у Сухова-Кобиліна). Творці перших ракет паралельно вирішували крутиголовки на кшталт того, як із сечі добувати воду в тривалих космічних польотах, бо вони-таки збирались, не відкладаючи в довгий ящик, полетіти на Марс і вирощувати там сади. Тоді XXI століття здавалося ще так далеко, що до тієї пори мали встигнути зробити все. Сьогодні ми обачніші та скептичніші в оцінці своїх перспектив. І ми вже звиклися з думкою, що те, що створене людським розумом, — це не завжди щось таке, що ми очікували і на що ми сподівались.

© В. Деркач, 2015

Вернадський, будучи вже літньою людиною і прагнучи доробити не зроблене, завершити справу свого життя — фундаментальну підсумкову працю з біогеохімії, занотовує в одному з листів: «*...неизбежно и невольно задумываюсь — но не решаюсь набрасывать — над вопросами, выходящими за пределы научной работы...*»[1]. У той же час, в іншому листі він прояснює свій замисел, воліючи зайнятись «*... точным анализом отношений между наукой и философией, будущим человечества, эмпирическими обобщениями и эмпирической идеей и эмпирическим фактом и их отличием от философских*»[2]. До цих питань, які ставить перед собою мислитель, варто додати й ті, що мають виняткове світоглядне значення і в яких дані емпіричних досліджень сьогодні інтенсивно асимілюються філософською думкою: питання про походження життя і людини.

Саме ця частина творчості Володимира Вернадського, його філософська спадщина, і є предметом даної статті.

Трактування філософії В. І. Вернадським. Відмінність між філософією та наукою. Наріжним каменем концепції Вернадського є поняття наукової думки, розвій якої підготовлений усім ходом історичного розвитку життя на Землі. В його роботах термін *наука, наукове* повсякчас і неодноразово протиставляється релігії, філософії, суспільно-політичним вченням, державним чи національним ідеологіям. При цьому носієм наукової думки виступають не стільки окремі особи, в яких ця думка персоніфікується, набуває особистісно-суб'єктивного забарвлення, а радше вона представлена в діяльності людей і має колективний характер.

«*Наука есть проявление действия в человеческом обществе совокупности человеческой мысли*»[3]. І вона «*...отнюдь не является логическим построением, ищущим истину аппаратом. Познать научную истину нельзя логикой, можно лишь жизнью. Действие является характерной чертой научной мысли*»[4]. Таким чином, джерелом наукових знань початково є безпосередня життєва активність людей, у ході якої непланомірно відзначаються, підхоплюються і поширюються певні об'єктивні закономірності, факти, будуються певні пояснення. Вернадський спеціально підкреслює, що наука не є витвором окремих особистостей, які конструюють свої умоглядні системи і не має характеру замкнутої стрункої системи несуперечливих поглядів. «*Она полна непрерывных изменений, исправлений и противоречий, подвижна чрезвычайно, как жизнь, сложна в своем содержании, и есть динамическое неустойчивое равновесие*»[5].

---

[1] *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера [Текст] / В.И. Вернадский. — М.: Наука, 1989. — С. 176.

[2] Там само.

[3] *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 53.

[4] Там само. — С. 54.

[5] Там само. — С. 53.

Прикметно, однак, що в його розумінні «… *наука в социальной жизни резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований*»[6]. Підкреслюючи універсальний, не прив'язаний до певного суб'єкта характер наукових знань, «вселенскость понимания» дійсності, Вернадський спеціально виокремлює у цьому контексті філософію як щось істотно відмінне від науки.

«*В основе ее* [філософії. — Авт.] *всегда лежит сомнение и рационалистическое обоснование существующего. Никогда не существовало времени, когда бы одна какая-нибудь философия признавалась истинной. Философия всегда основана на разуме и теснейшим образом связана с личностью. Типы личности всегда отвечают разным типам философии. Личность неотделима от философского размышления, а разум не может дать для нее мерку, вполне охватить всю личность. Философия никогда не решает загадки мира. Она их ищет. Она пытается охватить жизнь разумом, но никогда достигнуть этого не может. Философская истина всегда может быть подвергнута сомнению свободной, ищущей личностью. Тысячелетним процессом своего существования философия создала могучий человеческий разум, она подвергла глубокому анализу разумом человеческую речь, выработанную в течение десятков тысяч лет в гуще социальной жизни, выработала отвлеченные понятия, создала отрасли знания, такие как логика и математика, — основы нашего научного знания*»[7].

Подібна орієнтованість і обмеженість властива й іншим формам думки: в релігії вона виступає як догматична раціоналізація певного вірування, в суспільних ідеологіях обслуговуються інтереси держави, певних соціальних груп тощо. Всі вони вибудовують вчення, які не є загальнозначимими, прийняття яких залежить від позиції суб'єкта, суб'єктивними переконаннями.

Як видно з цих уривків, розуміння Вернадським специфіки наукової думки є доволі заплутаним і не завжди цей термін вживається послідовно. Видається, що і в своєму розумінні філософії він не чітко розуміє відмінність між змістом окремих праць, написаних під назвою філософських і мотиви, спрямованість, форми філософської творчості як такої, взятої в усьому розмаїтті її проявів та історичної зумовленості їх конкретних зразків. Так, наприклад, нерозуміння нерозривності живого організму та оточуючого його середовища він закидає саме філософії і пов'язує із тим, що вона «*исходит из законов разума, который для нее является так или иначе окончательным самодовлеющим критериумом (даже в тех случаях, как в фи-*

---

[6] *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 81–82.

[7] Там само.

лософиях религиозных или мистических, в которых пределы разума фактически ограничены)»[8]. Окреме теоретичне положення тут трактується як докорінна відмінність між наукою і філософією, і то тому, що в науці вчений мусить виходити із визнання реальності, що начебто суперечить філософському підходу. Очевидна надуманість такого протиставлення, бо немає жодної перешкоди, яка заважала б у межах філософського бачення визнавати нерозривність організму і середовища життя, так само як і будь-якого іншого теоретичного положення, який би зміст воно не мало. Як наука, так і філософія приймають ті положення, які узгоджуються із прийнятими в методі критеріями достовірності та відповідають на той запит, що мотивує дослідницький пошук чи спрямованість процесу аргументації. Вочевидь, що у цілковитій згоді із реальністю анатом, наприклад, відволікається від зв'язку тіла зі своїм оточенням, що аж ніяк не заважає йому в іншому відношенні цей зв'язок враховувати. Вся справа в об'єкті, який досліджується і який репрезентує певний бік реальності. У цьому відношенні немає принципової різниці між теоретичною філософією і теоретично оформленим фактологічним знанням. Як думається, відмінність між філософією і наукою взагалі не може бути зведена до різниці між сумою поглядів на світ: з одного боку, «філософських», а з іншого — «наукових». У тій частині, в якій ці погляди відповідають меті адекватного відображення реальності вони співпадають настільки ж, наскільки вони можуть співпадати з огляду на вичерпність аргументації; в тій частині, в якій ставляться інші запитання «наука» мусить мовчати (оскільки її «справа» — пізнання об'єктивної дійсності у формі прогностично значимих закономірностей та історично точних констатацій, які прояснюють явища і процеси, розкриваючи повноту зв'язків, залежностей між ними). Філософія, відтак, просто має ширший зміст у своїх завданнях, аніж наука. Проте в тій частині, в якій ці завдання співпадають, немає підстав *принципово* протиставляти філософію науці в теоретичних побудовах. Вернадський у своїх тлумаченнях відношення філософії та науки частково поділяє характерний для своєї епохи, сформований під впливом позитивістів, погляд на філософію як на більш ранню, архаїчну форму пізнання, можливості якої, порівняно з наукою, обмежені. «Наукове» знання має в міркуваннях Вернадського має вищий статус з огляду на те, що воно менш забарвлене «точками зору», які відповідають особливостям суб'єктивного пізнавального запиту і має загальнозначущий характер. Проте, вочевидь, знання, яке є тільки точним відтворенням об'єкта засобами мислення, позбавлене смислу, значущості як відповідь на актуальне питання. Останнє ж завжди має саме суб'єктивний і зумовлений суспільними,

[8] *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988.— С. 20.

особистісними інтересами характер. Навіщо знати те, що нікому не цікаве? І хоча цей інтерес може спотворювати об'єктивний стан справ, заміщуючи його фантазіями та умоглядними спекуляціями, які в більшій мірі відповідають очікуванням і стереотипним інтерпретаціям, міфологізують свідомість, одначе поза цим інтересом наука ніщо. Звідси випливає, що універсальність «чистої» науки, так само як і її відірваність від цінностей, є скоріше ідеалізацією, спрямованою підкреслити поняття істини як твердження, що відповідає об'єктивній дійсності. Проте потяг до істини тією ж мірою властивий науці, як і філософії.

У контексті його вчення терміни *наука, науковий* по суті означає знання фактологічне, яке спирається на те, що Вернадський називає науковим апаратом. Він складається з мільйонів зібраних фактів і виявлених у них логічними засобами певних регулярних структур — емпіричних закономірностей *(«законностей»).* Разом із логікою і математикою науковий апарат складає ядро науки, — те, що має загальнозначимий характер і не залежить від точки зору. Гіпотези, теорії, екстраполяції — все це, за Вернадським, є лише допоміжними засобами і як такі вони не надійні. Вони так само, як і філософські чи релігійні, мають відтінок суб'єктивізму. «Закони природи» є тільки інша назва виявлених, надійно задокументованих безсумнівних емпіричних закономірностей. Не існує засобів, що гарантували б достовірність висновку при виході за ці межі. Будь-яка екстраполяція закономірності за межі кола фактів, на яких вона описана є лише припущенням, прийняття якого як правдоподібного значною мірою залежить від суб'єктивних установок.

Закони розуму, які для філософії (за Вернадським) є критеріумом, зближують його розуміння останньої з методологією раціоналізму Нового часу, де розум, що спирається на вроджені ідеї має достатні підстави для достовірних тверджень про реальність. Така позиція, — як це не могли не помітити природослідники, — здебільшого постає як своєрідна упередженість суб'єктивної інтуїтивної самоочевидності. Опираючись на дані історії науки можна пересвідчитись на багатьох прикладах як така умоглядна «очевидність» руйнувалась фактами, котрі тим самим виглядали спочатку як парадоксальні. Однак зводити філософію до класичної раціоналістичної методології немає достатніх підстав, хоча історично протиставлення різних методологічних традицій і позиціонувалось, зокрема й Вернадським, як відмінність філософії та науки. По суті наука в його трактуванні зводиться до вироблених знань у межах емпіричної методології, заперечуючи можливість суто умоглядного пізнання реальності й виводячи водночас за межі науки всі специфічно-суб'єктивні ціннісні установки, які формують особистісний пізнавальний запит.

Виходячи з такого тлумачення, протилежним до наукового є те, що можна назвати знанням *доктринальним*. Доктринальне знання виходить за чисто описові рамки констатації певного відношення між визначеннями в межах певних правил допустимих перетворень (формально-логічні відношення) чи реєстрації даних (фактів документальних чи споглядальних). У доктринальне вчення вводяться припущення, які не можуть бути виведені з інших, очевидніших тверджень, тобто такі, які довести неможливо, і вибір їх по суті є вольовим рішенням. Одначе, такі припущення постають у доктрині як її кістяк, з різним ступенем догматизації. (Під догматизацією мається на увазі процес захисту певного твердження-догмата, сумнів у якому не допускається. Інакше кажучи, догмати є різновидом цінностей, тобто об'єктів-артефактів, які культивуються, оберігаються, захищаються). М'яка догматизація не доходить до надмірної зашореності та ксенофобічної агресії до інакомислення, не допускаючи таких засобів впливу на опонента як його фізичне усунення, силовий тиск, шантаж, цькування, моральна дискредитація тощо. Одначе засоби захисту вірувань можуть бути різні, хоча в основі завжди лежить їхня прийнятність для особи. Вернадський, відтак, услід за прагматиками, вбачає у ній відповідність певному типу особистості або ж соціальним потребам.

Саме таке, прагматичне, розуміння філософії й обстоює мислитель. Воно, вочевидь, на той час не було новаторськи-оригінальним, хоча й залишається й дотепер своєрідним. У працях В. Джеймса, а згодом під його впливом у К. Г. Юнга знаходимо ретельно розроблену систему такого роду поглядів, у яких достовірність знань, переконань («вірувань») узалежнена від специфіки суб'єкта пізнання, від психічної диспозиції. Те, що остаточно переконуватиме одних, матиме слабку доказову силу для інших або й зовсім сприйматиметься як абсурдний аргумент. І хоча емпірична закономірність, яка ґрунтується на добре запротокольованих фактах, фактах неодноразово підтверджених, відтворюваних різними дослідниками сама по собі й не викликатиме сумніву, її значущість для суб'єктивних пізнавальних запитів буде різною. А й справді, мало сформулювати якусь закономірність, описати її. Здебільшого нас цікавить дещо інше: можливість передбачити нові факти і зрозуміти логіку їх «породження». Відтак обмеженість фактологічного знання, — якщо вона усвідомлюється — спонукає до теоретичних міркувань за межами відомих фактів.

Для Вернадського філософія радше є формою інтелектуальної фантазії. Наукові ж знання обмежують ці фантазії об'єктом, відтак філософія асимілює наукові здобутки, хоча достовірність філософських побудов завжди проблематична, а їх універсальність — недосяжна. Філософія примножує питання і розділяє уми. Загальнозначущі ж відповіді на них можна отри-

мати тільки засобами науки, тобто фактологічно. При цьому філософія може поділяти з наукою формально-логічний апарат з тією відмінністю, що в якості засновків приймаються уявлення, які є суто гіпотетичними, або й взагалі такими, що перевірити їх неможливо.

Зауважимо, що Вернадський, приймаючи такі переконання, не підтримує позивістську зневагу до філософії як до чогось непотрібного, що може бути повністю замінене чимось досконалішим. Скоріше філософія й наука в його розумінні розводяться в різні площини: суб'єктивних смислів і особистісно забарвлених інтелектуальних пошуків, що ріднить її з поезією чи й іншими жанрами мистецтва з одного боку та об'єктивно достовірними констатаціями виявлених емпірично закономірностей з іншого. При цьому Вернадський відкидає методологічну роль філософії, вважаючи, що методологічний аналіз та синтез здійснюється засобами власне науки, а саме в частині її логічного апарату. Для нього філософія — це первинний незрілий етап становлення дослідницького розуму, який ставить запитання, розробляє критичні засоби осмислення мови, проте не може вийти за обмеженість суто умоглядної роботи. Філософії бракує «життя», контакту з реальністю.

Одначе, якщо виходити саме з цього, то слід було би визнати, що ті завдання, які ставляться перед наукою до фактологічних знань зведені бути не можуть. Саме цього протиріччя Вернадський і не помічає, повсякчас у своїх розмірковуваннях і висновках прямо ігноруючи власні ж методологічні настанови. Зрештою, він, так само як і багато критиків філософії, не помітив, що сам займається філософствуванням, що і його побудови набувають доктринального характеру. Гордість за причетність до емпіричних досліджень стає внутрішньою підставою вивищити себе з-поміж тих теоретиків, які не полишають кабінетів і мало знаються на фактах. При цьому така зверхність переноситься на «стару» філософію у цілому як зверхність науковця, котрий щиро вірить у безмежні пізнавальні сили «науки» і обмеженість «філософії».

Епістемологічні міркування В. І. Вернадського. Розумінню відмінності між фактологічними («науковими») та доктринальними («філософсько-релігійними») знаннями відповідають у Вернадського його епістемологічні міркування, в яких він послідовно обстоює класичні принципи емпіризму. Основою власної методологічної програми він вважає докорінну відмінність між емпіричними узагальненнями та науковими гіпотезами. Перше нерідко «*…под влиянием рутины и философских построений ... отождествляется с научными гипотезами*»[9], що є шкідливою звичкою, якої слід уникати.

---

[9] *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1991. — С. 19.

І з першого, і з другого виводяться за допомогою дедукції наслідки, перевірка яких здійснюється шляхом вивчення реальних явищ, наприклад, через спостереження. Однак, емпіричне узагальнення спирається на певне коло фактів, за межі яких воно не виходить. Це узагальнення зводиться до вказівки на виявлений порядок, закономірність у цих фактах, яка виконується для всіх них. Отже, в емпіричне узагальнення вписані тільки відомі достеменно факти, а відтак воно не потребує ніякої додаткової перевірки і його достовірність відповідає достовірності фактів з яких воно виведене. В ньому немає нічого зайвого, що прямо не спиралося б на відомий факт. Інакше кажучи, прогностична точність емпіричного узагальнення гранична, однак стосується вона тільки відомих фактів, тобто строго кажучи, нічого нового ми не передбачаємо, а лише впорядковуємо вже відоме, описуючи його стисліше і зрозуміліше — не все коло фактів уповні, а тільки той порядок, який у них виявлений. При цьому не береться до уваги узгодженість отриманого висновку із іншими знаннями про природу. Емпіричне індуктивне узагальнення є самоцінним. І якщо воно вступає у протиріччя з нашими уявленнями, то тим самим воно стає науковим відкриттям.

При цьому враховується вся повнота досліджуваного явища, всі відомі факти, які його стосуються. Емпірична закономірність може дивувати, може не вкладатись в очікуване і спантеличувати, проте не може бути спростована посиланнями на свою незрозумілість. Згодом для її пояснення висуватимуть гіпотези, які змінюватимуть наші уявлення про світ, причому несподіваним чином: «*Очень часто тогда оказывается, что в эмпирическом обобщении мы имели не то, что думали, или в действительности имели много больше, чем думали*»[10].

Сказане для наочності можна проілюструвати простим прикладом застосування такої логіки.

У ряді літер нижче кожна третя літера — А.

бгА вгА мрА

Вочевидь, це точне формулювання наявного факту, одначе з цього факту не можна зробити ніякого висновку щодо будь-яких продовжень цього ряду (інших, не даних фактів).

бгА вгА мрА бгА вгА мрА бгУ вгУ млУ бгУ вгУ млУ — читач сам може тепер виявити наявну закономірність у цьому ряді, частиною якого є попередній.

Якщо уявити, що такий ряд генерується не у відповідності із попередньо задуманим правилом, як це роблю я, а постає як фактично даний ряд, у якому ми шукаємо певну закономірність, то продовження його нам не гарантує, що знайдене узагальнююче правило відтворюватиметься й далі. Ясно також і те, що опис

[10] *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1991. — С. 20.

цього правила може все ускладнюватись і ускладнюватись, хоча можливе й відтворення якоїсь простої закономірності. Та чи є однозначним її опис? У щойно наведеному ряді можна угледіти кілька закономірностей. (Правда тільки одна з них відповідає тому правилу, за яким я будував цей ряд.)

Очевидно, що емпіричне узагальнення саме по собі не відповідає пізнавальному інтересу, якщо тільки він не зводиться до упорядкування відомих фактів як самоцілі. Значущість отриманих емпірично знань прямо залежить зокрема й від того, чи дозволяє виявлена логіка формувати виправдані очікування щодо поповнюваних, нових фактів дійсності, чи виправдовує вона наші сподівання на те, що виявлена закономірність є стійкою, відтворюваною на нових даних. Інакше кажучи, чи підвищує вона правдоподібність суджень про новий досвід за аналогією зі старим, вже відомим.

Гіпотеза чи теоретичні побудови, за Вернадським, завжди виходять за межі фактичної бази, з якої вони були виведені; крім того, в них береться до уваги тільки певна сторона якогось явища, при цьому ігноруються інші.

Думається, що таке трактування не коректне. Вернадський не зважає на відмінність гіпотез різного ступеня попереднього емпіричного обґрунтування, вважаючи, що всі гіпотези є тільки припущеннями, в яких за основу взято тільки якийсь окремий фрагмент емпіричного ряду даних, у якому виявлена певна закономірність і вона ж поширюється за межі цього ряду. Очевидно, що шукаючи таку закономірність у даних досвіду ми неодмінно мусимо висувати якісь початкові робочі припущення й без того, щоб виводити їх за межі даного. Приклад періодичної системи хімічних елементів, що його наводить Вернадський як зразкове емпіричне узагальнення цілком переконливо ілюструє те, що побудувати його можливо було тільки шляхом перевірки численних пробних припущень. Чи вдасться читачеві без таких робочих гіпотез знайти закономірність у ряді літер нижче?

аааабббуммммлллфкккккппхххххххццшшшаааа

Виходячи з цього, емпіричне узагальнення, якщо воно стосується складного комплексу явищ є продуктом перевірки робочих гіпотез і саме стає основою подальшого висунення інших гіпотез, у яких припускається перенесення виявленої закономірності на інші факти. По суті, емпіричне дослідження і зводиться до встановлення точності емпіричних узагальнень на наявних фактах з оцінкою стійкості її відтворення при поповненні цих фактів. Стратегія на пошук невідповідностей, кожна з яких є достовірною підставою відхилення гіпотетичної закономірності як універсальної просто відображає ту обставину, що чергове підтвердження припущення має меншу інформативну значущість, аніж його спростування. Ця стратегія «фальсифікаціонізму» аж ніяк не є винаходом філософів науки. Живі істоти ін-

тенсивніше реагують саме на незвичне, неочікуване, фіксуючи на ньому увагу, переходячи в режим вищого збудження, знижуючи поріг чутливості, мобілізуючись, будучи так би мовити природними фальсифікаціоністами.

Вічність життя та поняття біосфери. Важливо також і те, що Вернадський, щойно сформулювавши свої методологічні принципи, в наступному ж абзаці їх порушує, як тільки переходить до аргументації змісту своїх тез, що стосуються відмінності живого і неживого.

Прослідкуємо детальніше. Ось шість положень, які він покладає як найдостовірніші, вихідні для подальших висновків емпіричні узагальнення.

«*1) Никогда в течение всех геологических периодов не было и нет никаких следов абиогенеза (т.е. непосредственного создания живого организма из мертвой, косной материи).*

2) Никогда в течение всего геологического времени не наблюдались азойные (т.е. лишенные жизни) геологические эпохи.

3) Отсюда следует, что, во-первых, современное живое вещество генетически связано с живым веществом всех прошлых геологических эпох и что, во-вторых, в течение всего этого времени условия земной среды были доступны для его существования, т.е. непрерывно были близки к современным.

4) В течение всего этого геологического времени не было резкого изменения в какую-нибудь сторону в химическом влиянии живого вещества на окружающую среду; все время на земной поверхности шли процессы выветривания, т.е. в общем наблюдался тот же средний химический состав живого вещества и земной коры, который мы и ныне наблюдаем.

5) Из неизменности процессов выветривания вытекает и неизменность количества атомов, захваченных жизнью, т.е. не было больших изменений в количестве живого вещества.

6) В чем бы явления жизни не состояли, энергия выделяемая организмами, есть в главной своей части, а может и целиком — лучистая энергия Солнца. Через посредство организмов она регулирует химические проявления земной коры»[11].

Вочевидь, що твердження з квантором загальності «ніколи» не може бути емпіричним узагальненням фактів, тим більше щодо сучасних даних, висновки з яких переносяться у невизначене минуле чи майбутнє. Логічно правильним і гранично можливим індуктивним висновком щодо даних геології може бути тільки твердження, що в усіх наявних зразках гірських порід etc, котрі репрезентують найповніше розмаїття відомих їх типів у жодному з них не виявлено таких, де б не спостерігалися сліди життєдіяльності. Причому щоб стверджувати, що це сліди саме життєдіяльності, слід надати докази, які зводять-

[11] *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление [Текст] / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1991. — С. 20–21.

ся або до відомого зразка продукції нинішнього життя чи показати, що жоден із відомих геохімічних процесів не породжує таку продукцію, але при цьому її характер допускає якісь правдоподібні гіпотетичні біохімічні перетворення, у результаті яких така продукція можлива. Наприклад, ми могли б припустити, що в минулому відбувались такі геологічні процеси, аналога яких нині немає, одначе їх можна змоделювати на основі відомих процесів перебігу фізико-хімічних процесів і показати, що якийсь із продуктів маловірогідно отримати в них прямо, хоча допустиме припущення про архаїчний тип біохімічних перетворень, у результаті якого такий продукт міг би бути отриманий.

Так само, якщо б ми могли показати, хоча б на рівні моделі, спосіб утворення з неорганічних речовин живого організму, це було б прямим доказом такої можливості. Тим самим ми б обґрунтували припущення, що такий процес міг би мати місце в минулому, але не відбувається нині чи в осяжній ретроспективі, бо для цього зараз відсутні належні умови.

Саме ж припущення про такий синтез робиться не на основі емпіричного узагальнення, а на тій підставі, що одні відомості про минуле Землі вступають у протиріччя з тим, що нам відомо про умови життя та єдність існуючих нині організмів. Відтак саме пошук способу такого синтезу є виправданою стратегією досліджень, хоча як такий він є лише гіпотетичним припущенням, яке не руйнує наявної системи фактів. Значить, перші дві тези Вернадського слід відкинути як такі, що не є емпіричними узагальненнями, але й водночас такими, що руйнують інші емпіричні узагальнення, наприклад ті, на яких будуються геофізичні та космологічні теорії. І хоча можливість абіогенезу не є доведеною, одначе констатація цієї неможливості як догмату контрпродуктивна для наукового пошуку.

Третій пункт також є помилковим, оскільки з факту неможливості абіогенезу (навіть якщо прийняти його як істинне твердження) дійсно випливає, що нинішні живі істоти є нащадками тих, що жили раніше, однак не слідує, що умови в минулому були аналогічні сучасним. Хіба б не могли ми припустити, що предкові форми жили в інших умовах? Саме це слідує з концепції вічності життя, водночас приймаючи дані щодо планетогенезу etc. Якщо для минулого реконструюються умови явно не відповідні тим, у яких нинішні організми можуть жити, — між іншим факт існування таких умов лежить в основі доказів відсутності абіогенезу тепер, бо доводять це саме тим, що спочатку створюють умови, в яких все живе вмирає, а потім показують, що в ізольованому середовищі з тих само речовин самочинно живе не зароджується, — то з цього слідує що, оскільки життя вічне, то були його форми, пристосовані до зовсім інших умов. Отже, ми мусимо визнати, що або при вічності життя воно настільки пластичне, що існувало й у тих

умовах, в яких сьогодні вижити ніхто не може, або ж те, що колись життя зароджувалось. Друге виглядає правдоподібнішим, бо для першого не зрозуміло, чому нинішні живі організми втратили здатність виживати в ширшому діапазоні умов. Принаймні цей момент слід прояснити, і відтак паралельно стратегії пошуку умов самозародження життя виправдана стратегія пошуку таких форм організмів, яки живуть у умовах різко відмінних від нинішніх земних.

Четвертий пункт міг би бути проілюстрований емпірично відносною однорідністю осадових порід, тож фактичну його істинність залишимо на розсуд фахівців. Одначе п'яте не випливає з четвертого: при однаковому хімічному складі живої речовини і якісно однорідного в часі перебігу біогеохімічних процесів ще не слідує, що кількісно маси речовин були також тотожні. Зрештою, саме емпіричний досвід показує істотну різницю в біопродуктивності екваторіальних лісів і арктичних пустель. Якщо емпіричне узагальнення не виконується на поточних достеменних даних, то як воно може бути правильнішим для даних гіпотетичних і опосередкованих? Вірогіднішою є якраз протилежна теза, що в історії Землі у зв'язку із тектонічними процесами і коливаннями клімату, в тому числі через відомі космічні причини — варіабельність нахилу осі геоїда та траекторії руху довкола Сонця загальна продуктивність живого і кількість біомаси коливалась. Визначення меж цих коливань — то вже інше питання. Можна було б припустити, не аналізуючи відповідні дані в спеціальній літературі, що ці коливання відносно незначні й відносно середнього різняться на перші десятки процентів чи й менше, а не в рази і Вернадський правий змістовно. Однак цей висновок був би дійсним емпіричним узагальненням, а не припущенням на основі недоведеного факту як у самого Вернадського.

І тільки шосте твердження вкладається у методологічний принцип, покладений мислителем. Дійсно, хоча гіпотетично ми могли б думати, що життя могло б використовувати найрізноманітніші форми енергії, наразі основна її форма — це енергія променів Сонця. Проте й тут цей висновок, — як це і випливає з логіки емпіричних узагальнень — не слід поширювати за межі фактичної даності. Факти якраз і свідчать про наявність інших форм життя, в яких використовується енергія хімічних зв'язків косної речовини, що опосередковано схиляє якраз-таки до концепції абіогенезу в минулому.

Концепт природного тіла в логіці науки. Одна з логіко-філософських ідей Вернадського майже не знайшла відгуку у коментаторів, проте заслуговує на посилену увагу. Виказуючи невдоволення станом традиційної формальної логіки як апарату природознавства, він пропонує концепцію *природного тіла*, яка мусить бути покладена в основу логіки науки.

Тут варто прискіпливіше розглянути власне проблематику поняття як форми мислення. Традиційно поняттям називали думку, яка виказує зміст певної назви і їй відповідає: якогось типу предметів (сутностей) чи якоїсь ознаки (атрибутів). Перші, конкретні, поняття вказують на індивіда, тобто суще, в якому з'єднані, зчеплені його риси-властивості. Набір таких рис-атрибутів, істотних ознак предмета дає його визначення — описує певний клас предметів через критерії належності до цього класу. Тим самим предмети, які називає термін, що позначає певне поняття утворюють деяку множину. Власне ж атрибути мисляться в абстрактних поняттях.

Таким чином, у визначенні конкретного поняття зв'язуються поняття абстрактні, однак власне суще як таке виходить за межі визначення. Взяте без такого сущого поняття не вказує на жодне природне тіло. Визначення трикутника, лінії, точки зв'язують, наприклад, лише певні ознаки, взяті у їх граничному вираженні. Щодо природного тіла такі ознаки, як-от плоский, прямий тощо є лише умовностями. В природних тілах лінії тільки наближено прямі, предмет трикутної форми не є в буквальному розумінні трикутником тощо. І коли геометр малює крейдою «трикутник», то це тільки знак, який позначає думку про трикутник, — те поняття-визначення, яке він має на увазі. Водночас у сущому — в окремій людині, бджолі чи первоцвіті — ознаки не зводяться до типової норми вичерпно. Інакше кажучи, окрема людина — це щось більше, аніж людина взагалі, а «люди» як клас охоплює не тотожні всеохопно предмети.

Хоча й тут Вернадський у властивій йому манері вбачає відмінність між «філософом» (який оперує умоглядно поняттям) і «вченим», який вживаючи те саме слово раз у раз повертається до досліджуваного ним предмета — природного тіла, проте у відмінностях трактування терміна приховане питання, корені якого сягають ще середньовічної дискусії про універсалії.

Вернадський точно фіксує нетотожність поняття і змісту загального імені — питання, яке й сьогодні в логіці погано розроблене. Поняття, як форма мислення, зв'язує воєдино ознаки, байдуже які. Інакше кажучи, поняття задає формально клас речей, позначаючи не предмети, а набір ознак і логічні зв'язки між ними. Поняття може як відповідати якійсь сукупності природних тіл як індикатор, котрий дозволяє впізнати їх серед інших, так і не відповідати жодному з них. Причому ознаками в понятті може бути як константа (змістовний атрибут), так і змінна (якась ознака, байдуже яка, з певного переліку допустимих). Таким чином, вислови (1) «неодружені планети березового гаю», (2) «плоскі замкнуті фігури, утворені трьома відрізками прямої», (3) «такі ппавіа, які або цкйцуц, або цйц, але не щзх», (4) «помідори з червоними видовженими плодами» — все це поняття, що мають свій зміст, хоча його характер істотно різниться. У першому випадку виникає від-

чуття абсурду, сходження ознак, які абстраговані з віддалених предметних контекстів. Хоча в представленому зразку вислів видається незв'язною балачкою і повною нісенітницею, одначе в інших варіантах такі поєднання можуть набувати поетичного відтінку звучання, як-от «безсоромна зоря», «уквітчане небо», «мозолиста роса» тощо. Вислів «рожевий кентавр» так само зв'язує віддалені в реальному досвіді ознаки, однак предметний контекст їх вже дещо ближчий, настільки, що екземпляр такого класу може вже бути унаочнений художніми засобами. Другий вислів є відомим визначенням трикутника, хоча воно так само не вказує на жодне природне тіло. Третій вислів у читача може викликати збентеження через незвичний спосіб позначати змінну, але якщо його замінити на «такі X, які або H, або K, а не M», зміст його легко проясниться. Відмінність від складних суджень таких висловів у тому, що логічні зв'язки виражають не відношення між судженнями, а відношення між ознаками. Поняття, де всі ознаки — змінні, практично не використовуються, однак варіант «дайте мені щось, щоб воно було не дуже дороге, можливо зі шкіри чи із шовку» поєднує ознаки настільки широкі за змістом, що наближено така конструкція прямує до граничної, вираженої через формальні змінні.

Нарешті, четвертий варіант прямо вказує на певні природні тіла, які іменуються «помідор», «плід» тощо. Часто власне зміст загального імені, як-от слова «помідор» трактують саме як поняття (загальні й істотні ознаки того, що ми звемо помідором), одначе помідором ми називаємо саме предмет, який відповідає нашому уявленню, на основі якого він і упізнається як відомий. Переконатись у відмінності поняття і уявлення кожен може дуже легко, якщо візьме в руки визначник рослин і спробує по ньому встановити вид якогось бур'яну: без навички на основі розвинутих уявлень це не вдасться нікому.

Відтак природне тіло як об'єкт дослідження іменується на основі сформованого уявлення, яке модифікується в процесі взаємодії з цим тілом. Водночас відносно цього тіла можуть бути породжені поняття, у яких цей зв'язок із багатогранністю і розмаїттям дійсності обривається. Аналітична розробка кожного з таких понять може породжувати як надумані проблеми, так і несподівані гіпотези, перевірка яких може збагатити досвід.

Те, що існує як окремий реальний об'єкт, — суще, або природне тіло в понятті може бути відображене як сутність (сукупність визначальних ознак) тільки відносно множини подібних об'єктів, як спільне в них. Але не всяке поняття виражає сутність реальних об'єктів (природних тіл), а природному тілу відповідає не одна сутність. Через виявлення нових і нових сутностей природних тіл дослідник наближається до все повнішого охоплення в поняттях об'єкта власного дослідження,

проте об'єкт як суще ніколи не може бути вичерпане в сутностях. Екзистенція не зводима до есенції, одиничне ніколи вичерпно не відтворюється в загальному під яке його можна підвести, індивідуальні відмінності — істотна властивість всякого типу об'єктів.

Відтак представлена логіка природного тіла в окресленому розумінні протилежна тій логічній традиції, яка тягнеться від Аристотеля. Якщо в Страгірита сутність визначає екземпляр певного типу предметів і має реальний характер (правда в самих речах, в індивіді), то тут, у задумці Вернадського, сутність, охоплена поняттям, характеризує обмеженість умоспоглядання властивостей і зв'язків природних тіл. Вказати на те, що є істотною ознакою, а що акциденцією, неможливо a priori, та й таке розмежування залишатиметься завше умовним. Коло осяжних сутностей характеризує розум дослідника, який у своїй обмеженості не може тільки із себе самого пізнати світ природних тіл. У цій позиції іще раз стає зрозуміле тлумачення відмінності філософії (яка за Вернадським обмежена умоспогляданням, на яке накладаються суб'єктивні ціннісні установки мислителя), та науки, яка перебуває в постійній гонитві за емпіричними закономірностями, розширюючи і змінюючи їх зміст із набуттям нового досвіду.

Перехід біосфери в ноосферу. Із доробку В. І. Вернадського нині чи не найвагомішим вважається *вчення про ноосферу*, — це його версія трактування еволюції людства як направленого процесу, підпорядкованого закономірності, яку можна виявити на історичному матеріалі. Дуже коротко зміст цього вчення вкладається у твердження, що весь хід розвитку Землі йде до того, що наука стає геологічною рушійною силою, яка формує лик планети. Водночас Вернадський вбачає у цьому підставу для історичного оптимізму і сенс активної життєвої позиції вченого.

За Вернадським, людство є частиною живої речовини. Жива речовина — всі живі істоти, — нерозривно пов'язана зі своїм природним оточенням, включена в потік речовин, структурою якого (потоку) і є організм. Це постійне перетворення речовин, у ході якого вільна енергія хімічних зв'язків використовується для роботи живого, зумовлює і його косну продукцію: осадові породи, мінерали, гази, які мають біогенне походження. Весь цей комплекс, арену активності життя Вернадський називає біосферою і наголошує, що неорганічні речовини земної кори є продуктом сукупної життєдіяльності речовини живої.

Вернадський виходить із припущення, яке він, проте, вважає достеменним фактом (див. вище), що, по-перше, життя є вічним, і, по-друге, маса живого з часом якщо й коливається, то в невеликих межах: продуктивність живої речовини він приймає за константу. Однак на цьому тлі в організації форм

живого виявляється тенденція до посилення впливу розуму, яку Вернадський пов'язує з описаною Д. Дорном закономірністю цефалізації — чим ближче до нашого часу, тим більше серед решток живого знаходимо форм із складніше організованою нервовою системою.

Торжеством цієї тенденції і є наукова думка як планетарний процес, що визначає лик Землі. Біосфера стає ноосферою; жива речовина перетворюється в речовину, керовану розумом.

Переломним моментом в історії Землі Вернадський вважає появу людини як носія розуму, услід за іншими трактуючи цю віху як нову, психозойську (за Ч. Шухертом) чи антропогенну (за А. П. Павловим) еру. Земні породи, потоки речовин у цій оболонці все більше і більше є продуктом організованої суспільної активності людей, в основі якої лежить наукова думка, яка її скеровує. Ось і все ядро вчення про ноосферу. Звернімося й до деяких деталей.

По-перше, зміст поняття ноосфери в працях Вернадського виключає будь-які містичні його трактування. Ноосфера — це радше фаза розвитку культури, в розумінні Вернадського напевне завершальна. Створюваний людьми штучний світ, «друга природа» є перетвореною речовиною у подвійному розумінні. (1) Це матеріальний продукт консолідованої колективної активності суспільства, величина якого сягає геологічних масштабів — змінений рельєф місцевості (канали, дамби etc), штучні об'єкти (будинки, машини etc), сліди життєдіяльності в широкому розумінні включаючи зміни газового складу атмосфери, стоки, звалища, загалом переміщення речовин у механічному і в хімічному смислі, утворення нових сполук, що стають матеріалами для предметів, котрі інакше, як унаслідок організованої активності людей виникати не можуть. (2) Водночас, це і власне нова форма активності живої речовини — людей, котрі діють у певний спосіб, причому їхні дії скеровані розумом. У них увібрані накопичені сотнями поколінь відомості про світ, про об'єктивні залежності між процесами і речами, на основі яких виробляються цілеспрямовані програми дій, у яких наперед заданий образ-ціль, замисел. Саме в цьому розумінні наука для Вернадського не стільки ментальна система переконань суб'єкта, його вірувань, сподівань, скільки безпосередня життєва сила укорінена в суспільних діях. З розвитком науки вона звільняється від філософсько-релігійних нашарувань, суто суб'єктивних конструкцій, у яких зв'язок із реальністю ще не достатній, затьмарений фантастичними уявленнями, які не узгоджуються із дійсністю, проте мають привабливість і переконливість бажаної для особи віри. Відтак наукова думка стає домінантою суспільної свідомості, підпорядковуючи собі й суб'єктивні установки особи. Така особа не довіряє всьому тому, що не має надійного емпіричного підтвердження і тільки з ним звіряє свою суб'єктивну картину світу.

У понятті ноосфери діяльність розуму радше береться тільки з одного боку: це суто інструментальна раціональність, у якій, проте, Вернадський слушно підмітив масштаб впливу. Через чверть століття ця тема — масштабів перетворень людиною життєвого середовища — стане домінуючою. Однак у Вернадського екологічне мислення представлене поки що тільки в біогеохімічній площині.

Термінальні ж цінності ним не обговорюються в цьому зв'язку, позаяк лежать вони більше в царині тих-таки філософсько-релігійних установок, від яких Вернадський як мислитель дистанціюється.

Усе ж таки у руслі його розмірковувань про ноосферу можна віднайти певну установку щодо смислу історичного процесу. В дусі своєї епохи він мислить передусім категоріями технократичної експансії, розширення сфери впливу людини. Для нього це експансія живого, живої речовини. Будучи оптимістом щодо стійкості життя і вважаючи його практично незнищуваним, для нього біомаса постає як щось хороше саме по собі. Відтак її кількісне зростання асоціюється із прогресом. Розум людини відкриває нові перспективи — синтезу необхідних елементів живлення із косної речовини, шлях до автотрофності людства[12], унезалежнення живлення людей від інших живих істот. Якщо первинна біомаса створюється саме за рахунок енергії Сонця (головно) і косних хімічних сполук, то люди, як і решта тварин, залежні від неї, оскільки самі не спроможні до такого синтезу. Розум, як мріє Вернадський, відкриє людям новий шлях живлення.

І людина покликана зірвати куш у грі, в якій життя перемагає хімічно…

Derkach Vadym, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

Philosophical Legacy of Volodymyr Vernadsky

Philosophical legacy of Vladimir Vernadsky — a prominent Russian and Soviet biogeochemists with Ukrainian origin — continues to attract attention so far. The main attention of this article is paid to the teachings of the historical development of the biosphere and its natural transition into the noosphere. However, the content of this teaching is largely a distortion; sometimes it even gives the semi-mystical connotations that are not near the thinker. The article criticizes the most important components of the philosophical views of Vernadsky. In particular, the author shows a mixture of a pragmatic approach, which V. Vernadky followed in his understanding of the philosophy and the opposition to the essentially positivist views on the methodology of science. His ideas about the originality of philosophy are filled as a form of personal interpretation of the outlook and challenges that are most concerned about man, and are colored by his subjective attitudes. Philosophy in understanding of V.Vernadsky is a speculative activity which aims to develop a logically explabation. In contrast, the scientific

[12]Див.: *Вернадский В. И.* Автотрофность человечества [Текст] // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 368 с.

knowledge is universal and goes beyond the limitations of individual consciousness, being a product of collective intelligence, facing the elements of life. In essence, science is conceived as a factual knowledge in the form of systematic empirical generalizations. At the same time the study shows the limitations and inconsistencies of this approach, including the own research of the thinker. In particular it is shown that his findings on the eternity of life, inability of transition from inorganic to organic matter are contrary to his own methodological premises.

Special attention is paid to the important question of the logic of science and the concept of natural body created by V.Vernadsky. Natural body, as he reasonably believes cannot be expressed as a full concept, as the meaning of the names pointing to the natural body is not conceptual. One and the same natural body can be expressed by a plurality of concepts; they are not being exhaustively defined. In his theory of the noosphere, V.Vernadsky develops the idea of controllability of the society based primarily on scientific knowledge and on a scale of human impact on the Earth, in which it becomes the leading geological force. It is noteworthy that V.Vernadsky is an undisputed technocratic optimist. In his understanding of life, the expansion of the noosphere is manifested to the fullest involvement of inert matter in the organic movement. Thus, in the classical division of natural and cultural Vernadsky sees the primacy of culture, reason as a force that increases the degree of organization of natural bodies.

Key words: noosphere, science, philosophy, natural body.

References

1. Vernadskij V. I. *Avtotrofnost' chelovechestva* [autotrophy of mankind] *Russkij kosmizm*: Antologija filosofskoj mysli / Sost. S.G. Semenova, A.G. Gacheva. (Russian Cosmism: An Anthology of philosophical thought / Comp. S.G. Semenov, A.G. Gachev) — Moscow, Pedagogika-Press, 1993. — 368 p. [In Russian]

2. Vernadskij V. I. *Biosfera i noosfera* [The biosphere and noosphere] — Moscow, Nauka, 1989. —261 p. [In Russian]

3. Vernadskij V. I. *Nauchnaja mysl' kak planetarnoe javlenie* [Scientific thought as a planetary phenomenon] — Moscow, Nauka, 1991. —271 p. [In Russian]

4. Vernadskij V. I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical thoughts of naturalist] — Moscow, Nauka, 1988. — 520 p. [In Russian]

Стаття надійшла до редакції 18.05.14

УДК 111.852:504

Любов Ляшко,
аспірант кафедри етики, естетики і культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

МОДЕЛЬ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕСТЕТИКИ В ТЕОРЕТИЧНІЙ РОЗРОБЦІ Ю. СЕПАНМАА

Ляшко Любовь. **Модель экологической эстетики в теоретической разработке Ю. Сепанмаа**

В современном философском дискурсе главное место занимает анализ экологической эстетики, исследующей глобальную проблему сосуществования человека и природы. В статье рассматривается концепция экологической эстетики финского философа Ю. Сепанмаа как одна из самых плодотворных разработок, раскрывается ее предметное поле и основная проблематика.

Ключевые слова: искусство, окружающая середа, экологическая эстетика, эстетический объект, эстетическая оценка, эстетическая ценность.

Постановка проблеми. Актуальність дослідження екологічної естетики пов'язана із серйозністю екологічної ситуації у Світі, з одного боку, а також із популярністю так званого «гуманітарно-екологічного» дискурсу в науковій спільноті, з іншого боку. Екологічна естетика постає як галузь естетичної науки, що аналізує форми, символічний сенс і цінності навколишнього середовища як естетичного об'єкта. Необхідно зазначити можливість практичного застосування теоретичних розробок: у межах українського загальноосвітнього навчального простору впроваджується курс «Екологічна естетика» під авторством В. Борейка, що має на меті прищепити учням навички еколого-естетичного ставлення до природи.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Важливими є наукові здобутки таких дослідників США, Канади та Фінляндії, як М. Бадд, А. Берлеант, Е. Брейді, І. Гаскель, С. Годловітч, А. Карлсон, С. Кемаль, Н. Керролл, Ш. Лінтотт, Г. Парсонс, Д. Портеус, Ю. Сепанмаа, Ю. Сайто, М. Уоліс, Дж. Фішер, Ч. Фостер, Ю. Харгроув, Р. Хепберн. Провідну роль у становленні і розвитку екологічної естетики відіграв фінський філософ Ю. Сепанмаа, який розробив фундаментальну концепцію екологічної естетики. У Російській Федерації дану проблему розглядають К. Долгов, Т. Любімова, Н. Маньковська, І. Смольянінов, П. Тищенко. Серед українських дослідників екологічної естетики варто відзначити директора Київського еколого-культурного центру В. Борейка.

Мета статті: визначення основних філософсько-естетичних засад концепції екологічної естетики Ю. Сепанмаа.

Завдання.

1. Розглянути екологічну естетику як галузь дослідження в рамках естетичної теорії.

© Л. Ляшко, 2015

2. Охарактеризувати специфіку концепції екологічної естетики, розроблену Ю. Сепанмаа.

3. Встановити предметне поле і методологію екологічної естетики.

Виклад основних результатів наукового дослідження. Фінський філософ Юріо Сепанмаа — один з засновників нової галузі естетичних наук — «екологічна естетика», викладач університету м. Гельсінкі, член редколегії журналу «Екологічна етика», організатор міжнародних конгресів, присвячених екологічній естетиці. Дослідник розробив інституціональний підхід до екологічної естетики, водночас його можна вважати представником «когнітивізму» щодо питання естетичної оцінки навколишнього середовища. Його праця «Краса навколишнього середовища: основна модель для екологічної естетики» (1993 р.) є однією з найґрунтовніших і найцілісніших наукових розробок, адже в ній автор здійснює систематичний огляд сфери екологічної естетики як галузі естетичної науки.

Переходячи до розгляду концепції Ю. Сепанмаа, варто зауважити, що дослідник визначає екологічну естетику, як «естетику реально існуючого світу» («the aesthetics of the real world»). Якщо дослівно перекладати англомовний термін «environmental aesthetics», то дана галузь буде називатись — «естетика довкілля» або «естетика навколишнього середовища». У цьому сенсі поняття «навколишнє середовище» позначає всі зовнішні простори світу відносно суб'єкта спостереження: «природне навколишнє середовище» («the natural environment»), «культурне навколишнє середовище» («the cultural environment») і «сконструйоване навколишнє середовище» («the constructed environment»). На противагу «естетиці реально існуючого світу» виступає «естетика уявного світу мистецтв» («the aesthetics of the imaginary world of the arts»)[1]. Звичайно, кордон між цими світами не є чітким і фіксованим. Будівлі, сади, скульптури тощо є частиною нашого довкілля, як і творами мистецтва. Естетичне розрізнення між мистецтвом і навколишнім середовищем, як зазначає російська дослідниця Н. Маньковська, має суто онтологічний характер. «І якщо мистецтво — центральна естетична парадигма, то навколишнє середовище формує другу основну незалежну естетичну парадигму..., незважаючи на всі відмінності, вони належать до одного класу естетичних об'єктів»[2].

В екологічній естетиці Ю. Сепанмаа виділяє два напрями:

1) дослідження у сфері естетичної якості навколишнього середовища, що належить до філософії прекрасного, яке ґрунтується на безпосередньому спогляданні людиною навколиш-

---

[1] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 17.

[2] *Маньковская Н. Б.* Эстетика постмодернизма. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 245.

нього середовища та аналізі чужих реакцій у рамках власної системи смаку і здібностей;

2) встановлення причин судження смаку щодо естетичної якості навколишнього середовища.

Відповідно до цього Ю. Сепанмаа виділяє такі типи аналізу екологічної естетики, як концептуальний і філософський: концентрація на онтології та термінології; а також емпіричний: огляд процесу свого сприйняття навколишнього середовища або сприйняття його іншими людьми[3]. У цілому проблематика екологічної естетики стосується розкриття: поняття «естетичного об'єкта» і питання його критичної оцінки. Фінський філософ розділяє трактування цих проблем на дві частини: онтологію і метакритику. Мистецтво є точкою відліку для аналізу навколишнього середовища у першій частині, в той час як мистецтвознавство — для екологічної критики у другій частині. «Об'єкт завжди передбачає дискурс про об'єкт. Під дискурсом у широкому сенсі, — як зазначає Ю. Сепанмаа, — я маю на увазі всі зауваження, що стосуються об'єкта, зазначені в описі, інтерпретації або оцінці»[4].

Насамперед розглянемо першу групу питань, що стосуються онтологічного рівня екологічної естетики: навколишнє середовище постає як естетичний об'єкт. Дослідник характеризує концепт «естетичний об'єкт» як такий, що має кілька смислів: естетичним може вважатися як об'єкт, що володіє естетичними якостями, так і будь-який об'єкт, що є предметом естетичних досліджень. Можна виділити слабке і сильне значення цього терміна: у слабкому сенсі — естетичний об'єкт визначається суто манерою оцінки (естетичною), а в сильному — як додаток потрібен ще певний вид корисності. Цим навколишнє середовище, як естетичний об'єкт, відрізняється від твору мистецтва (який у класичній естетиці розглядався як естетичний об'єкт). Оскільки твір мистецтва ясно регулюється інституціями, то він не повинен бути естетично корисним, щоб відноситись до мистецтва; але, щоб бути цінним твором мистецтва, він обов'язково повинен бути корисним. Якщо об'єкти змінені або створені людиною, їхня естетична користь має братись до уваги ще на етапі їх створення, адже ці об'єкти повинні бути створені як такі. Ю. Сепанмаа пропонує класифікацію естетичних об'єктів: два типи (природні і штучні) і три види:

1) твори мистецтва (базовий вид);

2) природне і штучне навколишнє середовище;

3) мистецтво навколишнього середовища (як поєднання першого і другого)[5].

---

[3] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 22.

[4] Там само. — P. 26.

[5] Там само. — P. 31.

Не існує критеріїв і рамок для виділення специфічного класу — «об'єкти екологічної естетики», оскільки для них немає меж ані у просторі, ані у часі. Становлення навколишнього середовища як естетичного об'єкта, зазвичай базується на виборі суб'єктом, що і як досліджувати, саме він обмежує об'єкт у просторі і часі.

Які способи розгляду об'єктів довкілля можна виділити? У цьому питанні Ю. Сепанмаа іде за канадським філософом А. Карлсоном і розрізняє три види: «об'єктний» (object model), «ландшафтний» (view or landscape model) і «довкільний» (environmental model)[6]. В «об'єктній» моделі об'єкт сприймається як відмежований від навколишнього середовища, у якому перебуває, як унікальний, тобто такий, що не залишає нікого байдужим. Він може бути і прекрасним, і потворним, і гротескним. До таких об'єктів належать рідкісні тварини, рослини, мінерали. Суб'єкт вирішує, що буде центром його спостереження. «Ландшафтний» тип сприйняття особливо характерний для фотографії, де суб'єктивний погляд на природу, як на твір мистецтва, підкреслюється рамкою, ракурсом, відбором матеріалу. Вивчення художніх листівок, путівників дозволяє виділити ті загальновизнані об'єкти, які можуть бути свого роду еталонами сприйняття природи. Проте за використання цієї моделі сприйняття виникає небезпека, що людство буде цікавитися тільки визначними об'єктами довкілля (Швейцарські Альпи, гора Фудзі, ущелина Янцзи, Великий Каньйон, Чорнобиль), які обрані як такі суб'єктивно певними людьми. У «довкільному» виді (модель «навколишнього середовища») сприйняття відбувається за допомогою всіх відчуттів. Людина проживає і рухається в навколишньому середовищі, перебуває у безпосередньому контакті з ним. Природа постає рядом подій, чий розвиток повторюють моделі людського існування (метафоричне сприйняття зміни пір року, цвітіння і в'янення, сходу і заходу). Такий спосіб сприйняття характерний для садово-паркового мистецтва, де в результаті планування, заданості параметрів справжня природа тяжіє до штучного твору культури. Людина сприймає відповідно до усіх трьох моделей, тобто синтезує їх. Усі три способи сприйняття природи — «об'єктний», «ландшафтний» і «довкільний» — відрізняються незацікавленістю, безкорисливістю, концептуальним дистанціюванням від свого об'єкта, що зближує естетичне відношення до природи з мистецтвом[7].

Термін «навколишнє середовище» («довкілля»), який є серцевиною екологічної естетики, багатозначний. Більшість значень навколишнього середовища зберігають до певної міри

---

[6] *Carlson A.* Appreciation and the Natural Environment // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. — Vol. XXXVII. — No.3 (Spring 1979). — P. 267—275.

[7] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 44—48.

припущення про об'єкт і його оточення, які є дискретними об'єктами, що можуть бути виявленими і визначеними окремо один від одного. Таке дуалістичне судження було поставлено під сумнів у науці і філософії у XX столітті. Зазначена подія, як відмічає американський філософ А. Берлеант, сприяла спробі зрозуміти довкілля таким чином, щоб урахувати ідеї інтеграції і безперервності. Це й лягло в основу екологічної естетики, яка розуміє навколишнє середовище невіддільно від людства[8]. Ю. Сепанмаа під словом «довкілля» розуміє те, що нас оточує (у центрі чого ми є суб'єктами спостереження), що ми сприймаємо всіма нашими відчуттями, у сфері чого ми рухаємося й існуємо. Природа ділиться на кілька типів залежно від різних підґрунть: живу і неживу, або, можливо, розглядаючи на основі людської діяльності, на первісну і змінену, в якій крайнощами є недоторкана дика природа і велике сучасне місто, тобто штучне навколишнє середовище[9]. Варто зазначити, що шотландець Р. Хепберн концептом «природа» позначає всі ті об'єкти, що незроблені людиною[10]. М. Рейдер і Б. Джессап подібно визначають природу: сукупність тих об'єктів, які не були зроблені людиною — каміння, хмари, тварини, люди[11]. Е. Форджа намагається продемонструвати, що ця концепція розширюється, щоб включити все, що є зовнішнім відносно людини, яка спостерігає — залізничні мости, люди, що живуть у містах, тротуари, будівлі, вуличні ліхтарі тощо[12].

Розглянемо другу групу питань, що відносяться до метакритики: як навколишнє середовище відображене в дескриптивних, інтерпретативних і оціночних судженнях? Завданням екологічної естетики, з погляду метакритики, є не винесення вердикту — «це прекрасне, а це потворне», а, швидше, — «збір відомостей про судження смаку, які винесені щодо об'єкта сприйняття, і логіка цих суджень на практиці»[13]. Метакритичний аналіз ґрунтується на дескриптивному матеріалі, тобто екологічна естетика здійснює теоретичний контроль опису, інтерпретації та оцінки довкілля і створює рамки поля дослідження. Опис — це вибір об'єкта спостереження і його вербальна чи візуальна презентація. Описи репрезентують для розгляду конкретні об'єкти уже як осмислені, розглянуті та

---

[8] *Berleant A.* Environmental Aesthetics // The Encyclopedia of Aesthetics (ed. M. Kelly). — USA: Oxford University Press, 1998. — 2224 p.

[9] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 16.

[10] *Hepburn R. W.* Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty // British Analytical Philosophy / Edited by B. Williams and A. Montefiore / London: Routledge and Kegan Paul, 1966. — P. 285.

[11] *Rader M., Jessup B.* Art and Human Values /Foreword by Virgil C. Aldrich/ Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1976. — P. 147.

[12] *Forge A.* Art/Nature // Philosophy and the Arts. Royal Institute of Philosophy Lectures. — Vol. 6. — London: Macmillan, 1973. — P. 234.

[13] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 22.

проаналізовані, проте вони, звичайно, не заміняють справжній досвід. Парадокс полягає в тому, що кількість описів зростає кожен день, хоча обсяг ділянок незайманої природи, навпаки, скорочується. Можна уявити майбутнє, коли описані об'єкти уже зникнуть або вимруть, але буде існувати їхній опис. Отже, «опис забезпечує темпоральний вимір»[14]. Оскільки об'єкт постійно змінюється, розвивається і навіть вмирає з плином часу, опис робить його статичним і, в певному сенсі — безсмертним. Описи, як відзначає філософ, є загальною моделлю для сприйняття природи людьми, тобто виступають концептуальним зразком для окремих процесів сприйняття, на які будуть орієнтуватись. Певні точки огляду перетворюють туристичні види в культурні кліше, крізь призму яких відбувається відбір, комбінування, спрощення, вилучення, додавання, зсуви сприйняття. Разом з тим набирає сили тенденція звільнення від цих кліше, чому слугують ірреальні, гіпертрофовані зображення природи, що нагадують сновидіння, фантазії чи галюцинації. Казкові, абстрактні картини дозволяють по-новому побачити небо, хмари. Вони відображають бажання людини не просто спостерігати, а й змінювати світ довкола себе відповідно до оновленого естетичного ідеалу, що відповідає суспільним естетичним потребам. Опис і сприйняття навколишнього середовища — позитивна творча діяльність. Створення моделей опису та сприйняття пов'язане із спостереженням, пізнанням, художньою майстерністю.

Інтерпретація — це своєрідний міст між описом і оцінкою, коли вже відомо, що оцінювати, але невідомо як. Її мета: тлумачення і пояснення описаних об'єктів навколишнього середовища, співвідношення із загальнокультурним інформаційним контекстом. «Інтерпретація не відбувається у вакуумі, а має дві системи відліку: знання й асоціації»[15]. Екологічні знання доповнюють і поглиблюють естетичний досвід, але водночас і обмежують його. У сукупності з етичними цінностями вони утворюють межі, які регулюють естетичний досвід. Еколого-естетичне знання включає в себе діахронічний і синхронічний зрізи. Діахронічний природно-культурний підхід особливо необхідний у будівництві, реставрації будівель. Синхронічний природно-культурний підхід орієнтований на вивчення механізмів функціонування навколишнього середовища, його цілісне сприйняття, розкриття його культурної символіки. Критерієм естетичної оцінки виступають тут краса і функціональність[16]. Щодо асоціації варто відзначити, що як і мистецтво, так і довкілля у кожної людини може викликати якісь уявлення, щось з ностальгією нагадати. Асоціація зазвичай є суто

[14] *Sepantaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 82.
[15] Там само. — P. 98.
[16] *Маньковская Н. Б.* Эстетика постмодернизма. — СПб.: Алетейя, 2000. — 347 с.

індивідуальною формою, адже власний досвід дає інформацію для аналогій між побаченими об'єктами навколишнього середовища і якимись пережитими подіями, або іншими об'єктами спостереження в минулому. Можлива асоціація, що має культурний характер: наприклад, «коли західна людина чує назву «Три сестри», яка застосовується до групи гір; історія назви може не мати нічого спільного з назвою п'єси Чехова, але це не скасовує асоціацію, яка має спільну основу в наших знаннях і освіті»[17].

Особливу увагу варто приділити естетичній оцінці навколишнього середовища як серцевині метакритики. Завдання і мета оцінки: визначення естетичної цінності об'єкта. Виходячи з інтуїтивного естетичного почуття, метакритик зобов'язаний у кінцевому підсумку інтелектуально осягнути свій об'єкт. Естетична оцінка довкілля відрізняється від оцінки в мистецтві, художня цінність якої домінує над науковими, моральними, релігійними та іншими цінностями. У природі, як цілісному естетичному об'єктові, естетичні цінності не тільки пов'язані з іншими цінностями, а й залежать від них. Так, пізнавальний контекст (наприклад, у лісі вовки) може зумовити естетичну оцінку об'єкта. В рамках екологічної естетики все екологічне відповідно можна оцінити як естетичне. Естетична оцінка розвиває екологічну чутливість, сприяє встановленню гармонійних зв'язків між людиною і навколишнім середовищем, дозволяє усвідомити, що культура не тільки руйнувала, а й примножувала природні достоїнства, створюючи нові екосистеми. На питання «Чи існує критерій для естетичної оцінки навколишнього середовища?» Ю. Сепанмаа відповідає фундаментально: критерії естетичної оцінки поділяються на формальні та змістовні. Формальними критеріями оцінки мистецтва та навколишнього середовища є гармонія, симетрія, порядок, ритм. Змістовні критерії пов'язані з оцінкою місця естетичного об'єкта в більшій цілісності. Такими критеріями будуть справжність, ідентичність, функціональність, доречність, відповідність, різноманітність, екологічна витривалість. Критерієм естетичної оцінки навколишнього середовища слід вважати те, наскільки воно задовольняє потреби людини. Критерій функціональності об'єднує естетичний та практичний аспекти оцінки. Свідчення цьому — архітектура, або мода, що створюється не тільки для естетичного споглядання, а й для практичного застосування. Основні еколого-естетичні принципи — гармонійність і функціональність. Американський філософ М. Бердслі щодо критерію оцінки говорить, що існують «залежні» навколишні середовища (адміністративні будівлі, мости, транспортна система) — такі, що виконують, окрім естетичної цінності, ще й пряму свою функцію, або «незалежні» — такі, що мають суто мистецьке призна-

[17] *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — P. 103.

чення (театр, галерея)[18]. Естетичні цінності навколишнього середовища і мистецтва багато в чому відмінні. В мистецтві вони постають як незалежні, у навколишньому середовищі — як залежні: вони мають синтетичний характер, оскільки є невідривними від моральних, економічних, політичних, соціальних та інших цінностей культурного контексту. Естетичні цінності як у мистецтві, так і в природі відрізняються гнучкістю і мобільністю. Однак, якщо базовим поняттям для мистецтва є повна свобода уяви, то в навколишньому середовищі естетична свобода неповна, обмежена смисложиттєвими цінностями. Тому дослідник естетичної теорії І. Цвердахелі пропонує розрізняти два види естетичних цінностей: «цінності художньої істини» (природа) і «цінності прекрасного» (мистецтво). «Істина, як правило, не є красивою, а краса не може вимірюватись за шкалою «істина» і «хиба»; обидва види краси потрібні»[19].

Висновки. Фінський дослідник Ю. Сепанмаа здійснив послідовний огляд екологічної естетики як специфічної галузі, яка належить до інтелектуальної і культурної еволюції нашого часу. Це дисципліна зі своїми концепціями, предметом і проблемами, а, головне, зі зробленим внеском у теорію і практику естетичної науки. Екологічна естетика є не просто рефлексією щодо сфери екологічного знання, а спробою усвідомленої орієнтації науки зокрема і людської життєдіяльності в цілому, на досягнення бажаного для людства еко-майбутнього, майбутнього в гармонії з навколишнім середовищем.

Наші подальші дослідження будуть присвячені детальному аналізу категоріального апарату екологічної естетики в рамках фінської і американської традицій, що дозволить збагатити сучасну українську естетику, а також розвинути на новому рівні «гуманітарно-екологічний» дискурс.

Lyashko Lyubov, *Doctoral Student at at Ethics, Aesthetics and Culturology Department of the Philosophical faculty of the the Kyiv National University named after Taras Shevchenko*

A Model of Environmental Aesthetics in The Theoretical Treatment of Y. Sepanmaa

A rather new discipline for Ukraine which is called environmental aesthetics is under consideration in the article. The analysis of environmental aesthetics that explores the global problem of coexistence of man and nature through the definition of aesthetic value and symbolic meaning of the environment is the main focus in the modern philosophical discourse. The actuality of the topic is evident because environmental aesthetics is a developed discipline in the USA, Canada and Finland, some steps of analyses are made in Russia, but in Ukraine it has

[18] *Beardsley Monroe C.* Aesthetic Welfare // Proceedings of the sixth international congress of aesthetics. — Vol. 6 (1968). — Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Figura Nova, Series X. — P. 95—96.

[19] *Szerdahelyi I.* Die asthetischen Wertspharen des Alltagslebens // Achter Internationaler Kongress für Ästhetik: Résumés, Summaries, Zusammenfassungen. — Darmstadt, 1976. — P. 83.

not become the subject of scientific discussion yet. It is necessary to stress the possibility of practical application of theoretical achievements in this field of research: in the Ukrainian educational space a course entitled «Environmental aesthetics» written by head of Kyiv ecological and cultural center V. Boreiko was introduced. It is aimed at giving skills of environmental and aesthetic attitudes towards the world of nature.

The concept of environmental aesthetics created by the Finnish philosopher Y. Sepanmaa as one of the most prolific western treatment is considered in the article It reveales a substantive field and the main issues of environmental aesthetics that are fed into the overall context of aesthetic theory in the frames of ontology and metacriticism of environmental aesthetics. This study is conceptual and philosophical.

In the paper the author mainly appeals to the work «The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics», as it is the most thorough exposition of environmental aesthetics in this field of research. Firstly, Y. Sepanmaa has noted that there were three starting points for environmental aesthetics: the philosophy of beauty, the philosophy of art, and the metacriticism. Environmental aesthetics is the aesthetics of a real world. It is analyzed as a sphere of aesthetic appreciation of objects of the environment. Then, the author offered the classification of aesthetic objects: there are two types (natural and artificial) and three kinds:

1) works of art,

2) the environment (in a state of nature and altered),

3) environmental art.

There are no limits or criteria for the differentiating the class of «objects of environmental aesthetics», because there are no limits for them in space and time. Making the environment an aesthetic object is based only on a decision of the recipient. After that, the philosopher identifies three ways of aesthetic descriptions: description, interpretation, evaluation.

It is concluded that the work «The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics» helps to understand that environmental aesthetics belongs to the intellectual and cultural evolution of the modern times. It is a discipline with its own concepts, its own object, and problems, and, what is the most important, with its own contributions in the field of the aesthetic science. The main goal of environmental aesthetics is to educate a fully developed community that will live in harmony with the natural world.

Key words: aesthetic evaluation, aesthetic object, aesthetic value, art, environment, environmental aesthetics.

References

1. Man'kovskaja N. B. *Jestetika postmodernizma* [Aestetics of Postmodernism]. — Sankt-Peterburg: Aletejja, 2000. — 347 p. (in Russian)

2. Beardsley Monroe C. *Aesthetic Welfare* // Proceedings of the sixth international congress of aesthetics. — Vol. 6 (1968). — Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Figura Nova, Series X. — P. 89—96.

3. Berleant A. *Environmental Aesthetics* // The Encyclopedia of Aesthetics (ed. M. Kelly). — USA: Oxford University Press, 1998. — 2224 p.

4. Carlson A. *Appreciation and the Natural Environment* // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. — Vol. XXXVII. — No.3 (Spring 1979). — P. 267—275.

5. Forge A. *Art/Nature* // Philosophy and the Arts. Royal Institute of Philosophy Lectures. — Vol. 6. — London: Macmillan, 1973. — P. 228–241.

6. Hepburn R. W. *Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty* // British Analytical Philosophy / Edited by B. Williams and A. Montefiore / London: Routledge and Kegan Paul, 1966. — P. 285—310.

7. Rader M., Jessup B. *Art and Human Values* / Foreword by Virgil C. Aldrich / Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1976. — 406 p.

8. Sepanmaa Y. *The Beauty of Environment: A General model for Environmental Aesthetics*. — Helsinki: Environmental Ethics Books, 1993. — 191 p.

9. Szerdahelyi I. *Die asthetischen Wertspharen des Alltagslebens* // Achter Internationaler Kongress für Ästhetik: Résumés, Summaries, Zusammenfassungen. — Darmstadt, 1976. — P. 80—96.

Стаття надійшла до редакції 05.06.14

УДК 11/14.000.141

Лідія Сафонік,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

БЕЗПРИТУЛЬНІСТЬ ЯК МОЖЛИВІСТЬ ВИТВОРЕННЯ СЕНСУ ЖИТТЯ (НА ПРИКЛАДІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ ЕМІЛЯ СЬОРАНА)

Лидия Сафоник. **Бездомность как возможность творения смысла жизни (на примере философской позиции Эмиля Сьорана)**

В статье отмечается, что право доминирования отречения над устойчивостью и преемственностью жизни, что характерно для помыслов Э. Сьорана, является жизненной позицией многих современных молодых людей. Подчеркнуто, что современный человек обречен наполнять свою жизнь смыслами, поскольку его подстерегает «замкнутость в ненужности» и бездомности.
В выводах акцентируется внимание на том, что Э. Сьоран, примером своей жизни показывает, что человек, который не находит жизненных смыслов на территории своей Родины, способен выбрать беспризорность, метафизическое отсутствие дома и в таком состоянии, найти способы наполнения жизни смыслом, создавая смысл своей жизни, не опираясь на такие привычные человеку вещи, как дом, семья, дети, карьера, успех, признание и т. п.

Ключевые слова: человек, смысл жизни, смыслы бытия, свобода, беспризорность, самоубийство, мужество быть.

Звертаючись до заявленої теми варто звернутися до одного із найдивовижніших філософів XX сторіччя, а саме французького філософа румунського походження Е. Сьорана. Думаємо, що без сумніву його можна назвати Сократом наших днів. У колі філософів має місце проблема, яку кожен вирішує сам для себе, а саме протиріччя між професійним статусом і покликанням — бути філософом не згідно статусу диплому чи професії, а в житті, тобто думати так, як жити, і жити так, як думати. Е. Сьоран однозначно вирішив цю дилему на користь покликання. А. Дністровий намагається знайти поєднання в особі філософа професійного статусу та покликання і заявляє про те, що однозначно «… життя та творчість Сьорана було покликанням, яке навряд чи могла би обрати пересічна людина, то це покликання мало і професійний статус, адже він направду жив винятково мисленням, яке було для нього найбільшою цінністю та відчуттям свободи, — тобто це єдине заняття, яким він займався впродовж життя надзвичайно серйозно та відповідально, ігноруючи особисті, побутові чи кар'єрні моменти»[1]. Серед дослідників, які зверталися до аналізу творчого спадку Е. Сьорана, можна назвати А. Дністрового, Д. Дроздовського, Т. Вашута, С. Процюка, Т. Огаркову, Л. Сафонік, О. Солов'я, Ф. Солерса та ін.

Актуальність статті полягає у тому, що мислитель вибирає свобідний спосіб життя без обмежень та обов'язків. Його життя — це декларація домінування зречення над сталістю і тяглістю життя, таке зречення є характерним для багатьох сучасних молодих людей.

Вільний від рутини спосіб життя, соціально регламентувався філософом статусом «вічного» студента. Е. Сьоран — людина-мислитель, яка жила, нехтуючи інтелектуальним кліматом, культу-

[1] *Дністровий А.* Слово про Сьорана / Сьоран (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї. — К.: Грані-Т, 2011. — С. 5.

© Л. Сафонік, 2015

рним контекстом, авторитетами та звичаями свого часу. Особу Е. Сьорана не можна зрозуміти, обмеживши її певними рамками: циніка, неврівноваженого, божевільного, нетерпимого тощо. Але чи можливо мислити інакше? Напевне душевно близькими для усіх випускників філософських факультетів звучать слова Е. Сьорана: «Мені було сімнадцять, і я вірив у філософію. Усе, що нею не було, здавалося мені або гріхом, або непотребом…»[2]. Я з очевидністю розумію, що професійний і соціальний статус домінує над покликанням. Напевне у цьому немає нічого страшного, якщо душі комфортно та затишно, проте на душі смуток і туга за втраченими можливостями та нереалізованими надіями та мріями.

Отже, що може сказати такий мислитель про сенс життя? Насамперед він намагається уникати будь-яких укорінень, на важливості яких наголошувала С. де Вейль**.** Якщо мислителька зазначала, що втрата людиною роботи здатна привести до втрати сенсу життя[3], то Еміль Сьоран підкреслює, що «… працьовиті не думають про небуття: ті, хто гне спину, не мають ні часу, ні бажання міркувати про свій прах; вони покірно приймають суворість і безглуздість долі; вони сподіваються: надія — гідність раба»[4]. Таким чином, можна зробити висновок, що багатогодинна зайнятість тримає людину в полоні тотальності буття, оскільки втома і як результат збайдужіння не сприяють помислу про вічні питання, а, з іншого боку, вимушена неповна професійна зайнятість ускладнює планування свого вільного часу. Варто відзначити, що багато молодих людей нашого часу намагаються жити без укорінення, в класичному вейлівському розумінні: вільний графік роботи, одноразове виконання творчої роботи з метою використання вільного часу для реалізації душевних уподобань: похід у гори, мандри світом, подорожі по невідомих місцях країни, піснярство, спілкування з сім'єю, врешті-решт віртуальне спілкування тощо.

Сучасні молоді люди, з одного боку, намагаються уникнути тотальності як форми організації життєвого простору, оскільки вона репресує їхню самобутність і множинність буттєвих смислів, а, з другого — такі люди виявляються викинутими на маргінес соціального життя. У світі та в Україні, зокрема, сформувався прошарок, який можна назвати прекаріатом[5]. До цієї групи людей належать ті, хто не має постійного заробітку та можливості професійного зростання, а саме: іммігранти, заробітчани, люди, які працюють неповний робочий день, фрілансери, домогосподарки, люди творчих професій

---

[2] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 54.

[3] Див.: *Вейль С.* Укорінення. Лист до клірика / Пер. с фр. — К.: Дух і літера, 1998.

[4] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 29.

[5] **Прека́рність** — (що українською можна було б перекласти як «вразливість») це нестабільний спосіб життя і роботи без довгострокових гарантій і надійного заробітку особливо за умов розповсюдження «нестандартної» зайнятості в неоліберальну епоху. Деякі соціологи йдуть далі і твердять про появу нового класу — **«прекаріату»** — визначальною характеристикою якого є ситуація прекарності, і який має відмінні класові інтереси від робітників на постійній зайнятості і з гарантованими посадовими окладами — «саларіату».

тощо. В добу глобалізації відсоток таких людей все зростає, у тому числі й в Україні. Прекаріат, як і Е. Сьорана, можна назвати «вічно голодним студентом». Е. Сьоран, типовий представник класу прекаріату, оскільки жив до сорока років на стипендію, згодом на допомогу друзів і гранти в одному з районів Парижа у маленькій мансардній двохкімнатній квартирі, так і не подавши документи на французьке громадянство. Мислитель вибирає вільний спосіб життя без обмежень та обов'язків, зречення домінує над сталістю і тяглістю життя. Люди, які належать до соціальної групи прекаріату, вибудовують сенс життя на ґрунті соціальної бездомності, метафізичного відчуття дому. Філософська позиція Е. Сьорана є одним із прикладів витворення дискурсу сенсу життя людини-прекаріату.

Людина, на думку Е. Сьорана, принижено смиренна, оскільки боїться померти з голоду. На противагу С. Вейль, яка зазначала те, що матеріальні блага допомагають людині зберегти сенс життя, Е. Сьоран зазначає, що труднощі життя можуть виступити умовою підтримання тонусу духу, адже «… для цього згодяться не лише кава, хвороба, безсоння чи одержимість смертю; убогість цьому сприяє не менше, можливо, вона навіть ефективніша: страх перед завтрашнім днем, як і страх перед вічністю, та фінансова скрута, як і метафізичні жахіття, повністю виключають можливість відпочинку й невимушеності»[6]. На нашу думку, так може розмірковувати людина-самітник, яка вибирає безпритульність як свою життєву філософію.

Філософ заперечує світ, який розбудовується на приписах того, як має жити людина і яким шляхом їй просуватися життям. «Усім бракує відваги вигукнути: «Нічого не хочу робити». — розмірковує мислитель»[7]. У той же час мислення, на думку Е. Сьорана, свідчить про нелегкий спосіб буття людини. Він зазначає: «Мислитель потребує — якщо прагне відділитися від світу — тяжкої праці запитань, а привілей пороку надає долі певної особливості»[8]. Разом з цим філософ закликає до байдужого пробачення чи зневаги, які «… надають часові приємної порожнечі»[9]. А. Дністровий слушно зауважує, що філософ здійснює деконструкцію історії, літератури, філософії і «… це не лише скептичне й безжальне прочитання, а побудова складної апології зречення — зречення від того, що насправді вже померло»[10]. Таким чином «нудьга і підозра, які в нього викликала методологічно «заангажована» думка, ніби кидала його в іншу крайність — у відверту безкомпромісність і навіть оголеність мислення, не прикритого жодним дипломатичним кліше, жодними стилістичними декораціями, жодними термінологічними конструкціями, від чо-

[6] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 52.
[7] Там само. — С. 38.
[8] Там само. — С. 35.
[9] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 33.
[10] *Дністровий А.* Слово про Сьорана / Сьоран (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї. — К.: Грані-Т, 2011. — С. 16.

го в той чи інший спосіб залежний будь-який час, будь-який інтелектуал»[11].

Філософ зазначає, що сенс життя не може ґрунтуватися на ідеї цінності, на чому наголошував Й. Гессен. Е. Сьоран погоджується з висновком М. Гайдеггера, що цінності — це лише вигідні умови[12]. «Куди не глянь, усі чогось хочуть; маскарад прискорених кроків до жалюгідних чи прихованих цілей; сутичка прагнень, усі хочуть; натовп хоче; тисячі тягнуться до невідомо-чого»[13] — стверджує мислитель. Мислитель робить висновок, що плисти за течією мудріше, ніж боротися з хвилями. Втома, смуток промовляють до нас через слово Е. Сьорана, який говорить про те, що «не має ні бажань, ані годин, де вони розквітають, я сам себе пережив, продовжує мислитель, — я змучений дурним усезнанням ненароджений зародок, мертвонароджена дитина ясновидства»[14].

Людина, яка втратила надію, позаду якої залишилися нереалізовані мрії та сподівання, залишається наодинці з тугою і душевним смутком. «Ми наповнюємо всесвіт смутком, — стверджує Е. Сьоран, — щоб запалити дух…»[15]. Сучасна людина живе у світі симулякрів, які подекуди і є самим життям. Е. Сьоран заперечує бажання планувати життєвий простір, оскільки справжнє життя «… є лише там, де до нього необережно ставляться»[16]. Мислитель зазначає, що можливість писання художніх і філософських творів уберегла його від бажання самогубства. Життя це лише лишай, який достойний гидування, — наголошує мислитель[17]. Напрошується висновок, що духовна робота спроможна уберегти людину в царині сенсовості життя. Е. Сьоран з прикрістю зазначає, що з роками втрачається «юнацька пиха» і людина живе «… зраджуючи свої мрії серед підточених гниттям життя людей»[18].

Мислитель схиляється перед людиною, яка вчинила акт самогубства, оскільки життя не достойне бути прожитим і таким чином «…обраними можна вважати лише тих, хто заподіяв собі смерть. Консьєржа-самогубця, — продовжує філософ, — я досі поважаю більше, ніж живого поета». У той же час існує певна солідарність між людьми «…дожити до кінця, до останнього подиху… щоправда від того наша ганьба не менша — всю нашу породу ввели в неславу»[19] — продовжує свою думку філософ. Е. Сьоран досить пафосно проголошує, що смерть «…єдина справжня… Поки ми

---

[11] *Дністровий А.* Слово про Сьорана / Сьоран (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї. — К.: Грані-Т, 2011. — С. 15.

[12] Див.: *Хайдеггер М. М.* Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. — Республика, 1993. — С. 63-177.

[13] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 39.

[14] Там само. — С. 40.

[15] Там само. — С. 43.

[16] Там само. — С. 46.

[17] Там само. — С. 48.

[18] Там само. — С. 50.

[19] Там само.

живемо — ми боржники»[20]. Мислитель правильно зауважує те, що: «Смерть жодним чином не пов'язана з нашими інтелектуальним рівнем; як і кожна особиста проблема, вона належить до знання без знання»[21]. Людина не має особистого досвіду смерті і тому їй немає що про неї сказати. Тваринний страх смерті здатен деструктивно впливати на людину, прийняти її спокійно, гідно можуть далеко не всі люди. Правильно наголошує Іоан Дамаскін, що філософія — це приготування до смерті.

Безпритульній людині не страшна бідність, і саме тому Е. Сьоран підкреслює: «Бідність — не тимчасовий стан: вона забезпечує впевненість у тому, що у вас ніколи нічого не буде, що ви народилися поза обігом благ цього світу, що треба боротися за право дихати, що треба завойовувати повітря, надії, сни, що навіть якщо суспільство зникне, природа залишиться такою ж безжальною та збоченою»[22]. Бідність була для Е. Сьорана свідомим вибором, певним духовним допінгом, який він прийняв раз і назавжди, щоб залишитися вільним від щоденної восьмигодинної роботи, сімейних обов'язків, державної служби, наслідування традиції, культури, моральних та етичних норм. У той же час мислитель з прикрістю зазначає, що душевна втома прирікає на покору та смиренність. На думку Е. Сьорана ознаками повнокровного життя є «…злостивість, фанатизм, нетерпимість; ознаки занепаду: люб'язність, розуміння, поблажливість»[23]. На думку мислителя: «Спільноти зміцнюються лише в руках тирана, а розпадаються в умовах поблажливого режиму… Історія — кривавий результат відмови від нудьги»[24]. Правильно сказати і те, що спільноти зміцнюються і в боротьбі проти тирана.

Е. Сьоран називає сучасну людину «жалюгідним фальшивомонетником абсолюту, адже довкола «поети без таланту, повії без клієнтів, ділові люди без грошей, коханці без кохання, пекло жінок, яких ніхто не хоче…»[25]. Може видатися, що філософ намагається епатувати пересічну людину, але це робиться для того, щоб вихопити людину зі стану апатії, збайдужіння, душу якої «крутить спазм». Людська обмеженість вражає Е. Сьорана, «…я хотів навчитися в покидьків гордості: виношу звідти тільки трем, який відчував би кожен, хто спробував величатися в труні з радості, що не вмер…»[26]. Сучасна людина має надлишок інформації, але у той же час відчуває емоційний голод, «…вона без зусиль досягне чого завгодно, тому що нічому насправді не надає великого значення»[27].

---

[20] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 50.
[21] Там само.
[22] Там само. — С. 53.
[23] Там само. — С. 57.
[24] Там само. — С. 59.
[25] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 60.
[26] Там само. — С. 61.
[27] Там само.

Особа, яка народилася в добу матеріалізму, «…дотримується його легкості, яку розширив до бездоганних меж; у доби Романтизму запозичив Тягар мрій» у царині теології він маніпулює Богом, як будь-яким іншим концептом. Його вміння зграбно взяти за роги будь-яку тему збиває з пантелику — в нього все виняткове, крім щирості»[28]. У свою чергу, сучасний мислитель, позбавлений поезії, не має ніяких преференцій та упереджень, тому говорить про небуття без страху. Е. Сьорана захоплює людина, яка не зважає на своє минуле, благопристойність, логіку чи повагу. Чи має сенс існування людина, яка не подолала у собі інстинкт збереження? Мислитель заявляє: «Замкнена у своїй непотрібності людина вже не має бажання жити»[29].

Сучасна людина приречена наповнювати своє життя смислами, оскільки її чатує ось ця «замкнутість у непотрібності». Людина спроможна проявити себе у пошуку множинних буттєвих смислів. Людина, яка наповнює своє життя смислами перестає бути тотальністю і здатна зазирнути у глибину своєї душі, шукаючи відповідь на найважливіше запитання — сенсу життя. Тому ж, хто позбавлений душевної повноти, залишається тільки нудьгувати і жалітися на життя та стверджувати, що воно позбавлене сенсу.

Людина Е. Сьорана — це людина, яка не має опертя у світі, яка вважає, що не жити є краще, ніж жити і живе лише завдяки впертості і злості «я досі є лише через бажання не бути» — зауважує філософ. Мислитель наголошує на тому, що сучасна людина втратила опори вічності, її субстанцію. Утримати людину на поверхні буття може, як підкреслює мислитель: «Невблаганна злість сама по собі може бути опорою індивіда… Ніколи не забувати жодної кривди — ось рецепт життєвого успіху, це мистецтво властиве людям із сильним переконанням, бо переконання ґрунтуються зазвичай на ненависті, й лише відтак — на любові»[30]. Лише людина, яка зазнала багато кривди може заявити, що озлоблення оберігає і є запорукою уникнення слабкості духу, нудьги. Е. Сьоран зазначає, що людина не завжди здатна прийняти покору і озлобленість перемагає мудрість. Озлобленість — це один з огидніших наслідків людського буття, який у той же час приховує помсту. Людина не завжди здатна пробачити життю свої не здійснені мрії[31].

Існування взагалі, на думку філософа, потребує краплю ницості. Він заявляє: «Хочете «вперто жити» — не нехтуйте ресурсами ницості»[32]. Важко сказати, чи реалізовував у своєму житті цей заклик Е. Сьоран, але одним із ключових висловів мислителя, який показує непросту долю філософа, можна вважати: «Так легко відчувати себе Богом — і так важко себе ним

[28] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 62.
[29] Там само. — С. 66.
[30] Там само. — С. 116.
[31] Там само. — С. 43.
[32] Там само. — С. 116.

помислити»[33]. Мислитель висловлює зневіру у непередбачуваному світі, в якому немає ніякого прогресу; людина лише «дозволила спокусити себе примарою Прогресу…»[34].

На думку філософа людина зійшла зі свого шляху, відмовилася від інстинктів і опинилася у глухому куті. Він називає людину «твариною без майбутнього», що загрузла у власному ж ідеалі, програла власну гру»[35]. Е. Сьоран у досить екзальтованій формі вигукує: «Проклинаю назавжди зірку, під якою народився, і хай жодне небо її не захистить, і нехай вона неприкаяним порохом розсиплеться у просторі!»[36]. Мислитель стверджує: «Наша доля — гнити разом із континентами та зірками, проте ми тиняємося собі, наче тихі божевільні на прогулянці, й аж до кінця носимо в собі непотрібну жахливу цікавість до розв'язки»[37]. Людина без домівки дійсно тиняється по світу, і якщо не в реальності, то в душі намагається збудувати метафізично відсутній дім. Фрустрація дому виступила поштовхом для творення унікального дискурсу.

Безпритульність іноді спонукає людину до того, що їй легше сказати «так», ніж «ні», люди бувають «згодні на все й не відчувають жодного дискомфорту»[38]. Внутрішня сила і душевна нерозколотість є основою сказаного людиною «ні». Мислитель наголошує на тому, що люди — гарна публіка для сцен життя та смерті. Людина, яка не здатна сказати «ні» відчуває слабкість свого духу, а як наслідок розчарування собою і роздратованість. Глибоко заховані дитячі комплекси меншовартості та хибної сором'язливості не дозволяють їй розкритися і відчувати себе сильною і такою, з думкою і позицією якої інші люди мають рахуватися. Людина, яка беззастережно говорить «ні», здатна використовувати інших у своїх цілях, вона не обтяжена соромом, гордовита та самовпевнена. Не дивним є те, що мислитель розуміє дилему «так» — «ні» і підкреслює: з одного боку, лише заперечення може звільнити розум, а з іншого, і воно є кайданами, а саме тому людина має шукати золоту середину[39]. Людина перебуває в тенетах страху і саме ця позиція наближає Е. Сьорана до екзистенціальної філософії. Він зауважує, що в ситуації страху «простір зменшується, відлітає, стає повітряним і прозорим… він (*страх*. Л. С.) розширюється і приходить замість існування, замість смерті»[40]. Страх ізолює людину «…у марному здриганні, в безпричинному тремтінні, змушує марно намагатися забути, що ми колись… помремо»[41]. Безсумнівним є те, що кожній людині властиво боятися чогось або жахатися того, що смерть чатує на неї і цей страх іде з

[33] *Сьоран* (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї / Сьоран (Еміль Чоран). — К.: Грані-Т, 2011. — С. 70.
[34] Там само. — С. 68.
[35] Там само. — С. 70.
[36] Там само. — С. 71.
[37] Там само. — С. 72.
[38] Там само. — С. 76.
[39] Там само.
[40] Там само. — С. 78.
[41] Там само. — С. 79.

глибин людського Я. У той же час людина є людиною тому, що здатна протистояти домінуванню страху, оскільки її світ стає деформованим, а сама людина безвольною, плаксивою і навіть підступною, такою, яка втрачає свою ідентичність.

Філософ прикладом свого життя показує, що людина, яка не знаходить життєвих смислів на теренах своєї Батьківщини, здатна вибрати безпритульність, метафізичну відсутність домівки і в такому стані знайти способи наповнення життя смислами, витворюючи сенс свого життя, не опираючись на такі звичні людині речі, як домівка, сім'я, діти, кар'єра, успіх, визнання тощо.

Е. Сьоран заслуговує на пошану та подив ще тим, що він, людина без коріння, яка зреклася своєї етнічної та політичної ідентифікації, подолавши низку табу, йшов по життю як вільний творець. Безпритульність стала для нього тією порожнечею, у якій він віднаходив смисли і способи їх екстраполяції у буття. Ніякі бінарні позиції розуміння його особи не здатні окреслити межі його життєвого шляху, оскільки правдивим є те, що він сам їх не шукав та не намагався визначити.

Lydia Safonik, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy department of the Philosophical faculty of the the Lviv National University named after Ivan Franko*

Homelessness as the Basis of Appearance of Sense of Life (according to the philosophical position of Emil Cioran)

*It is noted that the figure of E.*Cioran *is quite useful and worth studying. No binary position of understanding this personality is able to evaluate the scope of his life, because it is true that E.*Cioran *was not looking for them and did not attempt to determine them. The article notes that the declaration of renunciation of domination over sustainability and continuity of life, which is specific for E. Cioran's thoughts, is a lifestyle of many of today's young people. It is mentioned that modern person is destined to fill the life with meanings. It is highlighted that the destiny of a person is to take a void in itself. It is possible to become the creator of sense and tonic origin, a measure of truth of the being. The feeling of boredom that arises in the soul, should alert the person that the life is not happening.*

*In conclusion it is focused on the fact that E.*Cioran *as an example of his life shows that the person who is not able to find the meaning of his or her life in the territory of their homeland, is able to choose homelessness, lack of metaphysical homes and in such a way to find ways of filling the meanings of life and to create the life without relying on the familiar human things like home, family, children, career, success, recognition and so on. It is emphasized that understanding the realities of life, spiritual activity are able to save a man from committing suicide.*

Key words: man, sense of life, meanings of life, freedom, homelessness, suicide, the courage to be.

References

1. Cioran, Emile. *Essays* [Ukrainian Edition: Cioran E. Dopinh dukhu: eseyi. — Kyiv : Hrani-T, 2011, — 184 p.]

2. Dnistrovyy A. *Slovo pro S'orana* [Some words about Cioran]. In. A. S'oran. Dopinh dukhu. — Kyiv : Hrani-T, 2011. — P. 5—23 [in Ukrainian]

3. Heidegger, Martin *Der europaische Nihilismus* [Russian edition: Heidegger M. Єvropejskij nigilizm. In: Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija (transl. and ed. V. V. Bibihin). — Moscow: Respublika, 1993. — P. 63—177.]

4. Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*; *Der Wille zur Macht* [Ukrainian Edition: Nietzsche F. Tak kazav Zaratustra ; Zhadannya vlady — Kyiv : Osnovy, Dnipro, 1993. — 415 p.]

5. Safonik L. M. *Tilo yak sotsial'na znakova systema* [Body as a social semiotic system] // Visnyk LNU imeni Ivana Franka. Ser.: Filosofs'ki nauky. — 2005, No. 8. — pp. 83—93.

6. Weil, Simone. *L'Enracinement; Lettre à un religieux* [Ukrainian Edition: Veyl' S. Ukorinennya. Lyst do kliryka — Kyiv : DUKh i LITERA, 1998. — 300 p.]

Стаття надійшла до редакції 28.05.14

УДК (11.2+141.32)(075.8)

Микола Симчич,
к. філос. н., науковий співробітник
відділу історії філософії України Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України

Mykola Symchych,
PhD in Philisophy, Research fellow at the Department of History
of Philosophy in Ukraine at Institute of Philosophy named after Hryhoriy
Scovoroda, The National Academy of Science of Ukraine

ДО ПЕРЕКЛАДУ ПІДРУЧНИКА МАЙКЛА ЛАКСА «ВСТУП ДО СУЧАСНОЇ МЕТАФІЗИКИ»

У нашому філософському середовищі не так багато відомо про аналітичну метафізику (метафізику, що розвивається всередині аналітичної традиції).

Під аналітичною традицією маємо на увазі напрямок у сучасній філософській думці, в якому основний наголос ставиться на чіткості філософського аргументування, однозначності у вживанні філософських термінів. Виходячи з цих особливостей, аналітична філософія тісно «співпрацює» з логікою, лінгвістикою і природничими науками, насамперед — фізикою. Філософи аналітичної традиції більшою мірою приділяють увагу систематичній філософії (розв'язанню філософських проблем), а меншою — мірою історії філософії. Зазвичай, розв'язуючи певну проблему, філософи її розкладають на велику кількість дрібніших проблем. Тому часто виходить, що над однією філософською проблемою працюють десятки філософів, вбачаючи в ній різні аспекти.

У нас часто поширена думка, що всередині аналітичної традиції немає місця для метафізики. Таке розуміння пов'язане з ототожненням аналітичної філософії з неопозитивізмом. Справді неопозитивізм займав відверто антиметафізичну позицію і був невід'ємною частиною аналітичної філософії. Проте від неопозитивізму, що пережив свою популярність у 20—30 рр. XX ст., аналітична філософія поступово відійшла, і філософи-аналітики почали все більше займатися метафізикою. І не буде перебільшенням сказати, що на кінець XX — початок XXI ст. у середині аналітичної традиції переважають дослідження у царині метафізики.

Оскільки метафізика має довгу історію, і різні філософи використовували цей термін у досить відмінних значеннях, неоднозначність його вживання помітна і по сьогодні. Аналітичній філософії, попри її чітку тенденцію до елімінації всякої багатозначності, не вдалося дійти до одностайного розуміння терміну «метафізика». У найзагальніших словах можна сказати, що метафізика — це дослідження найосновніших принципів дійсності.

Варіюють також теми, які ті чи ті філософи залічують до метафізики. Серед тем, які філософи-аналітики найчастіше обговорюють у контексті метафізики, я би виділив такі: проблеми універсалій і партикулярій; проблеми часу, каузальності, модальностей, законів природи; проблема ідентичності матеріальних об'єктів та особистої ідентичності; проблема розрізнення духовного і тілесно-

© М. Симчич, 2015

го; проблема свободи волі. Проте число обговорюваних тем може або розширюватися, або звужуватися залежно від автора.

Часто вважають, що аналітична філософія — це англосаксонська традиція (філософія англомовного світу). До певної міри це правда. У таких країнах, як Великобританія, США, Канада, Австралія чи Ірландія, безумовно домінує аналітична традиція. Проте останнім часом усе більше і більше послідовників аналітичної традиції з'являється і на «континенті» (в неангломовних країнах Європи).

На жаль, дотепер в українського читача не було доброї нагоди познайомитися з аналітичною метафізикою. Найкращий спосіб одержати загальне враження про певну дисципліну — це прочитати підручник, який достатньо доступно і загально розказує про проблеми і способи їх розв'язання, які найхарактерніші для цієї дисципліни. Досі ми не мали такого підручника з аналітичної метафізики українською мовою.

На даний момент відбувається переклад підручника американського автора Майкла Лакса «Вступ до сучасної метафізики» [*Loux M.J. Metaphysics: A Contemporary Introduction — New York: Routledge, 2006*.]. За рахунок фінансування фонду Джона Темплтона переклад має бути опублікованим наступного року у видавництві «Дух і літера». Цей підручник витримав три видання досить великими тиражами і вважається одним з кращих, які існують на сьогоднішній момент.

Майкл Лакс [Michael Loux] колишній професор Університету Нотр Дейм [The University of Notre Dame] — чи не найвідомішого католицького університету США. Протягом своєї філософської кар'єри займався метафізикою, зокрема проблемою універсалій, а також історико-філософськими дослідженнями — філософією Аристотеля.

Підручник Лакса вражає систематичністю і доступністю. Він намагається пояснити філософські проблеми і дискусії навколо них всередині аналітичної філософії, не зловживаючи апаратом сучасної логіки і спеціалізованою термінологією.

Підручник має таку окрім вступу містить ще 9 розділів:

1. Проблема універсалій I. Метафізичний реалізм;
2. Проблема універсалій II. Номіналізм;
3. Конкретні партикулярії I. Субстрати, кластери і субстанції;
4. Висловлювання і їхні сусіди;
5. Необхідне і можливе;
6. Каузальність;
7. Природа часу;
8. Конкретні партикулярії II. Існування в часі.
9. Виклик антиреалізму.

Вашій увазі пропонується вступний розділ, де професор Лакс викладає своє розуміння терміну метафізика, коротко передає історію цієї дисципліни та доводить її актуальність.

Стаття надійшла до редакції 02.10.14

Майкл Лакс

«ВСТУП ДО СУЧАСНОЇ МЕТАФІЗИКИ» (УРИВОК)

Природа метафізики — деякі історичні рефлексії. Сказати, чим є метафізика, не просто. Якщо хтось переглядає роботи з метафізики, то знаходить досить відмінні характеристики цієї дисципліни. Деколи ці характеристики можуть бути дескриптивними і пояснюють, що роблять філософи, яких називають метафізиками. Деколи вони нормативні і являють собою спроби визначите те, що філософи мають робити, коли займаються метафізикою. Але незалежно чи дескриптивні, чи нормативні, ці характеристики дають настільки різні пояснення предмету і методології метафізики, що сторонній споглядач ймовірно подумає, що вони мають бути характеристиками різних дисциплін. Незгода щодо природи метафізики безперечно зв'язана з її довгою історією. Філософи займались або намагались займатись чимось, що вони називали метафізикою, протягом більш ніж 2 тис. років; результатом їхніх зусиль стали пояснення дуже різні за предметами і підходами. Але проблеми з ідентифікуванням окремого предмету і методології метафізики випливають не просто з довгої історії дисципліни. Навіть у своїх витоках була невизначеність щодо того, чим мала би бути метафізика.

Термін «метафізика» як назва дисципліни взятий з назви одного із творів Арістотеля. Сам Арістотель ніколи цей твір так не називав; назву дали пізніші філософи. Арістотель називав дисципліну, яку розробляв у цьому творі, *першою філософією* або *теологією*, а знання, що є метою цієї дисципліни, — *мудрістю*. Однак пізніше використання назви «метафізика» стало підґрунтям для припущення, що те, що ми називаємо метафізика, — це те, про що йдеться у цьому трактаті. На жаль, Арістотель не дає нам єдиного пояснення своїх намірів. В одних контекстах він каже, що те, чим він хоче займатися в цьому творі, — це знання *перших причин*. Це вказує, що метафізика є однією з партикулярних дисциплін — дисципліною, предмет якої є відмінним від того, що розглядають інші дисципліни. Що ж за предмет ховається під виразом «перші причини»? Можливо, багато різних речей; але центральним тут є Бог або Нерухомий Рушій. Отже те, що пізніше буде названим метафізикою, — це дисципліна, яка займається Богом, і Арістотель говорить достатньо про цю дисципліну. Він каже, що це теоретична дисципліна. На відміну від різних видів уміння, які спрямовані на виробництво, і різних практичних наук (етики, економіки і політики), метою яких є людська діяльність, завдання метафізики — збагнути істину заради неї самої. У цьому відношенні вона відповідає математичним і різним фізичним наукам. Перші з них мають за предмет величини (дискретні

© М. Лакс, 2015

величини у випадку з арифметикою і протяжні — у випадку з геометрією), а другі з наук займаються природою і структурою матеріальних або фізичних субстанцій (як живих, так і неживих), які утворюють світ природи. Натомість метафізика має за предмет нематеріальну субстанцію. І відношення між дисципліною і її предметом дає метафізиці специфічний статус. На відміну від інших дисциплін, вона не просто припускає існування свого предмета; вона, насправді, мусить доводити, що існують нематеріальні субстанції, якими вона займається. Отже проект доведення, що існує Нерухомий Рушій поза світом природи — це частина самої метафізики; але оскільки Арістотель вважає, що ми маємо окремі дисципліни тільки тоді, коли маємо окремі предмети, він відданий ідеї, що метафізики можуть бути спокійними щодо існування дисципліни, якою вони мають займатися, якщо їм вдасться здійснити проекти згідно програми цієї дисципліни.

Але Арістотелю не достатньо описати метафізику як дослідження перших причин. Він, крім того, стверджує, що це наука, яка вивчає суще як суще. Як показує ця характеристика, метафізика не є окремою дисципліною зі своїм власним особливим предметом. Це радше загальна наука, що розглядає всі предмети, які є. Тоді, відповідно до цієї характеристики, метафізика розглядає речі, що утворюють предмети інших наук. Що особливого в метафізиці — це *спосіб*, у який вона вивчає ці об'єкти; вона вивчає їх з особливої перспективи — з перспективи того, що вони сущі або речі, які існують. Отже метафізика розглядає речі, оскільки вони сущі або такі, що існують, і намагається визначити їхні властивості чи особливості, оскільки вони є сущими або існуючими. Відповідно, вона намагається зрозуміти не просто концепт сущого, але також дуже загальні концепти, як єдність чи ідентичність, відмінність, схожість і несхожість, які застосовуються до всього, що існує. І центральним для метафізики як загальної науки є окреслення того, що Арістотель назвав *категоріями*. Це найвищі або найзагальніші роди, під які підпадають речі. Завдання метафізика — ідентифікувати ці найвищі роди, визначити особливості, характерні для кожної з категорій, та встановити відношення, які поєднують різні категорії; роблячи так, метафізик, за припущенням, забезпечує нас структурною мапою всього, що існує.

Отже, в Арістотеля ми бачимо два різні підходи до того, чим є метафізика. З одного боку, існує ідея партикулярної дисципліни, що займається визначенням перших причин — зокрема, Бога; з іншого боку, існує ідея загальної або універсальної дисципліни, завданням якої є розгляд речей з перспективи того, що вони сущі або існуючі, і забезпечення загальної характеристики всієї царини сущого. На перший погляд виглядає, що ці дві концепції метафізики конфліктують між собою.

Важко зрозуміти як одна дисципліна може бути водночас партикулярною і загальною. Сам Арістотель свідомий видимості конфлікту і докладає зусиль, щоб показати, що конфлікт тут лише позірний. З одного боку, він каже, що наука про перші причини буде встановлювати причини, які лежать в основі первинних властивостей речей, тих властивостей, які передбачаються всіма іншими властивостями, які речі можуть виявляти; і він, схоже, готовий сказати, що оскільки буття або існування речі є первинним на цьому шляху, наука, яка вивчає перші причини, буде також наукою, що вивчає суще як суще. З іншого боку, він, здається, вважає, що будь-яка дисципліна, яка досліджує будь-що, оскільки воно є сущим, буде зачислювати Бога між речі, які вона намагається характеризувати

У середньовічній арістотелівській традиції ми продовжуємо бачити подвійну характеристику метафізики; і подібно до Арістотеля середньовічні філософи були переконані, що дві концепції метафізики реалізовані в одній дисципліні, яка має за мету як окреслити категоріальну структуру реальності, так і встановити існування та природу Божественної Субстанції. Але коли ми доходимо до філософських творів континентальних раціоналістів XVII і XVIII ст., зустрічаємося з концепцією метафізики, що розширює рамки метафізичного проекту. Раціоналісти, хоча й відкидали багато деталей арістотелівської метафізичної теорії, погоджувалися, що сенс займатися метафізикою полягає в тому, щоб ідентифікувати і характеризувати найзагальніші роди речей, що існують, і вони були згідні, що звернення до Божественної Субстанції і її каузальної ролі є центральним у цьому завданні. Однак деякі теми, що не належать до арістотелівської метафізичної програми, починають розглядатися як предмети, відповідні для метафізичного дослідження. Для Арістотеля дослідження мінливих фізичних об'єктів, визначення розриву між живими і неживими речами та ідентифікація того, що є унікальним для людини — все це мало бути здійсненим у контексті природничої чи фізичної науки, а не метафізики. Але раціоналісти, зіштовхнувшись з інтелектуальною ситуацією, коли арістотелівська фізика була заміщена більш математичним і експериментальним підходом нової фізики, розглядали ці питання як метафізичні. Згідно їхнього бачення, метафізика займалася не просто існуванням і природою Бога, але й розрізненням між свідомістю і тілом, їхнім взаємовідношенням у межах людини і природою і обсягом свободи волі.

Філософ, вишколений в арістотелівській традиції, може бути здивований цим новим використанням терміну «метафізика» і ймовірно буде обурюватися, що в раціоналістів те, що мало бути однією дисципліною з одним предметом, перетворилося на дослідження «вінегрету» непов'язаних тем. Очевидно раціоналісти бути чутливими до такого роду звинувачення і намагалися обґрунтувати запропонований ними перегляд дис-

циплінарних меж у філософії. Те, що врешті вийшло, — це загальна мапа метафізичної топографії. Твердження було таким: існує один загальний предмет метафізики — це буття. Отже метафізики намагаються забезпечити пояснення природи буття; але існує багато різних перспектив, згідно яких можна забезпечити таке пояснення і відповідно до цих перспектив є різні піддисципліни всередині метафізики. По-перше, можна досліджувати буття з перспективи того, чим воно є — буття. Оскільки це представляє найзагальнішу перспективу, з якої можна розглядати буття, галузь метафізики, яка розглядає його з цієї перспективи, була названа *загальною метафізикою*. Але раціоналісти наполягали, що ми можемо також розглядати буття з багатьох обмеженіших перспектив. Коли ми так робимо, ми займаємося тією чи тією галуззю *спеціальної метафізики*. Таким чином, ми можемо розглядати буття, як його віднаходимо в мінливих речах; тобто буття розглядається з перспективи мінливості. Якщо ми робимо так, то займаємося *космологією*. Ми можемо також розглядати буття, як воно є в розумних сущих, таких як ми. Розглядати буття з цієї перспективи — це займатися галуззю спеціальної метафізики, яку раціоналісти називають *раціональною психологією*. Нарешті, ми можемо розглядати буття як воно виражене в Божественному, і досліджувати буття в цьому світлі — це займатися *природною теологією*. Очевидно, що раціоналістські поняття загальної метафізики і природної теології відповідають арістотелівським концепціями метафізики як повністю загальної науки, що вивчає суще як суще і партикулярної дисципліни, що займається першими причинами; хоча твердження, що галузями метафізики є космологія і раціональна психологія, вказує на нові, ширші рамки метафізики в раціоналістській схемі.

Але раціоналістська метафізика відрізняється від Арістотелівської не тільки своїм предметом. Арістотель був обережним у своєму підході до метафізичних питань. Накреслюючи категорії, він намагався бути вірним нашій передфілософській концепції світу. За його баченням, повністю реальними або метафізично базовими сутностями є звичні об'єкти здорового глузду — речі, такі як індивідуальні коні або індивідуальні люди. І навіть у своїй доктрині про Бога або Нерухомого Рушія він намагався показати тяглість між своїм філософським підходом і нашими передфілософськими переконаннями про каузальну структуру світу. Результатом стала відносно консервативна метафізика. Натомість, метафізичні теорії раціоналістів були далекі від консервативності. У їхніх руках метафізика перетворилася на абстрактно-спекулятивну систему досить віддалену від будь-якої впізнаваної картини світу, опертої на здоровий глузд. Тут варто лише переглянути твори таких мислителів, як Спіноза чи Ляйбніц, аби оцінити екстравагантність раціоналістичної метафізики.

Дуже абстрактна і спекулятивна природа раціоналістської метафізики зробила її зручною мішенню для критики з боку емпіристів. Емпіристи наполягали, що будь-яка заява про знання мусить бути підтверджена через звернення до чуттєвого досвіду; і доводили, що оскільки ніякий досвід не може підтвердити ідеї, що лежать в основі раціоналістської метафізичної системи, то раціоналістські заяви про забезпечення наукового знання про природу дійсності безпідставні. Насправді емпіристи часто робили строгіше твердження, що висловлювання, характерні для раціоналістської метафізики, позбавлені сенсу. Емпіристи вважали, що всі наші коцептуальні твердження мають випливати зі змісту нашого чуттєвого досвіду. Відповідно, вони наполягали, що судження має справжній пізнавальний зміст або значущість тільки якщо терміни, які застосовані в ньому, піддаються аналізу або поясненню в термінах чистого чуттєвого досвіду. Оскільки твердження раціоналістської метафізики не проходять цей тест, емпіристи роблять висновок, що це просто звуки, позбавлені сенсу.

У роботах Канта ми зустрічаємо дальшу критику метафізичного проекту. Відповідно до позиції Канта, людське знання передбачає взаємодію вроджених концептів людських пізнавальних здатностей і сирих даних чуттєвого досвіду. Чуттєві дані — це наслідки впливу зовнішнього світу на наші суб'єктивні чуттєві здатності. Дані структуризуються або організовуються за допомогою наших вроджених концептів, і в результаті стають об'єктом знання. Отже те, що ми називаємо об'єктом знання, — це не річ, зовнішня або незалежна від нашої когнітивної машинерії; це продукт застосування вродженої концептуальної структури до суб'єктивних станів наших чуттєвих здатностей. Світ, який створює ці суб'єктивні стани, є чимось, що саме по собі недосяжне для нас; ми сприймаємо його тільки так, як він впливає на нас, тільки так, як він виявляється для нас. Тоді об'єкт знання не зводиться лише до чуттєвого змісту, про який говорять емпіристи, але вимагає чогось більшого. Зміст має бути об'єднаний і організований через концептуальні структури, що не походять з чуттєвого досвіду. Кант, однак, наполягає, що чуттєвий зміст створює предмет знання, тільки коли структурований за допомогою внутрішніх концептів, внутрішні концептуальні структури утворюють предмет знання, тільки коли застосовані до чуттєвого змісту, для якого вони забезпечують принципи єдності і організації.

Відповідно до бачення Канта, метафізика, незалежно чи раціоналістська, чи арістотелівська, представляє спробу пізнати те, що лежить поза обсягом людського чуттєвого досвіду. Вона прагне відповісти на питання, на які чуттєвий досвід нездатний забезпечити відповідь: питання про безсмертя душі, існування Бога і свободу волі. Вона обіцяє нам знання про ці матерії. Однак, намагаючись отримати обіцяне знання, метафі-

зик використовує концептуальні структури, які лежать в основі менш контроверсійних форм знання — структури, які застосовуються в мові про субстанції, каузальні зв'язки і події. Але оскільки відповідні структури несуть знання тільки коли застосовані до сирих даних чуттєвого досвіду, застосування філософом цих структур для відповіді на споконвічні метафізичні питання ніколи не принесе того знання, про яке нам обіцяють метафізики. Виходячи з того, як працює наша когнітивна машинерія, ніколи не можна задовольнити умови, необхідні для метафізичного знання. Твердження, які хоче робити метафізик, виходять за межі людського знання. Відповідно, ніколи не може бути справді наукового знання в метафізиці.

Щоб унаочнити цю особливість традиційної метафізики, Кант називає її трансцендентною метафізикою. Він протиставляє трансцендентній метафізиці те, що він називає критичною метафізикою. Критична метафізика, за його твердженням, є цілком респектабельним, легітимним проектом. На противагу до трансцендентної метафізики, що прагне характеризувати реальність, яка перевищує межі нашого чуттєвого досвіду, критична метафізика має за завдання окреслити найзагальніші особливості нашого мислення і знання. Вона прагне ідентифікувати найзагальніші концепти, застосовані в нашій репрезентації світу, співвідношення між цими концептами і припущення щодо їхнього об'єктивного використання. Проект, розпочатий критичною метафізикою, — це якраз той проект, за який береться Кант, коли надає своє власне пояснення умов людського знання.

Кантова концепція метафізичного проекту, завданням якого є ідентифікувати і характеризувати найзагальніші особливості нашого мислення і досвіду, має прибічників і у наші дні. Ці філософи кажуть вважають, що метафізика є дескриптивним проектом, чиїм завданням є характеризувати наші концептуальні схеми або концептуальні структури. Згідно з поглядами цих філософів, будь-яка думка або досвід, який ми можемо мати, передбачає застосування єдиного об'єднаного корпусу реперезентацій. Корпус репрезентацій утворює щось схоже на картину стану речей; це свого роду розповідь, яку ми кажемо про світ і про наше місце в ньому. Ця розповідь має специфічну структуру: вона організована за допомогою дуже загальних концептів, і використання цих концептів регулюється принципами (їх часто називають «рамковими принципами»). Завдання метафізики — просто окреслити цю структуру в найзагальніших контурах.

Далеко не всі філософи, які приймають ідею концептуальних схем або концептуальних структур, погоджуються з таким статусом нашої картини світу. Деякі прихильники ідеї концептуальних схем, не приймаючи якихось окремих деталей Кантового власного пояснення людського знання, погоджуються з

Кантом, що існує єдина незмінна структура, яка лежить в основі всього, що можна назвати людським знанням або досвідом. Інші наголошують на динамічності та історичному характері людського мислення і кажуть про альтернативні концептуальні структури. Вони розглядають великі концептуальні зміни, такі як наукова революція, що замінила ньютонівську механіку на теорію відносності, як приклад, коли одна концептуальна схема замінюється на користь новішої й інакшої картини світу. Для мислителів першого типу метафізика має стабільний і незмінний предмет — єдиний і виключно людський спосіб репрезентації у світі; для другого типу — завдання метафізики є компаративним: вона намагається показати різні форми, які задіяні в альтернативних схемах, що історично відігравали роль у наших спробах зобразити світ.

Філософи обох типів перебувають у чіткій опозиції до тих, хто захищає традиційнішу, передкантіанську концепцію метафізики. Філософи, які серйозно приймають поняття концептуальної схеми, будуть сприймати метафізику як таку, що займається нашим способом або способами представлення світу. Незалежно, чи вони обмежують предмет метафізики до пунктів арістотелівської програми, чи слідують за раціоналістами в розширенні рамок метафізики і включають такі теми, як проблема духовного-тілесного, безсмертя душі, свободи волі, філософи, що бачать метафізику в передкантіанських термінах мають за завдання пояснити природу і структуру світу як такого. Одначе дослідження структури людського мислення є чимось досить відмінним від дослідження структури світу, про який ми мислимо. Звісно, якщо хтось вірить, що структура нашого мислення рефлектує або відображає структуру світу, тоді він може твердити, що результати обох досліджень мають бути однаковими. Але філософи, котрі вважають слушною теорію концептуальних схем, зазвичай не вірять у це. Вони твердять, що метафізика має за предмет структуру нашої концептуальної схеми або схем, якраз тому, що, подібно до Канта, вони думають, що світ насправді є чимось недоступним для нас.

Чому вони так вважають? Тому що погоджуються з Кантом, що наше мислення про світ опосередковано зв'язане через концептуальні структури, за допомогою яких представляємо світ. Відповідно до їхнього бачення, думаючи про щось поза моїми когнітивними здатностями, я мушу застосувати концепти, які представляють річ, яка є такою чи інакшою, яка належить до певного виду або характеризована в певний спосіб; але тоді те, що я сприймаю, не є об'єктом незалежним від нашого мислення про неї. Те, що я сприймаю, є об'єктом, оскільки я концептуалізую або представляю його, отже те, що є об'єктом мого мислення, є чимось, що, принаймні частково, є продуктом концептуального або репрезентаційного апарату, який я застосовую при мисленні. Те, що я мислю, не є річчю,

як вона є, але річчю, як вона фігурує в розповіді, яку я розказую або картині, яку я зображаю.

Дехто з тих, хто звертається до ідеї концептуальної структури (прибічники концептуальних схем,) ідуть далі і твердять, що сама ідея об'єкта, відділеного чи незалежного від концептуальної схеми, через яку ми формуємо наші репрезентації, є некогерентною. Відповідно до цього радикального погляду, все є концептуальною структурою або структурами. Немає нічого більше ніж розповіді, які ми розказуємо, і картини, які ми зображуємо. Те, що ми називаємо існуванням об'єкта є просто справою фігурування в розповіді; і те, що ми називаємо істиною нашого переконання, є просто справою узгодження чи когеренції різних компонентів розповіді.

Це радикальніша версія теорії концептуальних схем — версія, яку називають ідеалізмом — це погляд, що дуже важко піддається когерентному артикулюванню. Якщо ми приймаємо, що немає нічого понад розповіді, які люди складають, тоді, що ми маємо сказати про людей, які, за припущенням, їх придумують? Якщо складенням розповідей справді займаються вони, тоді неправда, що немає нічого, крім складених історій, і неправда, що існувати — це просто бути персонажем розповіді. Якщо, з іншого боку, ми, люди, — це просто дальші персонажі цих історії, тоді чи це справді так, що є якісь історії, які хтось розказує? Чи це просто дальша розповідь про те, що ці всі розповіді хтось складає? Чи ця нова розповідь (про те, що перші розповіді були розказані) сама по собі є просто ще однією розповіддю?

Як я уже казав, не всі прибічники концептуальних схем приймають цей радикальніший погляд; але навіть прибічник схем, котрий погоджується, що ідея про річ, яка існує незалежно від концептуальних структур, є когерентною, буде заперечувати, що будь-яка така річ, яка тут актуально може бути, може утворювати об'єкт метафізичних досліджень. Будь-які такі речі, вони будуть наполягати, є схопленими через концептуальні схеми, які ми породжуємо у своїй репрезентації цих речей. Такі структури утворюють свого роду екран, що унеможливлює нам доступ до речей, як вони є в дійсності. Відповідно, навіть помірковані послідовники теорії концептуальних схем будуть заперечувати, що можливо здійснити те, що хочуть традиційні метафізики — здобути знання про остаточну структуру дійсності; вони будуть твердити, що якщо має бути проект такої загальності, систематичності і вичерпності, якої філософи вимагають від метафізики, цей проект не може містити нічого більше, ніж описування найзагальнішої структури нашої концептуальної схеми чи схем.

Що зможуть відповісти традиційні метафізики на цю неокантіанську побудову? Найімовірніше, вони будуть доводити, що якщо прихильники теорії концептуальної схеми праві в за-

переченні, що світ, як він є, може бути об'єктом серйозного філософського дослідження, тоді вони помиляються, припускаючи, що може існувати концептуальна схема. Центральним засновком аргументу поборників схем проти традиційної метафізики є твердження, що застосування концептуальних структур у репрезентації речей перешкоджає нам одержати справжній доступ до цих речей; але захисники традиційної метафізики вкажуть, що ми потребуємо застосування концептів у нашому характеризуванні того, що схемери називають концептуальною структурою і продовжать, що, відповідно до власних принципів схемерів, це передбачає те, що не може бути ніякої такої речі, як характеризування природи і структури концептуальної схеми. Отже традиційні метафізики будуть доводити, що якщо концепція метафізики проблемна, то те саме стосується і концептуальних схем. Але традиційні метафізики будуть наполягати, що тут є глибока мораль. Мораль у тому, що теорія концептуальної репрезентації, яку відстоюють концептуальні схемери, сама себе заперечує. Якщо концептуальні схемери праві, твердячи, що концептуальна репрезентація перешкоджає нам сприйняти будь-що, що ми намагаємося репрезентувати, тоді чому ми маємо сприйняти серйозно їхні твердження про концептуальну репрезентацію? Ці твердження, врешті, є просто дальшими концептуальними репрезентаціями; але тоді далекі від виявлення природи концептуальної репрезентації, ці твердження, виглядає, що перешкоджають нам дійти до того, про що є самі ці схеми — діяльності концептуальної репрезентації.

Традиційні метафізики далі стануть наполягати, що ми здатні думати і говорити про речі — речі як вони є насправді, а не просто про речі як вони фігурують в розповідях, які ми розказуємо. Вони наполягатимуть, що сама ідея про мислення чи звернення до речей передбачає існування відношень, які зв'язують наші думки і слова з незалежними від мислення і мови речами, про які ми думаємо і говоримо; вони будуть наполягати, що замість того, щоб унеможливлювати доступ до речей, концепти, які ми застосовуємо в нашому мисленні, працюють як знаряддя сприйняття речей, до яких вони застосовуються. Вони не є екранами чи бар'єрами між нами і речами; навпаки вони — це наші маршрути до об'єктів, наші шляхи одержання доступу до них. І традиційні метафізики будуть доводити, що немає жодного резону припускати, що має бути якось інакше з концептами, які традиційні метафізики застосовують у своїх намаганнях дати нам пояснення того, що є, і його загальної структури. Вони погодяться, що метафізики можуть помилятися, що можуть бути хибні метафізичні твердження; але вони будуть наполягати, що загроза хиби тут не серйозніша, ніж у будь-якій іншій дисципліні, де ми намагаємося сказати, якими є речі. Може бути складно забезпечити іс-

тинний опис природи дійсності, але це не означає, що це неможливо.

Захисники кантіанської концепції метафізики будуть наполягати, що питання, які дотичні до цієї дискусії, є складнішими, ніж це визнає традиційна метафізика; і хоча ми спершу можемо вважати себе прихильниками традиційної метафізики, мусимо визнати, що дискусії щодо методології, відповідної для метафізики, крутяться навколо набагато вагомішого питання — питання про відношення між мисленням і світом. Це питання зачіпає саму серцевину характеристики буття і, за будь-якими стандартами, вважається метафізичним. Однак це надто важливе питання і не може бути вирішеним у вступних абзацах до книги про метафізику. Характеристика відношення між нашим мисленням чи мовою і світом вимагає окремого і тривалого розгляду; дане питання буде висвітлене в останньому розділі. Там ми будемо розглядати детально виклики, які філософи кантіанських переконань — антиреалісти, як їх часто називають — ставлять перед традиційною теорією відношення мислення і світу. Все-таки нам наразі потрібна концепція метафізики, якою би ми керувалися; і за стратегію буде тимчасово прийнятий традиційний передкантіанський підхід.

Метафізика як теорія категорій. Ми поставили собі за мету охарактеризувати природу дійсності, щоб показати, якими є речі. Як ми бачили, різні традиції пов'язують з цим проектом різні предмети. В арістотелівській традиції існує ідея науки про перші причини і ідея науки, що вивчає суще як суще. Навіть якщо існує одна наука, що відповідає цим двом ідеям, то ці ідеї, принаймні спочатку, здаються різними. Ідея загальної науки, що вивчає сущі з перспективи того, що вони сущі, відповідає тому, що раціоналісти називають загальною метафізикою; і центральне завдання, запропоноване ідеєю науки про перші причини, відповідає завданню, що асоціюється з галуззю спеціальної метафізики, яку раціоналісти назвали природною теологією; і ми маємо дві галузі спеціальної метафізики — космологією, яка займається характеристикою змінного матеріального світу, і раціональну психологію, яка займається, між іншим, проблемою душі і тіла та ймовірно проблемою свободи волі.

Багато праць зі вступу до метафізики ідуть за раціоналістським поділом цієї дисципліни. Дійсно, вони виносять у центр уваги питання, які раціоналісти називають спеціальною метафізикою. Таким чином, питання про існування і природу Бога, про природу людей, про душу й тіло і про свободу волі посідають центральне місце. Це цілком відповідна стратегія. З XVII ст. ці питання називали метафізичними. Все-таки можуть бути виправданими й інші стратегії щодо компонування вступного посібника з метафізики. Ця стратегія обмежується темами обговорення, які підпадають під категорію Арістотелевої нау-

ки про суще як суще або раціоналістської науки про загальну метафізику.

Є достатньо підстав, щоб підтримати цей підхід до метафізики. Сучасні філософи поділяють філософію у спосіб, який не збігається з дисциплінарними межами раціоналістського підходу. Теми, які були центральними для різних галузей того, що раціоналісти називали спеціальною метафізикою, зараз обговорюються у піддисциплінах філософії, які не пов'язані суттєво або виключно з метафізичними темами. Природна теологія, до прикладу, зосереджувалася на існуванні і природі Бога; цей набір питань тепер зазвичай розглядається в тому, що називається філософією релігії — піддисципліні філософії, яка займається набагато ширшою когортою питань, ніж природна теологія старого зразка. Вона займається епістемологічними питаннями про раціональність релігійного вірування взагалі, а також про раціональність конкретного релігійного вірування, питаннями про відношення між релігією і наукою, а також про відношення між релігією і мораллю. Філософи релігії навіть обговорюють питання, які були частиною того, що раціоналісти називали раціональною психологією — питання про особисте спасіння і безсмертя. Інші питання, що обговорювалися у межах раціональної психології, тепер підпадають під те, що ми називаємо філософією духу (philosophy of mind); але хоча філософи духу переймаються метафізичними питаннями про існування і природу духовного, вони займаються багато чим іншим. Вони піднімають епістемологічні питання про наше знання розумових станів у нас і в інших; також вони приділяють значну увагу визначенню природи пояснення у психології і в когнітивних науках. Деколи, ми зустрічаємо філософів духовного, що піднімають питання про свободу волі, але проблема найімовірніше буде обговорюватися ще в одній з галузей філософії, що називається теорією дії. Сучасні філософи як правило використовують термін «метафізика» щодо галузі філософії, відмінної від кожної з цих галузей; і коли вони це роблять, вони говорять про щось, що не надто віддалене від того, що раціоналісти називали загальною метафізикою і що Арістотель називав наукою, що вивчає суще як суще.

Отже, структура вступних посібників до метафізики, не відображає той спосіб, у який на сьогоднішній день зазвичай філософи вживають термін «метафізика». Як наслідок, питання, які центральні для того, що ми зараз називаємо метафізикою, не достатньо обговорюються у пропедевтичних посібниках. І це шкода, адже ці питання не менш фундаментальні, ніж інші філософські питання. Отже це один аргумент на користь вступного тексту з метафізики, що досліджує суще як суще; але є й інший. У серії, до якої належить ця книжка, вийдуть окремі роботи з філософії релігії і філософії духу; такі теми, як існування і природа Бога і проблема духовного-тілесного будуть

розглядатися в них. Книжка з метафізики має зосереджуватися на інших питаннях. Вона буде фокусуватися на питаннях, які випливають зі спроби забезпечити загальне пояснення структури всього, що є.

Але що це за питання? При обговоренні арістотелівської концепції метафізики як повністю загальної дисципліни, я сказав, що головним завданням цієї дисципліни є ідентифікація і характеристика категорій, під які підпадають речі. Не сильно схибимо, якщо скажемо, що це те, на що направлена метафізика, як її розуміють сьогодні. Але що таке ідентифікувати категорії, під які підпадають речі? Як я зауважив раніше, Арістотель приймав категорії за найвищі і найзагальніші види, за допомогою яких речі можуть бути класифіковані. Це значить, що завдання метафізиків: розсортовування всіх існуючих речей між найзагальнішими видами, під які вони підпадають. Відповідно до Арістотеля, види, під які підпадає річ, уможливлюють нам сказати, чим є ця річ. Тоді це б виглядало, що якщо вони мають ідентифікувати найвищі роди, то метафізики мають шукати найзагальніші відповіді на питання: «Чим воно є?». Одним із способів, як можна б було це робити, є такий: взяти звичний об'єкт, наприклад, Сократа і поставити питання: «Чим він є?» Очевидна відповідь: «Людина». Але хоча «людина» виділена у вид, під який підпадає Сократ, є загальніші відповіді на питання «До якого виду речей належить Сократ?». Відповіддю врешті буде, примат, ссавець, хребетний і тварина. Щоб ідентифікувати категорію, до якої належить Сократ, треба ідентифікувати кінцевий термін у списку серед усе більш і більш загальних відповідей на питання: «Чим він є?» І коли ми це дійдемо до цього? Стандартна відповідь є такою, що ми доходимо до категорії речі тоді, коли ми відповідаючи на питання «Чим є це?» доходимо до того, що немає ширшої відповіді, ніж «сутність», «річ» або «існуюче», які застосовуються до всього що є. Арістотель вважав, що належна відповідь щодо Сократа дана за допомогою терміна «субстанція», так що Арістотель приймав субстанцію за категорію, під яку підпадають Сократ і інші живі сущі.

Може здатися, що якщо наші метафізики хочуть висунути повний список категорій, то їм лише треба застосувати до інших об'єктів таку саму процедуру питань-відповідей, яку було застосовано до Сократа. За умови, що вони виберуть свої об'єкти-зразки так, щоб вони були чутливими до відмінностей між речами, вони зрозуміють, що доходять до нових і різних категорій. Усе ж у певний момент метафізики зрозуміють, що не виникає жодної нової категорії. Повторення процедури просто буде повертати їх до вже виділених категорій. У цей момент, вони можуть бути певними, за умови дотримання відповідності індуктивних процедур, що ідентифікували найвищі роди або категорії.

Це — один зі способів розгляду категорій і їх ролі в метафізичному проекті. Насправді, це — спосіб, у якому багато філософів убачали все ремесло з ідентифікації категорій. На жаль, він має серйозні недоліки як спосіб пояснення того, що відбувається в метафізиці. По-перше, він робить метафізику досить нудним заняттям. Висунення таблиці категорій є просто механічною процедурою пошуку відповідей на загальне питання «Чим це є?»; важко зрозуміти, як процедура, що вимагає так мало уяви, могла забирати зусилля найбільших умів людства протягом двох тисяч років. По-друге, це пояснення не дає зрозуміти, як можуть бути якісь цікаві суперечки і дискусії в метафізиці. Відповідно до цього погляду, якщо два метафізики дають різні списки категорій, це можливо, тільки якщо принаймні один з них зробив досить значну і явну помилку: він або зробив індуктивну помилку, не зумівши застосувати процедуру питань-відповідей до відповідного зразка об'єктів, або наплутав зі способом, як застосовуються класифікаційні терміни в нашій мові. Проте безперечним є факт, що ніщо не є звичнішим у метафізиці, ніж дискусії і суперечки; і опоненти в метафізичних дебатах — це зазвичай проникливі, ясноголові мислителі — мислителі, яких аж ніяк не випадає звинувачувати в серйозних інтелектуальних вадах.

Але складнощі з цим розумінням категорій і природи метафізики лежать глибше. Це пояснення припускає, що метафізики починають свою роботу, зустрівшись з великою кількістю об'єктів, які безпроблемно їм дані, і їхня робота полягає в тому, щоб знайти ніші, куди поскладати ці об'єкти у всій їхній множинності. Насправді ж ті філософи, що не погоджуються щодо категорій, не погоджуються з тим, чим є ці об'єкти. Немає жодного наперед даного набору об'єктів, щодо якого всі метафізики були б одностайними. Дискусії в метафізиці — це зазвичай дискусії про питання «Якими є об'єкти?»; і спроба запропонувати альтернативний список категорій — це, насправді, спроба по-іншому відповісти на поставлене питання. Природу метафізичних дискусій можна проілюструвати за допомогою простого прикладу. Розгляньмо сальта (акробатичні стрибки із перевертанням у повітрі через голову). «Сальто» — це термін, який більшість, хто говорить українською, знає як вживати; ми використовуємо його приблизно в однакових ситуаціях і ми утримуємося від його використання приблизно в однакових ситуаціях; і ми його вживаємо, щоб виразити спільні для більшості з нас переконання, переконання про те, що воно було зробленим, про те, що хтось його виконав добре і т. д. Тепер можемо собі уявити двох філософів, які реагують на факти про термін «сальто» в дуже різний спосіб. Один каже, що є такі речі, як сальта. Він каже, що сальто — це просто повний переворот того, що є зазвичай людським тілом, зроблений або вперед або назад, коли п'ятки перевертаються над

головою. Він буде наполягати, що оскільки багато таких переворотів уже було зроблено, було багато сальт, і твердить, що якщо ми не припускаємо, що існують такі речі, як сальта, ми не зможемо пояснити як твердження типу

(1) Джордж зробив п'ять сальт між 15 і 16 годиною у четвер може бути істинним. Однак інший філософ не погоджується. Він заперечує, що є такі речі, як сальта. Він погоджується, що люди і деякі тварини можуть перекручуватися у відповідний спосіб, але він заперечує, що це передбачає існування особливого виду сутностей — сальт. Він також погоджується, що багато тверджень типу (1) є істинними; але знову ж таки він заперечує, що це передбачає існування особливого виду сутностей. Він наполягає, що (1) є істинним, тільки через те, що Джордж перекрутився п'ять разів протягом відповідного періоду часу.

Про що не погоджуються два філософи? Безперечно, вони не сперечаються про те, як ми використовуємо термін «сальто» в нашому повсякденному, передфілософському мовленні про світ, також вони не сперечаються щодо істиннісного значення тверджень типу (1). Вони не погоджуються щодо того, чи відповідні факти повсякденної мови та істинність відповідних передфілософських тверджень вимагають від нас включити сальта до нашої «офіційної» філософської розповіді про світ і його функціонування; вони не погоджуються щодо того, чи такі речі, як сальта мають ввійти до нашого «офіційного» філософського інвентарного списку речей, які існують. Такий «офіційний» інвентарний список зазвичай називається онтологією. Використовуючи цей термін, ми можемо сказати, що наші два філософи не погоджуються щодо того, чи в нашій онтології мають бути сальта. Дискусія між ними — це метафізична дискусія. Усе ж, це не той вид дискусій, яким, ймовірно, будуть займатися серйозні метафізики. Я не про те, що всі метафізики думають, що наша онтологія має включати сальта; це не так. Причина, чому метафізики не будуть перейматися дискусіями про статус сальт, полягає в тому, що ця тема дуже спеціалізована, надто локальна. Одначе суперечку між нашими двома філософами можна легко узагальнити; і тоді вона перетвориться на таку дискусію, яку часто ведуть метафізики. Філософ, який твердить, що ми маємо визнати існування сальт, так каже не через якусь особливу любов до сальт. Майже певно, що це твердження навіяне переконанням філософа про існування ширшого типу речей. Він робить твердження про сальта, оскільки переконаний, що події взагалі мають належати до нашої онтології. У такий самий спосіб його опонент заперечує, що є такі речі як сальта, не тому, що він має особливі упередження проти сальт, але тому що заперечує, що наша «офіційна» розповідь про світ повинна звертатися до подій. Таким чином, дискусія про сальта випливає із загальнішої

дискусії. Загальніша дискусія — це дискусія про категорії. Один філософ переконаний, що ми маємо прийняти категорію події, а інший це заперечує.

Отже, не погоджуватися щодо категорій — це не погоджуватися про те, які речі існують, і багато засадничих дискусій у метафізиці — це дискусії такого типу. Хоча ці дискусії рухаються у загальнішій площині, ніж дискусії про сальта, вони часто виявляють певну структуру. Ми маємо дискусії навколо питань про існування речей дуже загального виду або категорії. Чи існують властивості? Чи існують відношення? Чи існують субстанції? Чи існують судження? Чи існують стани справ? Чи існують можливі світи? У кожному з цих випадків є ціла низка передфілософських фактів, які функціонують як основа для дискусії. Одна з дискутуючих сторін наполягає, щоб пояснити відповідні передфілософські факти, ми маємо відповісти ствердно на питання про існування. Інша сторона дискусії твердить, що є щось передфілософськи проблематичне у включенні в нашу онтологію відповідного виду сутностей, і доводить, що ми можемо пояснювати передфілософські факти не вдаючись до цього.

Одначе дискусії про категорії не завжди мали саме цю форму. Ми не завжди зустрічаємося зі сторонами диспуту, які дають протилежні відповіді на питання типу «Чи існують С-и?» (де «С» позначає категорію). Деколи ми зустрічаємося з тим, що вони погоджуються з існуванням сутностей тієї чи іншої категорії; але тоді одна сторона продовжує і каже, хоча справді існують сутності, що відповідають цій категорії, але вони мають бути проаналізовані за допомогою сутностей іншої категорії. Припустимо, що дискусія зосереджена довкола матеріальних об'єктів. Хоча обидві сторони погоджуються, що існують матеріальні об'єкти, та одна зі сторін каже, що матеріальні об'єкти мають бути проаналізовані як сукупності чуттєвих якостей. Її опонент ймовірно відповість так: «Поглянь, ти насправді не думаєш, що є матеріальні об'єкти. Ти просто промовляєш слова. На твою думку, немає жодних матеріальних об'єктів насправді. Існують тільки чуттєві якості». У відповідь, опонент безперечно заперечить, що він вірить в існування матеріальних об'єктів. «Я не заперечую, що матеріальні об'єкти існують; я просто кажу тобі, якими вони є». Важко знати, як вирішити суперечку про термін «існувати»; але як би ми її не вирішили, ми мусимо погодитися, що існує глибоке метафізичне непорозуміння, яке в ширшому сенсі виявляється екзистенційним непорозумінням. Можна виразити це непорозуміння так: один метафізик хоче включити матеріальні об'єкти до первинних або базових елементів своєї онтології, а інший — ні. Перший заперечує, що матеріальні об'єкти можуть бути аналізовані за допомогою більш базових сутностей або редуковані до них; другі вважають, що матеріальні

об'єкти — це просто конструкції з більш основоположних сутностей. Хоча він скаже, що існують матеріальні об'єкти, коли ми розглядаємо первинні елементи своєї онтології (тобто елементи, які не редукуються до сутностей більш базового рівня), ми не виявляємо жодних матеріальних об'єктів, просто чуттєві дані. На базовому рівні немає жодних матеріальних об'єктів у його онтології. У його метафізичній теорії матеріальні об'єкти не належать до базових «цеглинок» дійсності. Ми можемо сказати, що коли матеріальні об'єкти утворюють базову або невивідну категорію в онтології першого філософа, вони утворюють вивідну категорію в другого філософа.

Отже дискусії щодо категорій — це дискусії про існування сутностей дуже загального роду або категорії. Деколи сторони диспуту не погоджуються про існування сутностей відповідного виду; деколи вони не погоджуються, чи сущих певної категорії можна редукувати до якоїсь більш базової категорії. Забезпечити повну метафізичну теорію — це забезпечити повний список категорій, під які підпадають речі, і ідентифікувати види відношень, які існують між цими категоріями. Друге завдання передбачатиме ідентифікацію певних категорій як базових і інших як вивідних, і визначення, як сутності з вивідних категорій мають бути редуковані до сутностей з базових категорій або аналізовані за їх допомогою. Повний перелік такого типу буде представляти загальну теорію всього, що існує. Арістотель був переконаний, що така теорія має бути метою метафізичного проекту. Проте сьогодні мало метафізиків готові запропонувати повну теорію категорій. Питання навколо будь-якої з категорій, які історично були фокусом метафізичного теоретизування, є настільки комплексні, що сучасні метафізики вдовольняються, якщо можуть проробити лише невелику кількість цих груп проблем. У цій книжці ми будемо слідувати за ним. Ми не братимемось за такий амбітний проект, яким є повна система категорій, а натомість зосередимось на розгляді проблем, які виникають при спробі відповісти тільки на окремі категоріальні питання, що постають у метафізиці. Питання, які ми будемо розглядати, є засадничими, і їх розгляд має дати нам чітке розуміння того, чим є метафізика. Тож продовжимо наш розгляд, звернувшись спершу набору питань, які називають проблемою універсалій.

Переклад з англійської М. Симчича

УДК 159.923.2

Михайло Скринник,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Національного Лісотехнічного університету України (м. Львів)

ВИТОКИ ПРАУКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ВИМІРІ ЦЕНТРОВАНОСТІ ЕТНІЧНОГО БУТТЯ (VIII–XII СТ.)

Скринник Михаил. **Истоки праукраинской идентичности в измерении центрированности этнического бытия (VIII–XII в.)**

Проанализирован вопрос целостности, центрированности бытия славянской общности и идентичности Киевской земли в период VIII–XII ст. Обосновывается вывод, что бытие общности Руской (Киевской) земли в указанный период было децентрированным в двух плоскостях: социально-культурной и политической.

Ключевые слова: славянская идентичность, Русь, русская идентичность, центрированность бытия, территория, социальная структура, этнос, этноязыковая пестрота, племенное самосознание.

Історичне становлення українського етносу, як процес трансформації та структуралізації людності земель України в соціально-культурний організм відбувалося протягом доволі тривалого історичного періоду. У ньому традиційно прийнято виокремлювати два історично проміжні етапи: *слов'янську* та *руську* ідентичність, що насамперед націлює на з'ясування семантично змістових характеристик термінів «слов'яни» та «руси» (русичі) і походження цих назв.

На сьогодні маємо велику кількість праць вітчизняних і зарубіжних істориків, археологів, етнологів, мовознавців у дослідженні походження слов'янських племен і походження назв «слов'яни» і «руси». Це відомі вітчизняні та зарубіжні автори: В. Абаєв, М. Артамонов, В. Баран, М. Брайчевський, Л. Вой-

© М. Скринник, 2015

тович, Л. Залізняк, Л. Нідерле, Р. Козак, О. Комар, О. Пріцак, Б. Рибаков, В. Сєдов, В. Терпиловський, В. Топоров, О. Трубачов, В. Хвойка та ін.

Цінне, на наш підхід, методологічне значення в дослідженні праукраїнського етносу має праця Е. Сміта «Національна ідентичність», у якій обстоюється теза, що основу нації становить «*етнічне ядро*», а також твердження, що необхідним атрибутом етнічної ідентичності є міф про походження і святість території. Також вельми важливими у з'ясуванні змісту слов'янської та руської ідентичності є дослідження давніх етномовних контактів наддніпрянських і наддністерських слов'ян, здійснене мовознавцями різних країн і опрацьоване українським дослідником К. Тищенком у книзі «Мовні контакти: свідки формування українців» (2006).

Природно, що специфіка історичної доби не дозволяє застосувати до її дослідження погляди на ідентичність доби постмодерну, властиві таким представникам сучасної раціоналістичної філософії, як Ю. Габермас, П. Рікер, Ж. Дерида, Ж. Ліотар та ін., які в умовах кризи особи та персональної ідентичности говорять про зміну сутнісних характеристик особи залежно від життєвих ситуацій і дискурсивних практик. Така позиція, що виключає наявність незмінного стрижня ідентичності людини, на нашу думку, неефективна для розгляду досліджуваного нами періоду.

У підході до філософського виміру ідентичності, спираючись на фактологічний матеріал уже названих дослідників, ми відштовхуємося від твердження, що будь-який структурно сформований соціум виявляє себе через *цілість власного буття*. Ч. Тейлор у роботі «Секулярна доба» наголошує на давньогрецькому розумінні космосу як цілости буття: «Рушійна сила добра йде не лише від форми, яку ми втілюємо собою, а й від усього цілого, впорядкованого Формою Блага»[1]. Кожне цілісне буття ми називаємо *центрованим*, якщо воно скрізь у всіх своїх проявах є собою і стверджує власну цілість, як, наприклад, буття Абсолютної ідеї у філософії Геґеля, Бог у філософії Спінози, тотожність мінімуму і максимуму в Д. Бруно та Н. Кузанського, монади в Г. Ляйбніца тощо. Центрованість буття Абсолютної ідеї в Геґеля дорівнює її самототожності, так само Бог, за Спінозою, виявляючись у модусах, завжди постає *центром у кожному* з них, позаяк стверджує цим власне буття. Так само і центрованість буття соціуму, чи буття індивіда, тотожна ідентичності кожного з них.

Найпершою загальновідомою характеристикою цілости етносу є самоусвідомлення індивідів через поняття «МИ»,

[1] *Тейлор Чарльз.* Секулярна доба. Книга перша. / Пер. з анг. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. — 664 с. — С. 214.

причому це «ми» поєднане міфологічно, територіально й функціонально, що виражено в мові, трудовому етосі, формі врядування, господарювання, віруваннях. Буття індивіда вплетене в «ми» настільки, що буття «ми» постає центром кожного етнофора зокрема. Буття племінного суспільства як етносу становить стійку сукупність міжіндивідуальних, природно-соціальних зв'язків у системі «природа — індивід — етнос».

Історично усталилося, що домінантною ознакою у самоназві, скажімо, таких слов'янських субетносів, як поляни, бужани, сіверяни, деревляни стала ознака територіальна, і це нібито вказує на життєву вплетеність кожного з етноплемінних союзів у навколишнє середовище, територію розселення. Проте, з позиції історичного мовознавства, науковці зробили висновок, що «пояснене літописцем на рівні знань XI ст. походження назв племен являє собою — при всій повазі до нього — не більше, ніж наївну «народну етимологію», хоч ніколи не бракувало бажаючих підвести під неї осучаснений науковоподібний фундамент… Так само «не витримала тиску мовних фактів до краю спрощена (і настільки ж політизована) теорія «праслов'янського мовного моноліту», який нібито з часом розколювався на щораз менші, але також монолітні «групові прамови»[2]. Російський учений О. Трубачов у праці «Етноґенеза та культура ранніх слов'ян» зазначає: «Малі розміри праслов'янської території, як і ***первісна бездіалектність праслов'янських мов — це не доведені істини, а упереджені ідеї***. У науці накопичено великий матеріал, що свідчить про інше. Індоєвропеїстика давно бере до уваги діалектні відмінності всередині первісного ареалу (В. Порціг)…. Звідусіль вказують на те, що мова є інтеґрація (В. Пізані), що слов'янський мовний тип — результат консолідації (В. Полак), що доречно говорити про полікомпонентність кожної мови (Ґ. Золта)[3]. Зі сказаного напрошується висновок щодо проблематичності *цілості буття* слов'янського племені. Адже уже названі та інші етноси, що заселяли територію України, входять до групи з п'ятнадцяти індоєвропейських народів Східної і Центральної Європи, які говорять близькими мовами й дістали назву «слов'яни». Щодо походження терміна, то існує ще від П. Шафарика народно-етимологічна традиція «зближення назви *слов'яни* і апелятива *слово*» як «ті, що зрозуміло говорять»[4]. Проте, на думку дослідників, такий підхід є спрощенням. Так, уже Б. Рибаков «першим у терміні *словене* по-

[2] *Тищенко К.* Мовні контакти: свідки формування українців. — К.: Аквілон-Плюс, 2006. — 416 с. — С. 369 — 370.

[3] *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура ранних славян. — М., 2003. — С. 16. / Цит. за: *Тищенко К.* Мовні контакти: свідки формування українців. — С. 371.

[4] Там само. — С. 305.

бачив, складне слово, сформоване з двох частин…». А вже на основі аналізу першоджерел етноніма *словени* К. Тищенко називає його джерелом «сполучення двох кельтських слів — slo(g) + gwen». Значення цієї сполуки можна було б подати, вважає учений, як «сили/ сила/ загони/ слуги/ населення/ люди венетів»[5]. Отже «слов'яни» — це *не самоназва*, а узагальнюючий термін для цілого грона народів, бо жодного етносу чи територіального або мовного моноліту зі самоназвою «слов'яни» історичною наукою не встановлено. Відповідно й термін «слов'янська самосвідомість» у значенні «ідентичність» не застосовний до часу формування «руської ідентичності», бо є конструктом кінця XVIII ст. і виникає з появою концепції панславізму. Слова автора «Повісти врем'яних літ»: «слов'яни, які сиділи по Дунаю…», свідчать хіба про достатню на той час поширеність у писемних джерелах терміна «слов'яни» як узагальнюючої назви.

Є певний резон зауважити, що назвою «слов'яни» послуговується і «Велесова книга» (тут не йдеться про автентичність чи неавтентичність тексту Книги): «Повернувся Бугомир / у степи свої і привів / трьох мужів дочкам. / Од них три роди пішли, / що були слов'янами. / Од них походять деревляни, / кривичі і поляни. / Бо перша дочка Бугомирова / мала ім'я Древа, а друга — Скрева, а третя — Полева». Друга легенда: «І рушили всі / і троє синів Орієвих: / Кий, Пащек і Горовато, / звідки і три славні / племена виникли»[6].

Цей фраґмент дозволяє повернутися до інтерпретації ідентичності Е. Смітом і говорить про те, що по-перше, пояснення походження етносів на основі подібної легенди зустрічається у багатьох народів. По-друге, сам факт наявності міфу як про походження, так і про славних пращурів князів, згідно зі Смітом, є атрибутом високої самосвідомості етносу, який «Велесова книга» називає «руським»: «Давно були на Русі хозари, / зараз варяги; ми ж русичі, аж ніяк не варяги»…» І обирали князів із отців, / і ті були од Овсяної до Овсяної… Так жили сто і п'ятдесят літ, творивши прю велику / всяк день / з гунами і з ґотами»[7]. У фрагменті йдеться про доварязьку общинну соціальну організацію Київської (Руської) землі.

Спробуємо з'ясувати цілість буття Руської (Київської) землі від часів князювання Олега, ядром якої було плем'я полян. Соціальна структура полян цього періоду включала общинний і княжо-дружинний елемент, з домінуванням

---

[5] *Тищенко К.* Мовні контакти: свідки формування українців. — С. 381.

[6] Велесова книга — Волховник / пер., укл. та комент. Г. Лозко / Лозко Г. С. — Вінниця: КОНТИНЕНТ — ПРИМ, 2007. — 516 с. — Д. — 9 а. — С. 183; Д. — 4 г. — С. 121.

[7] Велесова книга. — Волховник. Д. — 4 г. — С. 123; Д — 6 б. — С. — 131.

останнього. М. Грушевський під общиною розуміє соціальну самоврядну групу в формі сільської громади, міського, земського округу. Проте невідомо, говорить історик, «чи об'єднувалися ці округи в спільний племінний союз з федеративною організацією». Виходячи з невеликих розмірів полянської території, та близькості земських центрів один до одного, Грушевський припускає існування «племінної єдности і солідарности», існування ж політичної єдності з'являється вже «після появи дружинного елемента»[8], який, на погляд Грушевського, постає у період завоювання полян хозарами, що настало близько половини VIII ст.

Факт усвідомлення племінної єдності й солідарності та етнічно-політичної ідентичності в цей історичний період очевидно є характерним і для решти племен української землі. Так, згідно з Грушевським, у деревлян міста були общинними центрами областей. «На чолі племені стояв князь або, що ймовірніше, кілька князів одночасно, на чолі окремих земських округів; князі ці, певно, не користувалися особливими преференціями: в політичних справах вони відтіснені общиною і її речниками — «луччими мужами»; існування дружини в літопису не помітне»[9]. Саме завдяки своїй *етнічній самосвідомості* деревляни вели певний час активний спротив князям Руської (полянської) землі.

Очевидно, що й кожний із названих літописцем племен-етносів, усвідомлював себе, згідно з власною общиною, земським округом чи етно-племінною назвою, а не через збірну назву «слов'яни» чи навіть «руси». Щодо питання слов'янської ідентичності, то тут краще підходити зі взаємопов'язаності одиничного й загального. Де одиничне (плем'я-етнос) є конкретним самодостатнім, а отже *центрованим* своєрідно неповторним буттям, тоді як загальне (слов'яни) вказує на близькі риси існування в бутті кожного з групи племен-етносів.

Виходячи з уже окресленого буття племен-етносів, *етнос* можна визначити як історично, територіально й мовно сформовану та внутрішньо структуровану спільноту зі власною назвою, стійкими внутрішньо-племінними зв'язками та взаєминами «індивід — спільнота» й своєрідним ставленням до світу, встановленим на основі вірувань, звичаїв, стилю поведінки, способу господарювання, адміністрування. Етнос політично може бути виражений також інститутом держави, проте лише на певному історичному щаблі він постає нацією.

---

[8] *Грушевський М. С.* Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. — К.: Наукова думка, 1991. — 560 с. — (Пам'ятки історичної думки України). — С. 290.

[9] Там само. — С. 293.

Для об'єктивності в підході до цілості буття праукраїнської людності варто проаналізувати її центрованість в аспекті впливів різних народів на спосіб життя, господарювання, побут, мову, духовне життя, яких вона зазнавала постійно і які виявили себе в період виходу на історичну арену слов'янських племінних структур. Очевидно, зазначає О. Трубачов, «слід рахуватися… з фактом співіснування різних етносів навіть усередині [праслов'янського] ареалу, як і в цілому — зі змішаним характером заселення давньої Європи далі — з несталістю етнічних меж і проникністю праслов'янської території. Згадаймо повчальний приклад проходу угорців у XI ст. крізь східнослов'янські землі вже в епоху Київської держави. Окремішність етносу не виключала його дисперсності (розпорошеності), а для давньої пори просто обов'язково передбачала її»[10]. У силу постійних переміщень та інвазій, праслов'янські племена ставали одним із елементів буття інших народів, тобто, замість центрованого, мали фраґментоване буття, бо були інтеґровані в буття інших етносів. Як стверджує К. Тищенко, покликаючись на О. Трубачова, «першою ознакою первісної етномовної строкатості носіїв слов'янських міграцій… є лексичні ізоглоси, що в масі виглядають як польсько-болгарські, сербохорватсько-українські, полабсько-російські відповідності. Ці відповідності є «неймовірно *мозаїчними* і утруднюють відновлення давньої діалектної картини, що передувала мовному нівелюванню нових етномовних слов'янських конгломератів…»[11].

Перебуваючи історично тривалий час у строкатому різноплемінному ареалі, слов'янські племена волею чи неволею прилучалося до іншого способу життя, внаслідок чого відбувалися соціокультурні запозичення у вигляді елементів мови, артефактів (напр., стрій одягу, елементи землеробського реманенту, житла тощо), зовнішнього вигляду (напр., у чоловіків гоління бороди, відпускання вусів), обряду, культу землі, поклоніння Сонцю, особливостей сприйняття світу, які з часом ставали рисами українського народного життя та світогляду.

Культурні запозичення від інших народів можна бачити в багатьох сферах життєвого світу українців. Так, чоловічий національний стрій явно має близькість з костюмами Сходу: Це і «широкі *штани-шаровари»,* що «поширилися на Арабському Сході в чоловічих костюмах», пояси[12]: в княжі часи серед чоловіцтва мав місце обрядовий пояс — науз. Кирило Туровський (XII ст.) зазначає: «Согреших, наузи в'язах на себе і к вол-

---

[10] *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура ранних славян. — М., 2003. — С. 15 // Цит. за: *Тищенко К.* Мовні контакти: свідки формування українців. — С. 370.

[11] *Тищенко К.* Мовні контакти: свідки формування українців. — С. 370.

[12] Електронний ресурс: http://swordmaster.org/2010/09/29/kostyumi-arabskogo-shodu-vii-xvi-st.html

хвам, к чародеям ходих...»[13], що вказує на тривкість традиційно-язичницьких вірувань.

Культурний вплив різних народів на формування майбутнього українського етносу залишив слід у ряді спільних для української та мов інших народів слів, які використовуються у різних сферах життєдіяльності. Так, дослідник Л. Войтович наводить низку українських слів і відповідників до них ґотської мови: «plug — плуг; mekó — меч; hilm — гелм, шолом; skatt — скот, худоба; hlaifs — хліб; szklo — шкло, скло; chlew — хлів; chyż — хижа, дім; kniedz — князь; misa — миска; kupiti — купити; kusiti — коштувати; osl — осел; skut — одяг; smoky — смоковниця, фіги; vino — вино; vinogradz — виноград; gobino — давньоруське урожай, lek — лік, лікарство; lixva — лихва; lst — лесть, підступ; plk — полк; bardy — бартка, бойовий топірець; buky — літера; koldzdz — колодязь; berg — берег; bor — бор; dlg — довг, борг; gord — город, град; gos — гість; ljud — люд; most — міст; ruda — руда; stlp — стовп; volsti — володіти, від цього слова і волость; та інші»[14]. Варто підкреслити, що переважна більшість перелічених термінів є у вжитку сучасних українців. Так само російський дослідник В. Топоров звертає увагу на сферу «слов'яно-іранських мовних і культурних зв'язків» і зазначає, що вона така глибинна, «що всю Slavia з *певного* погляду можна розуміти як західну провінцію великого іранського культурного кола»[15].

Спільне для народів «іранського культурного кола» індоіранське світобачення виразно виявлене в язичницькому світосприйнятті русичів, стрижнем якого є поклоніння Сонцю і культ вогню. Згідно з дослідником язичницького світосприйняття М. Еліаде, вогонь тут є «вихідною точкою», що визначає логіку наступного творення простору, який сприймається як священний. Вогонь у дохристиянській Русі («огнище», ватра) мав значення як і «вівтар вогню» в освоєнні територій у ведичному ритуалі[16]: У «Велесовій книзі», яка виражає особливості язичницького світосприйняття, незалежно від того чи є автентичним її текст, читаємо: «А ті були огнищанами, і кожен мав діру Земну і огнище»[17]. Запалення «огнища» як творення священности нового життєвого

---

[13] Див: *Залізняк Л. Л.* Первісна історія України. — К.: Вища школа, 1999. — 263 с. — С. 143.

[14] *Войтович Л.* Готи на території України: результати досліджень на початок XXI століття // Цит. за: *Залізняк Л. Л.* Первісна історія України. — С. 46.

[15] *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. — М.: Наука, 1989. — С. 22—61. — С. 43.

[16] *Еліаде М.* Священне і мирське // Еліаде М. Мефістофель і андрогін. — К.: Основи, 2001. — С. 7—116. — С.17.

[17] Велесова книга / пер. Б.Яценко.// Хроніка — 2000: Наш край. — К.,1994. — № 1—2 (3—4). — 404 с. — С. 120.

простору здійснюється (користуючись термінологією одного з дослідників) «…через культурну трансґресію, тобто граничне переступання, що здійснюється в ім'я духовного оновлення і самозбереження»[18]. Таким трансфером у язичницькій Русі, що забезпечує перехід профанного в сакральне, й постає вогонь, який, по-перше, за природою космічний, бо є виявом Сварги (неба), по-друге, він водночас і вогонь, і світло, і святість, тобто і духовний і матеріальний водночас. Вогонь уособлює Світовита, Дажбога, Симаргла, Хорса, які є виявом єдиного творця світу і світла — Сварога.

Календар русичів дохристиянської доби був пов'язаний з «астрономічними ритмами небесних світил», уявленнями про священний простір і «був основою всього трудового і ритуального життя» [19]. Установлений космічний порядок життя в спільноті сприймався невідворотним, як шлях Хорса (Дажбога)-Сонця.

У Володимировому пантеоні язичницьких богів бог Сонця Хорс і Симаргл суголосні з іранськими, що закономірно, позаяк і там, і там вірування мають одну й ту саму індоєвропейську основу[20]. Як зауважив Топоров, у «Повісті врем'яних літ» Нестор ставить «Хорса Дажбога» після Перуна, далі йде Стрибог і Симаргл. Причому Хорс і Дажбог сприймаються як єдиний бог у двох назвах. «Ця ґенетична єдність упродовж довшого часу лишалася прозорою і легко сприймалася всіма, хто перебував у зоні арійсько-слов'янських мовних контактів»[21]. Очевидно, потрібне було не одне століття, щоб язичницьке світосприйняття з культом Сонця-Дажбога могло укорінитися в українців такою мірою, що народна пам'ять зберегла у гаївках славлення Дажбога аж до другої половини XX ст.: «Ой ти, соловейку, /Ти ранній пташку, / Ой чого так рано / І з вир'їчка вийшов?/ Не сам же я вийшов / *Дажбог* мене вислав / З правої ручейки / Літо відмикати / З лівої ручейки зиму замикати…»[22].

Таким чином, духовною підвалиною формування праукраїнського етносу в плані його цілости став язичницький світогляд, що насамперед знайшло вираз у пантеїстичному сприйнятті дійсності. Питання ж історичних рамок *єдиного слов'ян-*

---

[18] *Личковах В.* Філософія етнокультури. Теоретично-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / В.А. Личковах. — К.: ПАРАПАН, 2011. — 196 с. — С. 78.

[19] *Лозко Г.* Рідна віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах (Київ). — 1996. — Ч. 5-6. — С. 25—28. — С.27.

[20] *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре. — С. 27.

[21] *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. — 1989. — С. 22—61. — С. 42.

[22] Пісні з Волині : [збірник] / [упорядкув. текстів і прим. О. Ф. Ошуркевича]. — К. : Муз. Україна, 1970. — 336 с. — С. 31—32.

ського моноліту та єдиної праслов'янської мови, на наш погляд, існує в площині політики, але не науки.

Стосовно історичних коренів української ідентичності важливими є дослідження етнологів, істориків, мовознавців щодо тих племен-етносів, які в історичному минулому в різні часи заселяли територію України. У цьому ключі цікавим постає питання хто є скіфи, чи вони були місцевим народом чи прийшлим. Дискусія вилилася в два підходи. Перший обстоює азійське походження скифів: вони є прибульцями зі сходу, що принесли з глибин Азії вже сформовану культуру[23], другий наполягає на їх автохтонному походженні, його дотримувався ще Геродот (бл. 484–425 рр. до н. е.): скити були корінним населенням Подніпров'я.

Третє століття до н. е. характерне занепадом Скитії і поширенням впливу на території України сарматів. Вперше про них згадує Геродот, який переказав цікаву легенду про походження сарматів від шлюбів молодиків-скифів з амазонками. У ній зокрема йдеться: «Жінки сарматів і їх нащадки, дотримуючись звичаїв своїх матерів-амазонок, їздять кіньми верхи, полюють звірину, беруть участь у війнах із ворогами та вдягаються як чоловіки. Мова сарматів — скитська, за винятком окремих слів і виразів амазонок»[24]. Тут можна провести аналогію щодо ставлення до жінки як рівні чоловікові у сарматів та українців — у родині вони *по-дружжя*. Саме цей зміст у зрізі взаємин «чоловік — жінка» містить переказана Геродотом легенда. Стереотип поважного ставлення чоловіка до протилежної статі став нормою українського життєвого світу, що досить дотепно обіграно С. Гулаком-Артемовським в опері «Запорожець за Дунаєм».

«Сарматська доба» — це тривалий історичний період на землях України (III ст. до н. е. по IV ст. н. е.), який є цікавим принаймні племенем роксолан, що розселялося на Північному Причорномор'ї, адже назвою «Роксоланія» середньовічні турецькі та європейські документи позначали територію України, а вихідців з неї «роксоланами». У XVI ст. польський поет С. Кльонович пише твір «Роксоланія» (1584 р), де Роксоланією називає Галицьку землю і Київську Русь. Польсько-український гуманіст, автор історико-політичних трактатів Ст. Ожеховський (Оріховський) у листі 1551 р. до папи Юлія III ідентифікує себе як сармат: «Родом я зі скитського племені рутенського народу. В обох випадках також сармат, тому, що Русь, моя вітчизна, лежить у європейській частині Сарматії»[25].

---

[23] *Ильинская В. А., Тереножкин А. И.* Скифия VII—IV вв. до н. э. — К.: Наукова думка, 1983. — 380 с. — С. 11.

[24] Історія України написана у V ст. до нашої ери Геродотом / ипер. Спасько С. К. — К., 2012. — 144 с. — С. 50—51.

[25] Цит. за: *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). — К.: КРИТИКА, 2008. — 472 с. — С. 168.

Знаменно, що польська та українська шляхта XVI–XVIII ст. пов'язувала походження своїх народів з войовничими сарматами, що яскраво виразив у кінці XVIII ст. невідомий автор «Історії Русів»: «Предки наші, відомі всьому світові Слов'яни, або Сармати і Руси, об'єднавшись з Литовцями і Поляками по добрій волі і заради обопільної оборони від чужоплемінних, прийшли до них з власною своєю природною землею, зі своїми містами і селами і своїми навіть законами і з усім для життя потрібним»[26]. (Звернімо увагу як автор твору наголошує, що буття русів історично завжди було *цілісним*, а відтак самодостатнім). Сарматський слід залишився в Україні і в популярному імені Роксолана. Проте немає досліджень, які б вказували на генетичний зв'язок між однойменним сарматським племенем і «Роксоланією» як територією України.

Варто зазначити, що скифо-сарматська концепція походження слов'ян, яка була популярна впродовж XVI–XVIII ст. і підтримана рядом тодішніх європейських учених, обстоює позицію, що слов'яни є автохтонами на теперішній території проживання. Ця концепція стверджувала, що предками слов'ян були скифи й сармати, які прийшли з Передньої Азії і розселилися у південно-східній Європі, а далі просунулися на північ і захід. Ідея — *слов'яни від віків жили на тій самій території* — у видозміненому вигляді присутня у низці підходів і концепцій сучасних авторів: «…можна вважати доведеним, що корінні місцеві мешканці лісостепової зони України, починаючи з рубежу 1 тис. н. е., коли античні автори згадують венедів-слов'ян на схід від Вісли, пережили всі інвазії і ніколи не були витіснені повністю з місць свого проживання або знищені»[27].

Згідно з істориками, з V ст. починається власне слов'янський період історії, для якого по VII ст. характерне масове розселення з регіону Вісли й Одри та взаємозмішування з іншими етносами й подальше формування відрубних етносів і їхніх мов. Як довела сучасна археологія та лінґвістика, «…велике розселення слов'ян у V–VII ст. стало основою їх перерозподілу на східних, західних і південних та започаткувало процеси подальшої диференціації у межах кожної зі згаданих груп»[28]. Отже, у «VIII–IX ст. не існувало ні східної, ні західної, ні південної слов'янської етнічної спільности, а були східні, західні та південні слов'янські племена або їх союзи… Пращурами білорусів і росіян було населення, представлене у V–VII ст. Колочинською, Тушемплінською та Іменьківською культурами, яке поступово займало

[26] Історія Русів / Пер. І. Драча. — К.: Рад. письменник,1991. — 318 с. — С. 104.
[27] *Баран В. Д.* Давні слов'яни. — К.: Видавничий дім «Альтернативи», 1998. — С. 245.
[28] Там само. — С. 87.

області із балтським та угро-фінським субстратами»[29]. Тому поширена за часів Радянського Союзу версія про існування в певному історичному часі якоїсь єдиної східної слов'янської спільності, з котрої виокремилися «три братні народи», насправді виявилася великоімперською ідеологічною конструкцією.

Політична площина ідеї «спільності східних слов'ян» викликає певне занепокоєння у російських науковців: «…якщо історична наука розвиватиметься, зокрема на Україні, в окресленому напрямку й тими самими темпами, як зараз, то в майбутньому поколінні населення України може стати ворожим щодо Росії»[30].

У Російській імперії, починаючи з XVIII ст., політичного підтексту набуло також і питання походження назв «Русь» і «руси». Річ у тім, що виникнення цих назв є справді проблемним для історичної науки, як і питання, чи «руси» є ім'ям котрогось зі слов'янських племен, адже «Повість врем'яних літ» не називає слов'янського племені зі схожою назвою, також авторові «Повісті» невідомі й племена, що склали основу формування майбутніх московитів (великоросів). З цього приводу російський історик К. Кавєлін у праці «Мысли и заметки о русской истории» (1866 р.) зазначав таке про укладача першого літопису XI ст.: «На диво, що великорусів він зовсім не знає. На схід від західних руських племен, де тепер живуть великоруси, проживають, за літописом, фінські племена… Де ж були тоді великоруси? Про них у перечисленні племен, що заселяли теперішню Росію, не згадується й словом… Із його цілковитого мовчання випливає, що в той час ця… гілка руського племені ще не існувала»[31].

Розглядаючи питання походження та змістового наповнення назв «Русь», «руси», «роси», дослідники поділилися на норманістів та антинорманістів.

Зазначимо, що норманістська концепція була висунута в XVIII ст. у Російській академії наук, зокрема німецьким ученим Г. Ф. Міллером, і підтримана майже всіма російськими істориками XIX ст. У радянський період ця концепція мала місце до 30-х років XX ст.

Існуючі гіпотези про походження назви «роси», як засвідчує історична література, переважно базуються на зв'язку між роксоланами, росомонами (згідно з описом візантійсько-ґотського історика VI ст. Йордана, — це було плем'я району річки Дон), народом hros, згідно з сирійською хроні-

---

[29] *Баран В. Д.* Давні слов'яни. — К.: Видавничий дім «Альтернативи», 1998. — С. 87—88.

[30] *Седов В. В.* Этногенез ранних славян. Заслушано в ноябре 2002 г. на заседании Президиума РАН: // Вестник Российской Академии Наук. — Том 73. — № 7. — С. 594—605. (2003). — С. 605.

[31] Цит. за: *Залізняк Л.* Походження українського народу. Аналіз концепцій // Електронний ресурс: http://ukrhist.at.ua/publ/10-1-0-42

кою Псевдо-Захарії (VI ст.) та росами (це плем'я, буцім, розселялося в причорноморських степах). Схему: «росомони — народ hros — роси» вперше запропонував німецький автор Й. Маркварт, який, однак, вважав, що «росомони» є епічною назвою герулів (одне з германських племен)[32]. Схеми: *росомони* — народ *hros* — *роси* дотримувався і Б. О. Рибаков.

З цього приводу важливо зупинитись на неординарній концепції українського історика, мовознавця, філолога-орієнталіста О. Пріцака, де він розглядає термін «русь», не пов'язуючи його з історією населення на теренах України. Вихідні поняття його концепції: «кочівництво», «кочовий пакс», «кочова імперія», «кочовики моря», «вікінги», «варяги» (Vaerings), а також такі історичні події, як поява аварської держави й арабське вторгнення.

Так, «кочовий пакс (pax)» — «конфедерація кількох кочових племен» — забезпечував «функціонування міжнародної торгівлі і контроль над торговельними шляхами»[33] на кшталт «кочового паксу» Чингіс Хана.

Поява у вікінзьку добу та устрій держав, що засновували «кочовики моря», була аналогічною до держав, засновуваних «кочовиками степу». Це, власне, основна ідея цієї концепції. О. Пріцак відзначає провідну роль професійних міжнародних купців у встановленні миру «на міжнародних торговельних шляхах». Необхідною складовою «кочовиків моря» і річок були оснащені кораблями професіональні бойові дружини. Вони були вправними вояками як на морі, так і на суші.

Від VIII до X ст., зазначає Пріцак, існувало «…два типи торговельних поселень у Евразії: на Сході перський var, різновид орієнтального міста (яке мало індивідуального власника)». На Заході — «…торгове поселення для мандрівних купців, так зване по-германськи vik (по-романськи portus)… Границею між тими двома типами, var і vik, була річка Лаба (Ельба). Як у *віку*, так і у *варі* були місцеві і чужоземні робітники, що служили купцям за охоронців, найманців, мореплавців, помічників тощо, які до деякої міри нагадують пізніших козаків у Східній Европі. На захід від Лаби цих людей називали вікінгами (вік); на схід від Лаби вони були відомі як варяги (вар)»[34]. Це були професіонали поза всякою національністю і служили тому, хто більше платить.

Згідно з Пріцаком, *найранішою згадкою про Rus* (Рус) є інформація арабського автора IX ст. Ібн Хурдадгбега, який повідомляє, «що тільки дві міжнародні торговельні компанії бу-

---

[32] *Комар О. В.* Сармати Поросся та «південна» гіпотеза походження Русі // http://archaeology.kiev.ua/pub/komar2.htm

[33] *Пріцак О.* Відкіль єсть пішла Русьская земля. Лекція від 24 жовтня 1975 року // Електронний ресурс: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2798402

[34] Там само.

ли причетні до евразійської торгівлі рабами: жидівська Radhaniya і нежидівська Rus»[35].

«Торговельна компанія Родез-Русь» тримала вишколені дружини мореплавців, на чолі яких стояли «скандінавські конунгри». Так, зауважує Пріцак, виникло данське суспільство «кочовиків моря»; «вони й почали діяти як вікінги не пізніше кінця VIII ст.»[36]. Таким чином «Північно-Східня Европа («Велика Швеція» — Magna Scythia) стала володінням новоактивізованого суспільства Mare Balticum, керованого аґентами компанії Рус і харизматичними кланами»[37]. Тому в період VIII до X ст., зазначає автор, не йдеться про національну шведську культуру, усі народи «суспільства Mare Balticum» були рівноправними членами: «нормани, венди (слов'яни), балти і фіни».

На основі уже сказаного, Пріцак пояснює, чому візантійський імператор Костянтин Багрянородний робить запис назв дніпрових порогів двома мовами: «linguae francae» — слов'янською і «русько»-скандинавською: тому що останньою користувалися представники «культури Mare Balticum на новопосталому дніпровому торговельному шляху в X ст.». Так само дві мови використовувалися на Волзькому шляху «як linguae francae» хорезмська та болгарсько-гунська. Окрім контролю над торговельними шляхами, бойові дружини компанії Rus займалися ремеслом грабунку та добуванням рабів, що було особливо прибутковим.

Виникнення Руського каганату пов'язане, згідно з Пріцаком, з боротьбою кагана хозар за визволення «з-під зверхности майордома (бега) та юдаїзму, який він накинув хозарам». У результаті каган попросив притулку «в оселі компанії Русь біля Ростова». Високий політичний статус кагана, підніс «компанію Русь» «до статусу «імперського» політичного центру»[38]. Таким чином 839 року постає *Руський каганат*.

В історії каганів Руси Пріцак виділяє таких три періоди: волзький (близько 839–930), наддніпрянський (бл. 980–1036) і київський (1036–1169). Два перших контролювали головні торговельні міжнародні шляхи та займалися збором данини з підлеглих етносів. Тому зрозуміло звідки варязький «Руський каганат» мав потужний морський флот, що дозволило Русі здійснити похід двомастами кораблів на Константинополь 860 року. Італійський хроніст на межі X–XI ст. називає русів народом норманів, а патріарх Фотій називає скитами[39], а Нестор — руссю, адже

[35] *Пріцак О.* Відкіль єсть пішла Русьская земля. Лекція від 24 жовтня 1975 року // Електронний ресурс: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2798402.

[36] Там само.

[37] Там само.

[38] *Пріцак О.* Відкіль єсть пішла Русьская земля.

[39] Поход_руси_на_Царьград_(860) // http://ru.wikipedia.org/wiki/

терміном «русь» називали військо Руського каганату під проводом варязького князя, яке включало і норманів, і слов'ян, і балтів й інші етноси.

Знаменно, що грецькі джерела, описуючи зовнішність воїв Константинопольського походу, багатьох з них характеризують безбородими, з довгими вусами і пучком волосся на маківці: «Сі варвари-Руси були хорошого зросту, русяві й з сірими очима. Значніші між ними голили бороди й носили довгі вуса; на головах, з довгими оселедцями (чубами) і підголеною чуприною, носили гостроверхі шапки…»[40]. Ця прикметна риса властива й київському князю Святославу. Подібну до козацького «оселедця» зачіску «мали... скандинавські вікінги, руський князь Святослав: «борода оголена, на верхній губі густе і довге волосся, голова зовсім оголена, з одного боку висів чуб, що означало значний рід»[41], кельти Західної Европи[42], литовський король Ягайло та ін. Не мав бороди і Володимир Великий, а також Ярослав Мудрий (на княжій печатці, що збереглася, він безбородий і з вусами). (Принагідно зазначимо, що на сучасних гривневій і двогривневій банкнотах князям Володимиру та Ярославу з ініціативи колишнього голови Нацбанку України С. Тігіпка були домальовані азійські бороди, буцім задля «історичної справедливості»). Тому задля тієї ж «історичної справедливості» варто вказати, що, згідно з російською дослідницею І. С. Сиромятніковою, «…на старовинних книжкових мініатюрах і фресках зустрічається зачіска, яка нагадує український оселедець. Це довге пасмо волосся, що звисає з одного боку. Можливо, це була зачіска князів»[43]. На культурні запозичення, що сягають часів Скифії, вказує історик Н. Полонська-Василенко: «Від Скитії маємо знамениті білі штани й сорочку, чоботи, шпичасту козацьку шапку, перначі, сагайдаки, келепи тощо»[44].

Акцентування на одязі, зовнішності варязького воїна та князя, їхньому вбранні, віруванні, обрядові тощо зроблено нами для того, щоб, проводячи паралелі з українцями пізніших історичних періодів, вказати на тривкість культурних запозичень і трансформовану в традиції історично-культурну тяглість від індоіранців, скито-сарматів, ґотів, норма-

---

[40] Електронний каталог — Князі України-Русі. Укладено на основі «Історії України-Русі» М. Аркаса та «Літопису Руського» / Упорядн. Я. Мельничук, Б. Карабін. — Львів: Край, 1993 // Електронний ресурс: 94.158.144.72/opac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:1793/.

[41] *Макарчук С.* Писемні джерела з історії України: Курс лекцій. — Львів: Світ, 1999. — 352 с. — С. 31.

[42] *Залізняк Л. Л.* Первісна історія України. — С. 137.

[43] *Сыромятникова И. С.* История прически: учебник для театр. худож.-технич. училищ.— М.: Искусство, 1989. — 234 с. — С. 84.

[44] *Полонська-Василенко Н.* Історія України: В 2 т. — К., 1993. — Т. 1 // Електронний ресурс: http://www.uahistory.kiev.ua/polonska/pv0101.phtml

нів, слов'янських племен VIII—IX ст. у власне український етнос.

Процес поступового формування «руського етносу» й так званої «руської ідентичності» починається після того, як торговельна компанія «Русь» трансформувалась у Руський каганат. Важливий крок у цьому напрямі робить наприкінці IX ст. новгородський князь-варяг Олег, який поширює свій контроль на слов'янські племена, заволодівши Києвом у 882 році через обман, за версією Нестора, та вбивши Аскольда і Діра — варязьких бояр новгородського князя Рюрика, що княжили в Києві. Відгук про Аскольда містить «Велесова книга»: «Се бо Аскольд іде / з варягами своїми до нас. / І сей Аскольд — то ворог наш. / Се мовить нам, що йде захищати нас і бреше, бо такий же ворог, як грек. / І се Аскольд є ворог озброєний, щоб охороняти еланських купців, що ходили до Дніпра-ріка…»[45]. Ця оцінка Аскольда суголосна з концепцією О. Пріцака принаймні в плані військового обслуговування княжою дружиною торгового шляху «з варяг у греки». Якщо, наприклад, припустити автентичність тексту «Книги», то виглядає на те, що він є ностальгічною реакцією колишньої язичницької духовної верстви на запровадження християнства та варязьке князювання на «землі руській», так само як «Історія Русів» була виразом ностальгії української шляхти за втраченою Гетьманщиною та Січчю.

Віддаючи належне концепції Пріцака стосовно походження назви «Русь», очевидно не варто беззастережно відкидати й згадку про росоманів Йордана та «народ hros» (рос) у Псевдо-Захарії і відомість про те, що розселялися роси-росомани в районі Північного Причорномор'я у IV–VI ст. Адже саме в Північному Причорномор'ї та Криму «…зафіксовано велику кількість топонімів із коренем *рос*. По нижньому Дніпру на східному березі Керчінської протоки, в Південно-Західному Криму античні та ранньовізантійські автори покликаються на масу назв із цим коренем»[46].

Застановимося на тому, в якій спосіб відбувається початкове формування «руського етносу». Згідно з Нестором, княжіння Олега знаменне підкоренням і обкладанням даниною сусідніх племен, які становили самодостатні, проте близькі за язичницькими віруваннями слов'янські етноси. Так, Олег у 883 році завойовує деревлян, у 884 — сіверян, у 885 — радимичів[47], які для Олега тепер «русь»: «И б ша у него слов'ни и варязи и прочии, прозвашася русью». Таким чином у IX ст. Русь як варязьке державне утворення володіла сукупністю

[45] Велесова книга. Волховник. — Вінниця: Континент-Прим. — Дошка 29/2. — С. 267 — 268.

[46] Народ «рос» по соседству с амазонками и в борьбе с Германарихом // Електронний ресурс: http://www.e-reading-lib.com/chapter.php/13162/108/Galkina_-_Taiiny_Russkogo_kaganata.html

[47] Ізборник // Електронний ресурс: http://litopys.org.ua/pvllavr/pvllavr01.htm

племен, хоча територія володінь не усвідомлювалася кожним з племен як «*руська земля*», відповідно й кожне плем'я не усвідомлювало себе «*руськими людьми*», бо мало своє окреме самодостатнє буття, проте змушене було платити данину завойовникові.

Отже, в X ст. існує політична організація «Руський каганат», із завойованими, але самобутніми етносами. Цей етап формування майбутнього руського етносу характерний для першої половини X ст. У 930 р. Київ як *центр контролю* над шляхом «варяг у греки» завойовує Ігор з династії волзько-руських каганів.

З другої половини X ст. київський князь-варяг Святослав робить наступний крок до творення «руської народності», що був спрямований на реформу влади. Суть її полягала в переході від *володіння народами* до *правління територіями*: він ставить князювати своїх синів у Києві, Овручі, Новгороді. У цьому ж напрямі продовжує реформу Володимир, який ділить країну на волості, на чолі яких ставить довірених осіб. У такий спосіб прагне витворити територіальну *цілість держави*, позаяк кожен з субетносів продовжує жити своїм общинним буттям за власним звичаєвим правом. Проте, зазначає М. Грушевський, попри варязьку організацію київської держави, «Київ не став ні варязькою колонією, як французька Нормандія або норманські князівства Італії, ні новгородською провінцією. Варязький елемент дуже багато зробив для будови київської держави — її сили поширення, підбою, панування, але держава стала київською, бо зачернені варязькими дружинами рамці київського поширення були заповнені місцевим елементом»[48].

Усе ж для того, щоб зі сукупності племен-етносів постала єдина «*руська народність*», потрібний був не лише військово-політичний центр з князя, бояр і дружини, але головно — єдиний духовний об'єднавчий центр. Адже, для кожного з субетносів духовним центром лишалося язичництво. Тому Володимир робить спробу зробити язичництво державною релігією і навіть створює пантеон з язичницьких богів, проте зрештою переорієнтовується на християнство за Візантійським обрядом, очевидно, з огляду на політично сильну Візантію та швидке просування християнства по Европі. Так, у IX ст. воно поширюється на такі центральноєвропейські країни, як Сербія, Болгарія, Чехія, Польща. По-суті лишався не християнізованим схід Європи. Після зруйнування Київського пантеону та хрещення князя, бояр і дружинників «Володимир посла по всему граду, глаголя: «Аще не обрящется кто завтра на реце, богат ли, ли убог, или нищ, ли ра-

[48] *Грушевський М. С.* Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Т. 1. — К.: Либідь,1993. — 391 с. — С. 100.

ботник, противен мне да будеть»[49]. Отже, «Ті хто не бажав, не могли сховатися і повинні були або хреститися неволею, або рятуватися втечею, або підлягти страті»[50]. Процес хрещення розтягнувся в часі на кілька століть. «Охоче хрестилися тільки князі, бояри, дружинники, купці — соціальна верхівка, зусиллями якої впроваджувалося християнське віровчення»[51].

Зусиллями Володимира в X–XI ст. сформувався у плані інтеграції слов'янських племен державний політичний організм, функції якого виконувала надплемінна князівсько-боярська та дружинна верхівка, а об'єднуючим духовно-культурним центром у містах стала християнська віра. Проте у «…сільській місцевості, де нова релігія поширювалася слабко, інтеграційні процеси поширювалися вкрай повільно, а племінний консерватизм зберігався протягом століть»[52], — зазначають дослідники.

Щодо руської ідентичності слід зазначити, що з XI ст. перестала існувати Русь як «чужоземна правляча верства», що жила за рахунок данини, зібраної з підвладної території, натомість постає могутня Русько-Київська держава (каганат). Термін Русь як назва держави в XI–XII ст. переходить і на територію під володінням Києва як землю з населенням, де всі племена тепер офіційно *іменуються* одною назвою — русичі, але, хіба за винятком полян, не усвідомлюють себе русичами.

Для стабілізації системи політичного правління Ярослав Мудрий розділив князювання між синами, що однак не прискорило формування руської самосвідомості населення. Цьому сприяло і нівелювання ролі великого князя у Руській землі. Отож зусилля Володимира і Ярослава, що були спрямовані на централізацію території, не призвели до *центрованості буття спільноти*, інакше кажучи, ще не сформувались соціально-культурні й політичні умови для визрівання руської ідентичності.

Держава існувала, на думку російського дослідника В. Т. Пашуто, у формі політичної конфедерації чотирнадцяти земель («племен»)[53]. З середини XII ст. можна говорити, зазначають дослідники, «…про існування у складі колишньої

---

[49] Повесть временных лет. — М.; Л., 1950. — Ч. 1. — С. 80 // Цит. за: Запровадження християнства на Русі. Історичні нариси — К.: Наукова думка, 1988. — 256 с. — С. 73.

[50] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. — М., 1880. Цит. за: Запровадження християнства на Русі. Історичні нариси. — С. 73.

[51] Запровадження християнства на Русі. Історичні нариси. — С. 82.

[52] *Головко О. Б.* Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. — К.: ВД «Стилос», 2006. — 574 с. — С. 124.

[53] Див.: *Пашуто В. Т.* Черты политического строя Древней Руси // Новосельцев А, П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. — М., 1965. — С. 11–76.

Русі великої кількості державних організмів (земель-князівств — *М. С.*), які мали чіткі ознаки суверенності»[54].

Отже, тодішнє руське суспільство було децентрованим у двох площинах. Перша — соціально-культурна, виражена, з одного боку, різномовністю, в якій освіченій верхівці, що послуговувалася літературно-писемною мовою на болгаро-македонській основі, протистояла мова як сукупність етноплемінних діалектів. Якщо верхівка була виразником офіційної ідеологізованої культури з орієнтацією на християнство, то основна маса переважно сільського люду виражала побутові традиції, звичаї, фольклор, що було виявом язичницького світосприйняття. Язичники продовжували славити прадідівську «*праву*», тобто світ із його законами даними Світовитом — Божистим духовним Світлом і в цьому вбачали своє православіє. Християни — славили свого Бога, який, окрім Закону, за словами митрополита Іларіона, дарував світові Благодать — це були православні Візантійського обряду.

Друга площина — політична — виражена сепаратиськими тенденціями удільних князів, що проявила себе в міжусобних чварах і сутичках і конкуренції, боротьбі за київській стіл. Об'єднувала окремі князівства цієї держави хіба лише *назва* «Русь», у вжиток ввійшли такі теоретичні ідентифікаційні конструкти як «руська земля» і «руські люди», поступово укорінюється найпотужніший об'єднавчий і ідентифікаційний фактор — християнське віровчення. До важливих чинників, що лягли в основу єднання етносів і стимулювали формування цілості буття майбутньої руської народності, стали територія, близькість етноплемінних мовних діалектів, особливості сприймання і ставлення до дійсності, виражені в схожих звичаях, еталонах поведінки, спілкування, господарювання, нормах співжиття, світосприйняття на основі симбіозу язичництва та християнства.

Skrynnyk Mykhailo, *ScD in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy of the National Forestry Engineering Institute (Lviv)*

The Roots of the Ukrainian Identity in the Dimension of Centring the Ethnical Existence (VII-XII centuries)

The issues of integrity and the centring of existence of the Slavic community and the identity of the Kyiv earth during the VIII–XII centuries are under analysis. The principle of a centring is the methodological basis of the analysis. It points out that any structurally formed society manifests itself through the wholeness of its own existence. Every being is centered if it is a holistic one everywhere in every its manifestation and claims its own

[54] *Головко О. Б.* Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. — С. 126.

integrity. The existence of Absolute idea of Hegel's philosophy, or God in Spinoza's philosophy might be some examples.
The author proves that the term «Slavic self-consciousness» in the sense of «identity» is not applicable to the time of formation of «Russian identity». It is a construct of the late XVIIIth century, which arised with the emergence of the concept of Pan-Slavism. In contrast to the common name, which is «Slavs», each particular tribe was self-sufficient, and thus centered by its own unique being.
In the regarded historical period the tribes recognized their tribal unity, solidarity, ethnic and political identity, but were not aware of the understanding of the abstract Russian affiliation introduced by the Vikings. The principalitys where united only by the name of «Rus» and by such theoretical constructs of identity as «Russian Land» and «Russian people». At the same time a powerful unifying factor — Christian Faith began to take root, especially in urban areas. But the existence of the community in this period remained de-centrated in two dimensions: the social-cultural, and the political one. Social-cultural de-centration was expressed by the multilinguality: the educated elite used the literary and written language on the Bulgarian-Macedonian basis and focused on Christianity. The set of tribal dialects and pagan beliefs opposed the princes' and boyars' top. The political plane of de-centration of the community is its internecine strife and clashes of the feudal princes, competition, the fight for the the throne.

Key words: Slavic identity, Rus, Russian identity, centring of the existence, territory, social structure, ethnos, tribal consciousness.

References

1. Baran V. D. *Davni slov»yany* [Ancient Slavs]. — Kyiv: Vydavnychyy dim «Al'ternatyvy», 1998. — 336 p. [In Ukrainian]
2. Eliade, Mircea. *Das Helige und das Profane* [Ukrainian edition: Eliade M. Svyashchenne i myrs'ke (in: Mefistofel' i androhin). — Kyiv: Osnovy, 2001. — P. 7–116.
3. Golubinskij E. E. *Istorija russkoj cerkvi.* [History of Rus' Church] — Moscow, 1880 [In Russian] (Cited by Zaprovadzhennya khrystyyanstva na Rusi. Istorychni narysy [The introduction of Christianity in Rus. Historical Sketches]. — Kyiv: Naukova dumka, 1988. — 256 p.)
4. Holovko O. B. *Korona Danyla Halyts'koho: Volyn' i Halychyna v derzhavno-politychnomu rozvytku Tsentral'no-Skhidnoyi Yevropy rann'oho ta klasychnoho seredn'vichchya.* [The crown of Danylo Halyts'kyy: Volyn and Galychyna in state-political development of Central and Eastern Europe at early and classical Middle Ages]. — Kyiv: VD»Stylos», 2006. — 574 p. [In Ukrainian]
5. Hrushevsky M. S. *Istoriya ukrayins'koyi literatury: v 6 t. 9 kn.* [The History of Ukrainian Literature in 6 vol.] Vol.1. — Kyiv: Lybid', 1993. — 391 p. [In Ukrainian]
6. Hrushevsky M. S. *Narys istoriyi Kyyivs'koyi zemli vid smerti Yaroslava do kintsya KhIV storichchya.* [Essay on the history of the Kyiv's land from the death of Yaroslav to the end of the fourteenth century] — Kyiv: Naukova dumka, 1991. — 560 p. [In Ukrainian]

7. Il'inskaja V. A., Terenozhkin A. I. *Skifija VII — IV vv. do n. je.* [Scythia VII — IV centuries. BC]. — Kyiv: Naukova dumka, 1983. — 380 p. [In Russian]

8. *Istoriya Rusiv* / Per. I. Dracha. [History of Ruses (transl.by I.Drach)]. — Kyiv: Radyans'kyy Pys'mennyk, 1991. — 318 p. [In Ukrainian]

9. *Istoriya Ukrayiny napysana u V st. do nashoyi ery Herodotom* / per. Spas'ko S.K. [The history of Ukraine written in the V century. BC by Herodotus. (Transl.by Spas'ko S.K)]. — Kyiv, 2012. — 144 p. [In Ukrainian]

10. *Knyazi Ukrayiny-Rusi.* Elektronnyy kataloh .Ukladeno na osnovi «Istoriyi Ukrayiny-Rusi» M. Arkasa ta «Litopysu Rus'koho» / Uporyadn. Ya. Mel'nychuk, B. Karabin. [Princes of Ukraine-Rus (e-catalog complied on the basis of «History of Ukraine-of Rus» by M. Arkas and «Annals of Rus' Ed. by Ya. Mel'nychuk, B. Karabin)] — L'viv: Kray, 1993. Available at: 94.158.144.72/opac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:1793/ (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

11. Komar O. V. *Sarmaty Porossya ta «pivdenna» hipoteza pokhodzhennya Rusi* [Sarmatians of Porossya and «southern» hypothesis of the origin of Rus] Available at: http://archaeology.kiev.ua/pub/komar2.htm (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

12. *Kostyumy Arabs'koho Skhodu — VII–-XVI st.* [Costumes of the Arab East — VII–XVI centuries] Available at: http://swordmaster.org/2010/09/29/kostyumi-arabskogo-shodu-vii-xvi-st.html (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

13. Lozko H. *Ridna vira* [Mother faith] *Dyvoslovo: Ukrayins'ka mova y literatura v navchal'nykh zakladakh.* — Vol. 5-6, 1996. — P. 25–28. [In Ukrainian]

14. Lychkovakh V. *Filosofiya etnokul'tury. Teoretychno-metodolohichni ta estetychni aspekty istoriyi ukrayins'koyi kul'tury.* [Philosophy of ethno-culture. Theoretical, methodological and aesthetic aspects of the history of Ukrainian culture]. — Kyiv: PARAPAN, 2011. — 196 p. [In Ukrainian]

15. Makarchuk S. *Pysemni dzherela z istoriyi Ukrayiny* [Written sources on the history of Ukraine]. — L'viv: Svit, 1999. — 352 p. [In Ukrainian]

16. *Narod «ros» po sosedstvu s amazonkami i v bor'be s Germanarihom* [People «Ros» in the vicinity of the Amazon and in the fight against Germanarich] Available at: http://www.e-reading-lib.com/chapter.php/13162/108/Galkina_-_Taiiny_Russkogo_kaganata.html (Accessed 30 July 2014). [In Russian]

17. Pashuto V. T. *Cherty politicheskogo stroja Drevnej Rusi* [Features of the political system of ancient Rus] in: Novosel'cev A,P., Pashuto V.T., Cherepnin L.V., Shusharin V.P., Shhapov Ja.N *Drevnerusskoe gosudarstvo i ego mezhdunarodnoe znachenie.*[Old Rus' state and its international significance] — Moscow, 1965. — P. 11–76.

18. *Pisni z Volyni* : zbirnyk. Uporyadkuv. tekstiv ta prym. O. F. Oshurkevycha. [Songs from Volyn: coll. ed. and commented by O. F. Oshurkevych] — Kyiv: Muzychna Ukrayina, 1970. — 336 p. [In Ukrainian]

19. *Pohod_rusi_na_Car'grad_(860)* [Rus'-Byzantine War in 806 AD] Available at: http://ru.wikipedia.org/wiki / (Accessed 30 July 2014). [In Russian]

20. Polons'ka-Vasylenko N. *Istoriya Ukrayiny: V 2 t.* [History of Ukraine in 2 vol.] — Kyiv, 1993. Vol. 1. Available at: http://www.uahistory.kiev.ua/polonska/pv0101.phtml (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

21. *Povist' vremennykh lit* (za Lavrentiyivs'kym spyskom) [Tale of Bygone Years (Laurentian codex)] Available at: http://litopys.org.ua/pvllavr/pvllavr01.htm (Accessed 30 July 2014). [In Old Church Slavonic]

22. *Povest' vremennyh let.* [Tale of Bygone Years] — Moscow; Leningrad, 1950. — Part 1. [In Russian] (Cited by Zaprovadzhennya khrystyyanstva na Rusi. Istorychni narysy [The introduction of Christianity in Rus. Historical Sketches] — Kyiv: Naukova dumka, 1988. — 256 p.)

23. Pritsak O. *Vidkil' yest' pishla Rus'skaya zemlya.* Lektsiya vid 24 zhovtnya 1975 roku [Whence the land Russkaya was appeared (Lecture on October 24, 1975)] Available at: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2798402 (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

24. Sedov V. V. J*etnogenez rannih slavjan.* Zaslushano v nojabre 2002 g. na zasedanii Prezidiuma RAN [Ethnogenesis of the early Slavs. (Speech in November 2002 at the meeting of the Presidium of the Russian Academy of Sciences)] Vestnik Rossijskoj Akademii Nauk, 2003, Vol. 73. No 7. — P. 594–605. [In Russian]

25. Syromjatnikova I. S. *Istorija pricheski* [History of hairstyles] — Moscow: Iskusstvo, 1989. — 234 p. [In Russian]

26. Taylor, Charles. *A secular age* [Ukrainian edition: Teylor Charl'z. Sekulyarna doba. Knyha persha. — Kyiv: DUKh I LITERA, 2013. — 664 p.]

27. Toporov V. N. *Ob iranskom jelemente v russkoj duhovnoj kul'ture* [On the Iranian element in the Russian spiritual culture] in: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury. Istochniki i metody.* [Slavic and Balkan folklore. Reconstruction of ancient Slavic spiritual culture. Sources and Methods] — Moscow: Nauka, 1989. — P. 22–61. [In Russian]

28. Trubachev O. N. *Jetnogenez i kul'tura rannih slavjan.* [Ethnogenesis and culture of the ancient Slavs] Moscow, 2003. — p. 16. [In Russian] (Cited in: Tyshchenko K. *Movni kontakty: svidky formuvannya ukrayintsiv* [Language Contact: Witnesses of formation of Ukrainians]. — Kyiv: Akvilon-Plyus, 2006. — 416 p.)

29. Tyshchenko K. *Movni kontakty: svidky formuvannya ukrayintsiv* [Language Contact: Witnesses of formation of Ukrainians] — Kyiv, Akvilon-Plyus, 2006. — 416 p. [In Ukrainian]

30. *Velesova knyha — Volkhovnyk* [Veles Book. Volkhovnyk] transl., ed. and commented by H. Lozko. — Vinnytsya: KONTYNENT — PRYM, 2007. — 516 p. [In Ukrainian]

31. Voytovych L. *Hoty na terytoriyi Ukrayiny: rezul'taty doslidzhen' na pochatok XXI stolittya* [Goths in Ukraine: results of research at the beginning of the XXI century] (cited in: Zaliznyak L. L. Pervisna istoriya Ukrayiny. [Ancient history of Ukraine]. — Kyiv: Vyshcha shkola, 1999. — 263 p.) [In Ukrainian]

32. Yakovenko N. M. *Ukrayins'ka shlyakhta z kintsya XIV do seredyny XVII st. (Volyn' i Tsentral'na Ukrayina).* [Ukrainian gentry from the late fourteenth to the mid-seventeenth century. (Volyn and Central Ukraine).]. — Kyiv: KRYTYKA, 2008. — 472 p. [In Ukrainian]

33. Zaliznyak L. *Pokhodzhennya ukrayins'koho narodu. Analiz kontseptsiy* [The origin of the Ukrainian people. Analysis of conceptions] Available at: http://ukrhist.at.ua/publ/10-1-0-42 (Accessed 30 July 2014). [In Ukrainian]

34. Zaliznyak L. L. *Pervisna istoriya Ukrayiny.* [Ancient history of Ukraine]. — Kyiv: Vyshcha shkola, 1999. — 263 p. [In Ukrainian]

35. *Zaprovadzhennya khrystyyanstva na Rusi. Istorychni narysy* [The introduction of Christianity in Rus. Historical Sketches]. — Kyiv: Naukova dumka, 1988. — 256 p.) [In Ukrainian]

Стаття надійшла до редакції 02.08.14

УДК 113:573.4

Броніслав Панасюк,
академік НААН, професор, доктор економічних наук,
заслужений економіст України, письменник

ЖИВА РЕЧОВИНА І ЖИТТЯ

***Панасюк Бронислав.* Живое вещество и жизнь**

Цель исследования заключается в том, чтобы осветить авторскую концепцию относительно появления и формирования живого вещества в геологические эпохи планеты Земля, а также периоды климатических изменений, когда появлялись разные формы живых организмов.

Ключевые слова: живое вещество, формы жизни, планета, Земля, Галактика, Вселенная, фотосинтез, листок, космическая пыль, споры, зародыш живого вещества.

Сучасна геологічна наука стверджує, що рослини, як представники живої речовини, з'явились спочатку у воді, формуючи кисень і озоновий шар, а після цього на суші аж до наших днів формується сучасний рослинний і тваринний світ. У багатьох виникає запитання, — невже за 3,8 млрд р. від зародження життя у вигляді найпростіших одноклітинних бактерій так довго формувалось від найпростішого до найскладнішого, коли на планеті Земля відбувались складні, іноді жахливі геологічні процеси, Земля переходила з однієї на іншу орбіту, змінювався клімат і так далі?

Навіть якщо врахувати сучасні дослідження і висновки про те, що після утворення нашої Галактики (Чумацький Шлях), вона та її складові Сонячні системи, яких безліч, їхні планети, зорі та інші об'єкти віддаляються одне від іншого[1], то наша планета Земля у майбутньому або перейде на іншу орбіту, або віддалиться від Сонця. У такому разі сонячні промені не зможуть створювати належні температурні умови для засвоєння листками рослин спор, що надходитимуть з просторів Космосу, не стане рослин, не стане й життя. І про це є попередження, так як життя може існувати на планеті Земля завдяки «непре-

[1] Відкриття прискореного розширення Всесвіту. Лауреати Нобелівської премії з фізики за 2011 рік.

© Б. Панасюк, 2015

рывному и, по-видимому, неизменному в течении геологического времени притоку космической энергии, главным образом лучистой энергии Солнца»[2].

Враховуючи наведені твердження науки, бажано переглянути фундаментальні основи геологічної історії планети Земля, визнавши, що планета за свою геологічну історію проходила і ще проходитиме кардинальні кліматичні процеси, із-за зміни полюсів, а можливо й орбіт, як вважають деякі вчені, і в кожну геологічну епоху по новому проявлятиметься жива речовина (сукупність живих організмів) відповідно до зовнішнього середовища. Якщо цього не здійснити, то сучасне людство ніколи не довідається про живу речовину і її прояви на планетах Сонячних систем і Всесвіту. Насамперед треба ставити питання про те, як і коли проявилась жива речовина в сучасну геологічну епоху на нашій планеті. З цього приводу пропонується власна концепція, яка підтверджена науковими дослідженнями видатних учених світу минулого і сьогодення.

Відомо, що жива речовина і життя є фундаментом існування рослинного і тваринного світу та людської цивілізації в цілому, в умовах теперішньої епох, коли існують підстави визнати можливість значних кліматичних змін як у цілому на планеті Земля, на кожному континенті, так і в кожній країні, окремо взятій. Можливі кліматичні зміни відчуватиме жива речовина, природа, рослинний і тваринний світ, адже «Характерным свойством живого вещества является его изменчивость, его способность приспособляться к условиям внешней среды.», яка включає «температуру, давление, фазу среды, химизм среды, лучистую энергию»[3], а тому поява нового у зовнішньому середовищі викликає уже практичний інтерес.

Саме тому пізнання живої матерії і загадки життя постійно хвилює людство, на це спрямовані дослідження філософів, теологів, учених, митців. Успіхи мізерні, існує чимало прикладів, коли досліджуючи проблему таємниці життя вчені зізнавались, що «Наука не дала на протяжении всей своей истории — более двух с половиной тысяч лет — никакого ответа на этот вечно стоячий перед нами вопрос. …наука еще ищет путей для этого решения»[4]. У той же час учений не втрачає надії і відповідаючи на поставлене запитання «Был ли когда-нибудь космос без проявлений жизни, может ли быть безжизненный Космос?», дає оптимістичну відповідь «Мы знаем — и знаем научно, — что космос без материи и без энергии не мо-

[2] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 439.

[3] Вибрані наукові праці В. І. Вернадського.— К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 288.

[4] Там само. — С. 34—35.

жет существовать»[5]. Щоб розгадати таємницю, наука навіть вдається до відтворення живих організмів із синтетичної біології, яка дещо згладжує відмінність між живим і неживим, з'являється поняття абіогенез — зародження із неживого. Одначе, коли йдеться про результати одержання живої речовини, то чується: «Удастся ли это или нет, трудно сказать»[6].

Продовжуючи пошуки невідомих сил природи, які зумовлюють існування чи хоча б прояви життя, наука дійшла висновку, що фізичні, хімічні, механічні процеси не дають можливості зрозуміти цієї таємниці «След предков теряется во мраке неизвестности. Их формы, организмы были иные, чем наши. Их прошлое существование не есть фикция»[7]. Справедливим може бути припущення, що основна причина невдач тисячолітніх пошуків на шляху розгадки «таємниці життя» — це невизнання наукою існування матеріального і нематеріального в живій матерії, людині і Всесвіті. Не даремно великий мислитель Вернадський, провівши дослідження, писав: «я впевнився надзвичайній мізерності, неповності та випадковості нашого знання в обсягу хімічного складу, ваги та енергії організмів», вчений бачив якусь невловиму сутність, яка мов би існує в організмі, але яку важко впізнати, а тому він ставив перед собою наперед утаємничене запитання «Неужели есть особая жизненная энергия, подчиняющая тем же законам, какие регулируют все другие»[8].

Посилаючись на те, що наука знаходиться в пошуках шляхів до пізнання таємниць життя, дозволяю собі висловити деякі результати власних досліджень з цієї важливої проблеми — жива речовина і життя. У пропонованому матеріалі будуть дані певні думки з цієї проблеми. Перш за все, слід визнати, що раз не визнається існування матеріального і нематеріального світу, то досліджувати появу тваринного світу, у тому числі і людини ще не настала довгоочікувана епоха. Проте, можемо висловити деякі результати досліджень, які в майбутньому торуватимуть дорогу до істини.

Що ж, крім сонячних променів, за допомогою фотосинтезу сприяє виробництву органічної речовини — основи життя на планеті Земля? Саме через причину уже визначену, наука і практика країн світу продовжують користуватись таким визначенням фотосинтезу, у якому відсутній будь-який інший елемент формування живої речовини окрім променів сонця і хлорофілу. «Фотосинтез — превращение зелеными растениями и фотосинтезирующими микроорганизмами лучистой энергии Солнца в энергию химических связей орга-

[5] Вибрані наукові праці В. І. Вернадського.— К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 33.
[6] Там само. — С. 25.
[7] Там само. — С. 116.
[8] Там само. — С. 26—27.

нических веществ. Происходит с участием поглощающих свет пигментов (хлорофилла и др.). Фотосинтез — единственный биологический процесс, который идет с увеличением свободной энергии и прямо или косвенно обеспечивает доступной химической энергией все земные организмы», — писав Тімірязєв.

Перш за все, із відомих досліджень треба зробити один важливий висновок, до якого сучасна наука в комплексі так і не дійшла: у воді спочатку з'явилось не життя, можливо там воно появилось значно пізніше, а лише зелені рослини, водорості, які здатні сприймати сонячні промені, і вода, що формує вуглекислоту та виробляє водень, кисень і вуглець. Вуглекислота розчиняється, виділений листками кисень надходить у повітря, рослина ж споживає вуглець, який є основою органічної речовини і становить важливу частину (45 %) самої рослини. Таким чином, саме основне для рослини надходить все таки з повітря та води. Саме так наповнювалось повітря нашої планети киснем, коли перші прості рослини з'явились у воді і на воді. «Благодаря фотосинтетической деятельности первых зеленых организмов в первичной атмосфере Земли появился кислород, возник озоновый экран, создались условия для биологической эволюции»[9].

Коли ж утворився у достатній кількості кисень, утворився озоновий шар, тоді появились рослини й на суші. Рослинний світ формував сприятливе зовнішнє середовище для появи та існування тваринного світу, у тому числі й людини. Мабуть найвірогідніше, що першоджерело, основа всього живого на Землі виглядає так, як описав Тімірязєв: «Все органические вещества, как бы они ни были разнообразны, где бы они не встречались, в растении ли, в животном или человеке, прошли через лист, произошли из веществ, выработанных листом. Вне листа или, вернее, вне хлорофиллового зерна в природе не существует лаборатории, где бы выделывалось органическое вещество. Во всех других органах и организмах оно превращается, преобразуется, только здесь оно образуется вновь из вещества неорганического»[10]. Але тут виникає ряд запитань, які потребують пояснень.

Проте, Тімірязєв так і не прийшов до єдино вірної думки, яку він довго шукав, — з чого виробляється органічна речовина у хлорофіловому зерні листка в процесі фотосинтезу?, — окрім води, вуглекислоти, кисню, вуглецю і променів Сонця, одержуючи в кінці крохмаль. «Но как это происходит; откуда берется кислород, весь ли из углекислоты или частично из воды, что даже вероятно, и не предшествует ли образованию крахмала образование других более простых, а может

[9] Советский энциклопедический словарь / Изд. четвертое. — М., 1989. — С. 1443.

[10] *Тимирязев К. А.* Жизнь растения / Избр. Соч. Т. 3. — М.: Сельхозиздат, 1949. — С. 164.

быть и более сложных соединений — ничего этого мы пока в точности не знаем, и здесь не место… толкования этих явлений, не разъясненных еще вполне наукой»[11]. Подібне твердження у Тімірязєва з'явилось не випадково, так як відомий учений відчував недостатнє розуміння про невідомі інші складові, які приймають участь у лабораторії-листку в процесі створення живої речовини. Можливо він знав про вчення С. Арреніуса, у якого були ще й попередники-однодумці, які стверджували про ймовірність надходження на планету Земля особливих частин космічного пилу, який приносить зародки живої речовини до листочків, але не звернув на це достатньої уваги. Тому великий російський учений так і залишив нащадкам свої сумніви і не до кінця розгадані таємниці щодо процесів, які відбуваються у листках рослин. Пізніше наука багато чого уже пояснила, але «других более простых, а может быть и более сложных соединений» мабуть так і не вдалося до кінця пояснити.

Посилаючись на вчення С. Арреніуса і його попередників, можемо, хоча б попередньо, стверджувати, що до листа із космічного пилу потрапляють спори (зародок живої речовини), які попадають на нашу планету так швидко, що ультрафіолетові сонячні промені їх не руйнують[12]. Про можливе існування спор нагадав В. Вернадський і на його думку «Спиральная туманность Млечного Пути, т.е. нашей Галаксии, имеет форму колоссальной линзы, в вакууме которой рассеяны материально-энергетические тела-ионы, свободные атомы и молекулы, космическая пыль, метеориты, кометы, планеты, звезды. Большой заслугой С. Аррениуса (1859—1922 гг.) была установка, что среди пыли должны находиться бесчисленные споры — зародыши живого вещества, которые исходят из планет, земных планет, по крайней мере, и на них вновь попадают в ходе времени»[13].

У світлі вчення знаменитих філософів і вчених, є підстава хоча б попередньо стверджувати, що не сонячні промені доставляють до планети та рослин якусь основу живої речовини, вони (промені — Б.П.) лише створюють умови для засвоєння кожним листком спор, які надходять з космічного простору. Спори, як зародки живої речовини, є частиною космічного пилу, а тому існують поза сонячними променями, і за законами Всесвіту надходять до планет Всесвіту, де створені сприятливі умови, зокрема планети Земля. Саме тому вчені помітили не тільки складну особливість структури листа, але й його розташування на рослинах, колір і наявність у ньому особливої

---

[11] *Тимирязев К. А.* Жизнь растения / Избр. Соч. Т. 3. — М.: Сельхозиздат, 1949. — С. 164.

[12] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012.— Т. 3. — С. 70.

[13] Там само.

природної лабораторії, де неорганічна речовина перетворюється в органічну.

Не даремно природа наділила листи рослин особливостями, зокрема розмістивши кожен лист на такій відстані будь-якого дерева, що жоден лист не затіняє інший від сонячних променів. Листя всіх рослин розташовані відповідно до золотого перетину $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$ = 1,618033988[14], що надає кожному листочку внутрішньої скритої сили, яка передається всьому живому, як самій рослині, так і тваринному світу. Все створене в листках рослин використовується організмами біосфери, яких безліч та ще й з особливостями.

Таким чином, є велика вірогідність, що природа наділила листок, звичайно й цвітіння, можливістю сприймати спори, які постійно надходять з Космічного простору та інших планет нашої Сонячної системи, але листок може їх засвоїти для перетворення в органічну речовину при умові певних сприятливих температур, які можуть створити сонячні промені. Адже взимку, коли тепла немає, дерева скидають листя, які уже зайві, а тому «не лист как целое, а именно сообщающее ему зеленый цвет хлорофилловое зерно служит …посредником между всей жизнью на Земле и Солнцем»[15]. Отже доведено, що з космосу надходить жива речовина чи її форма, однак, все таки що ж надходить з космосу і на це питання намагався відповісти В. Вернадський «Так как до сих пор никому не удалось доказать существование мельчайших простых элементов организма, рассеянных в Природе вне организма, а еще менее — простых организованных форм материи, не живой и не мертвой, а какой-то промежуточной, не удалось получить эти организмы и их морфологически изучить, то единственным реальным доказательством их существования было проявлении их в окружающей их среде, т.е. в земной коре, — этим путем как раз доказано существование организмов, меньших, чем длина световых волн, и недоступных глазу»[16].

Такі думки існували у XX ст., коли центральне місце в біологічній науці займала теорія Г. Менделя (1869 р.), відповідно до якої гени контролюють і впливають на весь хід розвитку організмів рослин і тварин від народження до смерті. Стверджувалось, що основною силою, яка визначає тенденції еволюції всього живого на Землі, — це ген. Однак, вчені XXI ст. (М. Роїк — Україна, С. Малецький і В. Драгавцев — Росія) до-

---

[14] *Вербер Б.* Энциклопедия относительного и абсолютного знания. — М.: Рипол классик. 2009. — С. 102.

[15] *Тимирязев К. А.* Жизнь растения. Избр. Соч. Т. 3. — М.: Сельхозиздат, 1949, — С. 172.

[16] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 116.

слідили і зробили висновок: «По нашему мнению, партеногенетическое развитие эмбрионов у растений …связано с получением клетками зародышевых мешков или семяпочек цветка внешних или внутренних сигналов, позволяющих перейти от одной программы развития к другой»[17]. Тобто, вчені-генетики визнають, що генетичний ланцюг у клітині зазнає зовнішнього впливу. Якщо взяти до уваги, що свідомість, а також невідомий вплив на живу природу є нематеріальною константою, то виникає запитання: які ж сили наділили людину свідомістю, що впливає на бактерію і клітину? Відповідь на це питання буде стосуватися живої матерії, звичайно, і людини, а також якоїсь нематеріальної енергії. Отже, енергія Всесвіту несе інформацію (сигнали), здійснюючи зовнішній вплив на клітину, гени якої і виконують свою роль як певний інструмент, саме про це думав В. Вернадський .

Посилаючись на ідеї видатних учених про живу речовину, дозволяємо собі дати визначення поняття «жива речовина»: ***жива речовина — це фізичні, хімічні і механічні сили, які бурхливо, непомітно і невпинно доповнюються життєвою енергією Космосу, що складає вагу та енергію організмів. Під фізичними, хімічними і механічними силами розуміємо певну кількість хімічних елементів, які входять і виходять через живий організм, зокрема кремній, алюміній, титан, мідь, цинк, свинець, срібло, рубідій та інші — це форма матерії. Під життєвою енергією Космосу розуміються зародки живої речовини, які надходять з Космосу у вигляді спор космічного пилу — це форма енергії.*** Отже, маємо дві форми космічного прояву живого на планеті Земля. Третя форма прояву життя, — духовне начало, — наукою ще не визнається, окрім окремих учених. Подібне розуміння живої речовини відповідає найважливішій особливості живого організму — складової космічного неподільного, про що підкреслював Кюв'є (1769—1832) і відмічав академік Вернадський[18].

Крім того, виходячи з уже викладеного, що «Человек — животное общественное, гетеротрофное. Он может существовать лишь при условии существования других организмов, именно зеленых растений»[19], дозволяємо собі зробити ряд висновків і припущень з коментарями, твердженнями та запереченнями деяких досліджень.

Перше, в космічному просторі існує життя або елементи для живої природи, воно вічне, як Всесвіт у просторі і часі. Такої думки, посилаючись на Арістотеля, Реді, Ріхтера, Арреніуса і інших, дотримувався й В.І. Вернадський: «Для нас стано-

---

[17] Ж. Сельскохозяйственная биология. / Серия биология растений. — М., 2013. — № 5. — С. 26.

[18] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 33.

[19] Там само. — С. 122.

вится ясным, что жизнь есть явление космическое, а не специально земное»[20], отже, життя треба шукати там і очікувати звідти ж. Саме з Космічного простору приходить життя на планети Сонячних систем, у часи, коли створюються відповідні умови для народження рослинного і тваринного світу, у тому числі людини.

Людство цікавить проблема появи все таки людини, бо тільки після цього вона спроможна довідатись про появу рослинного і всього тваринного світу. Деякі сучасні дослідники вважають, що поява живих організмів відбулася у певний геологічний період: «На определенном расстоянии от Солнца на планете появляется атмосфера и вода. …После стабилизации новых параметров происходит принудительный запуск в конструкции биологических организмов на уровне клетки»[21]. Можливо це й так, але що це за конструкція, чи тут діє абіогенез, археогенез, гетерогенез чи біогенез — невідомо, багато й іншого не відомо, це лише загальне уявне твердження.

Проте, представники науки минулого дотримуватись думки, що появу життя можливо уявити тільки емпірично: «начало которого для нас теряется …Ни одна научная теория не смогла до сих пор обнять в целом палеонтологическую эволюцию организованных существ, последним важным проявлением которой было возникновение человека»[22].

Є усі підстави припустити, що за мільярдну геологічну епоху (2,6 млрд років) планети Земля були ери, у яких зникали і відновлювались сприятливі умови для появи життя, а тому є підстави припустити, що кожен раз після зміни клімату формувалось особливе кліматичне середовище, яке сприяло виникненню нових проявів живої природи, але можливо вона, тобто якісно нова природа, рослинний і тваринний світ, а також людина, не були подібними до теперішніх, які ми є, а інші — інша температура повітря, у сторону зниження, інші рослини, усе якісно інше. Філософи, вчені і фізики усе ближче підходять до межі, коли стане можливим сказати, що впродовж геологічної історії Землі виникали й інші цивілізації, але між ними «ніякої спадкоємності чи спадковості, ніяких внутрішніх зв'язків між цивілізаціями і їхніми культурами не існує, кожна з них з'являється і зникає відокремлено»[23]. Таким чином, якщо говорити про сучасну людину, то справедливим буде, що вона з'явилась раз за усю геологічну історію Землі, але були й інші періоди, інші тварини, інші рослини, інші люди, про яких у нас немає навіть уяви.

---

[20] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 55.

[21] *Лазарев А. С.* Расшифрованная Библия или реквием цивилизации. — К.: А.С.У., 2002. — С. 16.

[22] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 122.

[23] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт. — К.: Парапан, 2008. — 272 с.

Друге, життя не переноситься з планети на планету, воно існує в Космосі як невід'ємна частина живої матерії. Життя подається на планету Земля, як і на інші планети Космосу, постійно через листя рослин «До людини, як одержувача від першоджерела, Творця, інформація та енергія надходить через рослини і хвильові коливання»[24]. На планету Земля постійно і масивно надходять спори, як основа життя, вони засвоюються листям рослин. Сонячні ж промені лише сприяють процесу засвоєння, створюючи сприятливу зовнішню температуру, зовнішнє середовище. «Проблема начала жизни есть проблема начала жизненной среды на нашей планете. …Создался цельный монолит (жизненная среда), а не отдельные виды живых организмов»[25]. Тобто, на планеті спочатку створюються умови, а після цього виникає життя. Умови життя людина потроху пізнає, але до виникнення життя так і не вдається навіть близько підійти. Перш за все вчені, зокрема Вернадський, вважали, що «Космическое вещество постоянно ж в разных формах попадает на Землю и земное уходит в космическое пространство»[26]. Отже, вчений вважав, що коли жива речовина виходить з тієї чи іншої планети, то вона виходить у космічний простір, а це не означає, що з планети на планету. У цьому зв'язку виникає сумнів щодо існування передачі живої речовини з планети на планету, а тому: «Панспермия — гипотеза о возможности переноса жизни во Вселенной с одного космического тела на другое»[27], щонайменше викликає сумнів з ряду причин. Скажімо, Вернадський і сам не дуже це сприймав, у нього були сумніви: «в течение тысяч поколений стоит загадка неразрешенная, но как бы разрешенная — загадка жизни. Это загадка жизни для нас, но не в окружающей нас реальности. Она указывает только на непонимание нами реальности»[28], отже, ми чогось не розуміємо. Крім того, хоча б один учений доказав, що з планети Земля жива речовина була передана на іншу планету, або на нашу планету щось подібне потрапило, а такого немає. Той же Вернадський писав: «существование такого занесения не было нигде и никогда научно не установлено»[29], існують й інші причини. На мою думку, такі перенесення також неможливі, адже «Якщо припустити існування на інших планетах, то там можливі інші гіпотези розвитку, закладені Вищим Розумом»[30], а тому таке перенесення не тільки недоцільне, але й неможливе.

---

[24] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт. — К.: Парапан, 2008. — С. 130.

[25] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 443.

[26] Там само. — С. 55.

[27] Советская энциклопедия. — С. 975.

[28] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 3. — С. 237.

[29] Там само. — С. 54.

[30] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт. — К.: Парапан, 2008. — 249 с.

Третє, з уже наведеного випливає припущення, що поява життя на планеті Земля безпосередньо зв'язана з температурними умовами у воді і на суші, створені Сонцем і самою планетою для розвитку рослинного світу, який, у свою чергу, через своє листя одержує з Космосу живу речовину, життя. Життя з'являється у певні періоди геологічної історії Землі, коли у небагатьох місцях воді чи на поверхні Землі, створюється умови для своєрідної «купелі», де і зароджуються живі організми.

Тут лише зауважимо, що сонячні промені не несуть живої речовини, тобто життя, а лише дають енергію для рослинного і тваринного світу. Коли біологічний життєвий строк рослини і тварини закінчується, вони утворюють неживу природу — вугілля, газ, нафту, залізну руду, коралові рифи й інше. Вони накопичували сонячну енергію, яку тепер використовує людина для власних потреб, а ось живої речовини в колись живій природі уже немає. Отже, Сонце і його промені несуть на планету Земля тільки енергію, життя поступає до рослинного і тваринного світу з Космосу іншим шляхом про що дана відповідь вище.

Четверте, можемо припустити, як уже було сказано, на планетах Марс, Юпітер, життя уже відбулося, відквітувало, тепер зникло із-за віддалення від Сонця, на планетах же Меркурій і Венера життя можливо виникне в майбутньому при віддалені від її від Сонця на відстань, при якій сонячні промені будуть створювати умови, для листа рослин сприятливих для прийняття спор життя з Космічного простору. Венера — наступна планета за Землею, де можливо появиться життя, яке, можливо, на Землі зникне. На Марсі життя уже було, воно зникло і появилось на Землі, тепер черга за Венерою. Як тільки на Венері настануть сприятливі кліматичні умови, там появиться життя, так як жива речовина, життя існує у Всесвіті повсюди і завжди: «Жизнь вечна постольку, поскольку вечен космос»[31].

П'яте, спори, що наповнюють Всесвіт, єдині, а ось клімат на кожній планеті в різні періоди їхнього геологічного шляху різний. Саме клімат створює умови, при яких на тій чи тій планеті розвивається рослинний світ з поділом їх для тропіків, півночі, півдня, помірних і посушливих поясів. Подібне дає підстави зайвий раз стверджувати визначальну роль клімату і його динаміки для живої природи на планетах Всесвіту. Саме тому правомірним є твердження, що життя є на інших планетах як нашої Сонячної системи, так і інших Сонячних систем нашої Галактики (Чумацького Шляху), адже «То, что верно для десятков и сотен миллионов лет … космических периодов истории Земли, верно и для всей Вселенной»[32].

---

[31] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 52.

[32] Там само.

Так виглядає, на нашу думку поява на планеті Земля, як і на інших планетах Всесвіту живої речовини. У даний період наука не знає, як і де з'явився тваринний світ, у тому числі й людина, але дозволимо собі висловити деякі думки, які на мізерну йоту наблизять до пізнання цієї загадки. Кожен вид рослин і тварин, у тому числі й людина, народжуються із живої речовини одночасно, але окремо з певною черговістю: спочатку з'являється рослинний світ; після нього виникає і розвивається, на основі рослинного світу, тваринний світ, у тому числі й людина. Поява тваринного світу, у тому числі й людини (2,6 млн років тому) — прояв живої природи, про що уже писалось, у такому.

Найперше, на нашу думку, треба визнати, що кожен вид рослинного і тваринного світу, у тому числі й людини, у відповідну геологічну еру з'являється окремо відповідно до нових кліматичних умов, а тому у кожного є своя історія початку і кінця, як основного закону законів природи і Всесвіту. Доказом вище наведеного твердження є те, що у кожної рослини, тварини, як і людини існує якась межа, не дивлячись на те, що кожна із них харчується, росте, навіть тисячоліття, але й це має кінець. «Мы не в состоянии объяснить себе необходимость подобного процесса, мы не в состоянии понять, почему бы один и тот же растительный организм не мог существовать неопределенно долгое время»[33].

За всю геологічну історію планети Земля жива речовина, життя, яке існує в комічному просторі, проявлялось не один раз: унаслідок кліматичних змін одні рослини зникали, інші з'являлись, одні тварини (наприклад динозаври та інші) зникали, інші появлялись; не минуло, звичайно, подібне й такого представника тваринного світу, як людина, хоча вона й особлива тварина, наділена розумом. Не можна заперечувати, що тварини появляються і зникають, з'являються зовсім інші, а ось людина в усі віки залишається єдиною, незмінною, не дивлячись на перехід планети на іншу орбіту, зміну клімату.

Для підтвердження наведеного вже існує чимало прикладів, зокрема дослідження, проведені Олексієм Олександровичем Бобринським, який був не тільки знаменитим цукрозаводчиком і меценатом, але й глибоким мислителем і дослідником. Він провів численні розкопки в околицях містечка Сміла на Черкащині і виявив пам'ятки глибокої старовини — кам'яно-бронзової епохи, проливаючи промені світла на життя і побут багатовікового проживання мешканців цього краю, підкреслюючи: «по моему мнению, во всяком случае, не позднее VII века до Р.Х., человек энеолитического времени принадлежал к длинноголовой расе. … Многие ро-

[33] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 3. — С. 249.

ды зверей, существовавших в то время в Приднепровьи, давно уже исчезли таковы: благородный олень с его огромными рогами, …»[34]. Тепер у цих краях та й на планеті немає ні подібних людей, ні тварин, багато чого зникло і появилось нове. Знаючи, як швидко діють процеси в листку рослини — лабораторії, наука чомусь з давнини виділяє для формування клітин живої природи мільярди і мільйони років, для появи ж людини найменше часу (5—1,8 млн років тому), мабуть тут існує якась логіка.

Важливим доказом того, що рослини, тварини і людина появляються самостійно, а не походять одне від іншого є ще й те, що кожна рослина і тварина мають свою геохімічну енергію, яка і визначає швидкість розмноження кожного виду. Скажімо слон: «Он распространяется размножением в биосфере со скоростью, которая не превышает долей миллиметров секунды. Тоже самое и у человека»[35]. Але ж існує безліч середніх, дрібних і найменших тварин, мікробів, а тому в разі, коли буде поставлено питання про походження тваринного світу від однієї особи, то треба доказати, що природа, закони Всесвіту дозволяють змінити енергетику розвитку і розмноження для кожної особини в процесі її відокремлення від якоїсь єдиної енергії. Подібного доказати неможливо, так як закони Всесвіту не змінюються, вони постійні, а тому ще раз підтверджуємо, що кожен вид рослинного і тваринного світу, у тому числі й людина, з'явились відособлено, мають свою історію, генетику, свою матеріальну і нематеріальну сутність.

Якщо визнати, що кожен вид тваринного світу з'являться на планеті Земля раз за геологічну історію, який має початок і кінець, то коли він зникає, то появляється зовсім інший вид, він не схожий на попередній, Скажімо мамонти, динозаври та інші знову не появляються. Якщо розглядати строки і процес появи окремих видів тваринного світу, то вірогідним є таке: перше, строк появи — це невеликий проміжок геологічного часу, схожий на строк народження будь-яких тварин, у тому числі людини; друге, процес, який виникає у природному середовищі, коли створюються сприятливі умови для живої речовини, яка здатна сприймати зародки життя, які надходять з космічного простору у вигляді спор чи інших проявів. З науково-філософського погляду поява життя не є випадковістю, а закономірним проявом законів Всесвіту, створення особливих умов у певний геологічний період історії планети Земля для прояву генезису життя.

Таким чином, строк для кожного виду тваринного світу і людини єдиний у тій чи тій геологічній ері, а період заро-

---

[34] Краткое статистико-экономическое описание имений и заводов Графов Бобринских в Киевской губернии для Всероссийской выставки 1913 г. в Киеве. — С. 5—6.

[35] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 167.

дження, який відповідає явищу біогенезу «подобно тому, как мы это видим кругом, когда человек и другие организмы родятся от других живых, к тому же себе подобных»[36]. У той же час, процес відповідає дії таких двох явищ — абіогенезу (зародження поза живим) та археогенезу (початкове зародження). Подібне твердження відповідає науковій традиції дослідникам минулого Пуше (F. Pouchet, 1800—1872 гг.), його однодумцями — Бастіана, Бйошана та їхніми послідовникам, наукова думка яких «переносится в мельчайшие проявления жизни, в более элементарные тела, чем клетки, — в микросомы, геммулы и т. д. — явления гетерогенеза или абиогенеза»[37].

Намагання використати синтетичну біологію для відтворення із мертвої природи життя за складом і формою живого організму не може бути досягнутим, так як синтетика не є живою речовиною, в якій існує «не видимый …мир микроскопических существ»[38], здатних приймати і поєднуватись з елементами життя, що надходить з космічних просторів. Так, ми спостерігаємо, що світ мікроорганізмів існує повсюди — у воді, повітрі, грунті, пилі, він постійно проявляється при гнитті і бродінні, саме в них існують поза клітиною недосконалі організми — мікротоми, бактерії і інші, які «освобождаются из содержимого клеток при их разрушении способны в некоторых случаях к существованию после смерти клеток и гибели составленного из них организма»[39]. Мабуть, як уже було сказано, ці, так звані недосконалі організми, при наявності в певну геологічну еру сприятливих умов, одержуючи зародки життя з Космосу, дають початок зародженню рослинного і тваринного світу, у тому числі й людини. Як ми уже наводили слова видатних учених, що Всесвіт не може бути без живої речовини, без життя, то існування організмів поза клітиною на планеті Земля, яка є складовою піщинкою у просторі Всесвіту, якраз підтверджує уже наведені докази.

Коли буде наукою доказано початок появи людини, а можливо й пізнання таємниці її появи, то залишиться найбільша таємниця, — як, для чого і яка сила наділила людину розумом? А ось цього людина мабуть ніколи не збагне, не вивчить — це таємниця таємниць, хоча існують малодоказові роздуми деяких дослідників, зокрема Л. Гумільова, Д. Чижевського, А. Лазарєва.

Якраз розум, яким природа наділила людину, визначає роль людини на планеті Земля. На мою думку, людина має основне завдання — служити передавачем того, що діється на планеті у

[36] Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — К., 2012. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 36.
[37] Там само. — С. 46.
[38] Там само. — С. 40.
[39] Там само. — С. 46.

Всесвітній Розум. Це відбувається через ІСВ (Інформаційна система Всесвіту), яка «являє собою космічний зв'язок …через інформаційне поле, яке знаходиться в міжпланетному середовищі»[40]. Мабуть іншої функції немає, так як дослідження багатьох учених показує, що людина використовує зовнішнє середовище, його живу та неживу речовину не тільки на будову свого тіла, як це робить весь тваринний світ, але й для високих потреб власного суспільного життя, що є потужним геологічним процесом. Цей процес усе більше зростає, людина заволоділа усією живою речовиною, особливо рослинами, які і визначають долю усієї іншої живої речовини, тваринним світом, у тому числі й людини. Отже, людина використовує живу речовину планети Земля за власним бажанням, використовуючи одержаний розум, переважно шкодить природі і собі, як і всьому тваринному світу, чого природа не допускає за своєю сутністю і якщо цей процес не зупинити або хоча б упорядкувати, то Вернадський попереджував: «он будет идти до конца, если не встретит противной ему внешней силы, которая его уничтожит или будет держать в потенциальном состоянии»». На мою думку, можливо такого не станеться, що має заспокоїти людство, так як «природа підпорядкувала свавільні рішення людини силі необхідності»[41], що і стримуватиме її негативні дії.

***

Методи. Дослідження провадились на основі аналізу геологічної історії, логічних узагальнень, філософських підходів і методів, практичних спостережень і деяких обережних наукових дослідницьких висновків, які у справі існування усього живого до останнього часу, за висловами В. Вернадського, не давали будь-яких результатів. У деяких випадках використано інстинкт та інтуїцію, які притаманні багатьом формам живої природи.

Результат. На основі використання методів для досягнення поставленої цілі, висловлюється припущення, що в період окремих геологічних епох планети Земля, після кардинальних змін клімату, формувалась особлива структура середовища, яка сприяла виникненню нових форм проявів живої природи. Подібне пояснюється тим, що жива речовина постійна константа у Всесвіті, галактиках і на планетах, але вона здатна змінюватись і пристосовуватись до температурних, хімічних, енергетичних та інших умов зовнішнього середовища, які з'являються у певні геологічні епохи планет, зокрема планети Земля.

---

[40] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт. Розгадки таємниць. — К.: Парапан, 2008. — С. 132.

[41] Там само. — С. 269.

Підтвердженням температурних змін і необхідність пристосування до них форм живої речовини є ентропія, тобто перетворення усіх видів енергії на теплову і рівномірний її розподіл між тілами.

Висновок. Результати дослідження дають чималі підстави стверджувати, що продовження геологічних і кліматичних змін, сприятиме як появі нових форм живої матерії, так і зникненню багатьох її форм із минулого. Подібна концепція вірогідна з погляду на те, що історія минулого підтверджує, що показано в матеріалах дослідження, реальне зникнення одних форм живої природи (рослин і тварин) і поява інших форм, свідками яких ми і є тепер.

Стосовно ролі окремих форм живої речовини слід хоча б попередньо уявити, що людина використовує живу речовину планети Земля за власним бажанням, використовуючи одержаний розум, переважно шкодить природі і собі.

Panasyuk Bronislav, *ScD in Economics, Professor, Academician at the National Academy of Agriculture, Honoured Economist (Ukraine), Writer*

Living Matter and Life

The purpose of the study is to express the author's concept on the appearance and formation of living matter in the geological epoch of planet Earth, as well as in times of climate change, in which there were various forms of living organisms.
The studies were conducted on the basis of analysis of geological history, logical generalizations, philosophical approaches and methods, practical observations and some careful scientific research findings that in the existence of all life, until recently, by the statements of V. Vernadsky, did not give any results. In some cases instinct and intuition were used, which are inherent to many forms of wildlife.
Through the use of methods to achieve this goal, the article suggests that during certain geological epochs of planet Earth, after drastic climate change, a special structure of the medium was formed, which contributed to the emergence of new forms of manifestations of nature. That is because living matter is an ongoing constant in the universe, galaxies and planets, but it can change and adapt to temperature, chemistry, energy and other environmental conditions that occur in certain geological epochs of planets, in particular, the planet Earth.
Confirmation of temperature changes and the need to adapt to forms of living matter is the entropy, i.e., the conversion of all types of energy to heat and even its distribution between the bodies.
The results of the studies provide some reason to believe that the continuation of geological and climatic changes will promote the emergence of new forms of living matter, and the disappearance of many of its forms from the past. Such a concept is likely due to the fact that past history confirms as reflected in materials research the actual disappearance of some forms of wildlife (plants and animals) and the emergence of other forms of wildlife, of which we have now.
Regarding the role of individual forms of living matter, it should be at least preimagined that people use living matter of the planet Earth at will, using prepared mind, mainly damage to nature and themselves.

Key words: living matter, forms of life, Earth, Galaxy, Universe, photosynthesis, leaf, cosmic dust, spores, germ living matter.

References

1. Bol'shaja sovetskaja jenciklopedija [The Great Soviet Encyclopedia]. — Moscow, 1969–1978 [In Russian]

2. Kratkoe statistiko-jekonomicheskoe opisanie imenij i zavodov Grafov Bobrinskih v Kievskoj gubernii dlja Vserossijskoj vystavki 1913g v Kieve [Brief description of the statistical and economic estates and factories Count Bobrinsky in the province of Kiev for the All-Russian Exhibition 1913 in Kiev]. — Kiev, 1913. — 199 p. [In Russian]

3. Lazarev A. S. *Rasshifrovannaja Biblija ili rekviem civilizacii*. [Deciphered Bible or requiem of civilization]. — Kyiv: A.C.K., 2002. — 1064 p. [In Russian]

4. Panasyuk B. *Lyudyna, pryroda i Vsesvit*. [Man, Nature and the Universe] — Kyiv: Parapan, 2008. — 460 p. [In Ukrainian]

5. Sel'skohozjajstvennaja biologija. [Agricultural Biology.] Ser. biologija rastenij [plant biology]. — Vol. 5. — 2013. [In Russian]

6. Sovetskij jenciklopedicheskij slovar'. Izd. Chetvertoe [Soviet Encyclopedic Dictionary, 4-th ed.]. — Moscow, 1989 [In Russian]

7. Timirjazev K. A. *Zhizn' rastenija*. [Life of plant] in: Izbr. Soch. T. 3 [Selected works, vol 3] — Moscow, Sel'hozizdat, 1949. [In Russian]

8. Vybrani naukovi pratsi akademika V.I. Vernads'koho [Selected works of V.Vernadsky in 10 vol.] — Kyiv, 2012. [In Ukrainian]

9. Werber, Bernard *L'Encyclopedie Du Savoir Relatif Et Absolu* [Russian edition: Bernar Verber. *Jenciklopedija otnositel'nogo i absoljutnogo znanija*. — Moscow: Ripol klassik, 2009. — 384 p.]

Стаття надійшла до редакції 02.09.14

«ВОЗВРАЩЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ»

Церковные реформы и перспективы богословия в текстах и выступлениях ректора Киевской Духовной Академии и Семинарии, митрополита Антония (Паканича)

Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — 448 с.

Мы живем в удивительное время, когда плотность истории достигла максимума, а будущее оказывается под вопросом; когда преемственность нельзя понимать как простое продолжение того же самого; когда перед Церковью и ее богословием встают более сложные, творческие задачи, решать которые доведется с обязательной верностью истории и с осознанной ответственностью перед будущим.

2013 год был богат на юбилеи христианской истории — 1700-летие Миланского эдикта, 1150-летие начала Моравской миссии святых братьев Кирилла и Мефодия, 1025-летие Крещения Руси. К этим великим датам можно добавить и вехи нашей относительно свежей истории — «25-летие начала духовного возрождения после тяжелого периода государственного атеизма, чтобы задуматься не только над историческим путем Церкви Христовой, но и над перспективами миссии Церкви в современном мире»[1].

Осень, как итоговое время года, была насыщенной интеллектуальными событиями — конференциями, круглыми столами, форумами, на которых велась содержательная коллективная работа по критическому осмыслению опыта, глубинному анализу ситуации, корректировке планов и прогнозов относительно возвращения Церкви в публичное пространство. Основы для такого «возвращения» закладываются в процессе серьезной богословской работы.

---

[1] Реформирование системы духовного образования Украинской Православной Церкви на современном этапе // http://www.religion.in.ua/main/analitica/23754-reformirovanie-sistemy-duxovnogo-obrazovaniya-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-sovremennom-yetape.html

«Возвращение богословия»[2] в университетский мир и общество в целом стало главной темой октябрських докладов ректора КДАиС митрополита Антония (Паканича), она же оказывается стержневой и для его недавно изданного сборника[3]. Причем речь идет не о богословии как предмете исторического интереса, но о богословии как условии будущего церковного обновления и духовного возрождения в общественной жизни.

Возможно, я рискую своим отзывом сослужить автору плохую службу, но смена акцентов с истории (все известно, все уже было, ничего нового быть не может, нужно лишь хранить и воспроизводить уже сделанное) на будущее (образ которого зависит от наших позиций, решений, творчества, воли и мужества) выделяет данный подход как новаторский по отношению к традиционализму и современный по отношению к передовой православной мысли (наиболее заметным среди апологетов «нового» и «будущего» можно считать Джона Пантелеймона Мануссакиса).

Вот как автор сам формулирует предмет своих богословских исследований и своей пастырской заботы: «К сожалению, мы часто думаем только про сегодняшние вызовы, сегодняшние проблемы, но не имеем сил или мужества подумать о завтрашнем дне, о перспективе. А между тем это и есть главное: чего мы хотим завтра? На что мы ориентируемся как на возможный идеал? К чему нужно приложить максимум усилий сегодня, чтобы сделанное нами сейчас уже завтра не оказалось устаревшим и никому не нужным?»[4].

Открытость будущему и готовность предложить актуальную богословскую перспективу конкретизируются в четырех октябрьских докладах митрополита Антония.

В своем докладе, прочитанном 1 октября на Фестивале православных СМИ, митрополит выражает ***принцип диалога*** как ключевой в отношениях Церкви и общества: «Мы должны быть в диалоге со всеми, чтобы спаслись хотя бы некоторые»[5]. Расширенное понимание этого принципа предполагает развитие диалога, прежде всего, внутри христианского сообщества, среди богословов разных традиций:

---

[2] Такая формулировка применительно к богословию может быть предложена по аналогии с «возвращением религии» в мир политики, о котором содержательно и интересно пишет Виктор Еленский.. См.: *Віктор Єленський*. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. — Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. — 504 с.

[3] Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — 448 с.

[4] Як викладати предмети духовно-морального спрямування в школі? // http://orthodoxy.org.ua/data/vikladannya-predmetiv-duhovno-moralnogo-spryamuvannya-v-ukrayinskiy-shkoli-yaki-perspektivi

[5] Найкращий церковний журналіст — священнослужитель? // http://orthodoxy.org.ua/data/dopovid-mitropolita-borispilskogo-i-brovarskogo-antoniya-naykrashchiy-cerkovniy-zhurnalist.html

«Важно не только ожидать признания со стороны светских ученых и государства, но и самим признавать друг друга, ценить существующие и будущие достижения. Уже сегодня православные, римо-католики и протестанты показывают многочисленные примеры тесного взаимодействия в сфере богословской науки. Когда выпускается уже четвертый выпуск «Філософської думки» и готовится пятый — это не просто знаковое событие. Это демонстрация того, что богословы разных конфессий могут действовать в диалоге с наукой светской. Украинские богословы уже сегодня стали диалогическим сообществом, в которой каждый в общении раскрывает собственную идентичность, в которой все вместе повышают уровень научных исследований. В сфере богословия в Украине сегодня формируется дух плодотворного сотрудничества и здоровой научной конкуренции»[6].

В докладе на II Всеукраинском конгрессе учителей предметов морально-духовной направленности (18 октября, Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова) выделяется ***творческий подход*** (перманентно новый, постоянно обновляемый подход к богословствованию) как условие успешной инкультурации христианских идей в образовании: «Необходимо снова и снова обновлять наше искусство христианской педагогики, усовершенствоваться нас самим как его носителям, изыскивать новый инструментарий, новые методики преподавания, создавать новые учебники и пособия, предлагать новые курсы и предметы»[7]. Автор уточняет суть творческого подхода в таких требованиях, как адекватность и «скромность» изложения и самого преподавателя (докладчик предупреждает о крайностях вульгаризации и зазнайства: «Важно, чтобы в школе давались адекватные знания, без искажений, без примитивизации, без домысливания лишнего, без выдавания чего-то за свою традицию»; «Поэтому и богословы, и тем более религиоведы, должны быть интеллектуально скромными людьми»), заинтересованность и личная связь с предметом изучения (в этом пункте автор спорит с наследниками позитивистских упрощений: «Иногда нам говорят: адекватно рассказать о религии в целом и о христианской этике в частности можно лишь с позиций внешнего научного наблюдателя, поэтому пусть рассказывает религиовед. Это подход, который сто лет назад проповедовался философами-позитивистами»; «Знания в гуманитарных науках невозможны без причастности, без сопереживания, без субъективной захваченности предметом познания»); осозна-

[6] Повернення теології в науковий та освітній простір: український вимір // http://orthodoxy.org.ua/data/povernennya-teologiyi-v-naukoviy-ta-osvitniy-prostir-ukrayinskiy-vimir.html

[7] Як викладати предмети духовно-морального спрямування в школі? // http://orthodoxy.org.ua/data/vikladannya-predmetiv-duhovno-moralnogo-spryamuvannya-v-ukrayinskiy-shkoli-yaki-perspektivi

ваемая неполнота и уважение к непознаному (здесь нам напоминают о таинственной сути веры, недоступной для схватывания в школьных формулировках: «О религии нужно помнить, что она — тайна, которая никому не открывается в такой полноте, чтобы можно было сказать: вот я в этой книге смог дать полное изложение христианства или христианкой этики»)[8].

В своем выступлении на Международной научно-практической конференции «Духовное и светское образование: история взаимоотношений-современность-перспективы» (22 октября) митрополит Антоний отстаивает **принцип «церковности»** (не конфессиональности как разделяющего отстаивания своей внутрихристианской особенности, а именно «церковности» как верности соборному делу Церкви) в отношениях с академическим образованием: «Сегодня наша главная задача — обогатить систему духовного образования всем тем лучшим, что выработано за последние десятилетия в светской высшей школе. Наши выпускники должны иметь полноценное качественное образование. Но при этом духовные семинарии и академии должны сохранить свое лицо. Мы всегда должны оставаться, прежде всего, церковными школами, которые живут в Церкви и для Церкви. Из стен духовных семинарий должны выходить достойные пастыри, способные давать ответы на вызовы современности»[9]. Церковь и ее богословие присутствуют в мире университетского знания нераздельно-неслиянно, получая и отдавая, обмениваясь, взаимобогащаясь, но при этом сохраняя себя, свою особость, свою миссию.

Выступая 24 октября на Всеукраинской конференции «Становление и развитие отечественного богословского образования и науки», посвященной юбилею 1025-летия Крещения Руси, митрополит Антоний обратился к истории Киево-Могилянской академии (1659), которая выросла из Киевской братской школы (1615), а затем в свою очередь дала жизнь Киевской Духовной академии (1819). Ссылаясь на этот многовековой прецедент «академической прописки» богословия в высшей школе, докладчик выдвинул аргумент от истории**:** «Сегодня странно говорить о том, что в Украине, которая стала колыбелью высшей школы в Восточной Европе, создала раннемодерное и модерное восточно-христианское образовательское пространство, что в этой стране духовные учебные заведения не признаются государ-

---

[8] Як викладати предмети духовно-морального спрямування в школі? // http://orthodoxy.org.ua/data/vikladannya-predmetiv-duhovno-moralnogo-spryamuvannya-v-ukrayinskiy-shkoli-yaki-perspektivi.

[9] Реформирование системы духовного образования Украинской Православной Церкви на современном этапе // http://www.religion.in.ua/main/analitica/23754-reformirovanie-sistemy-duxovnogo-obrazovaniya-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-sovremennom-yetape.html

ством. Эта откровенная несправедливость должна отойти в прошлое. Так что наш первый аргумент — это аргумент от истории»; и уточнил его применительно к будущему: «Сегодня, когда мы прилагаем усилия для возрождения православной богословской традиции, мы работаем не на себя, мы работаем на духовное возрождение всего нашего народа, всей нашей культуры. Мы работаем на будущее нашей страны, на ее перспективу»[10].

Используемый автором принцип можно было бы назвать принципом историзма, если бы не заметные коннотации с советской «наукой», поэтому предпочтительнее назвать его **принципом «исторической связи»**, с которым соседствуют также понятия прецедента, традиции и преемственности (последняя предполагает творческое продолжение той самой истории, на которую ссылается и опирается).

Доклады митрополита Антония можно назвать эпохальными — пока еще не в смысле их значения для эпохи (об этом позже будут судить истории Церкви), а в том смысле, что они подводят итог уходящей эпохи и намечают перспективу качественно нового этапа.

Перспектива нового открывается через реформы, через труд осмысления и исполнения необходимых мер для полноценного возвращения Церкви и ее богословия в общественную жизнь[11]. Возможно, сфера образования стала лишь первой в серии масштабных реформ в церковно-общественных отношениях. В планах образовательных реформ — согласование церковной системы образования с нормами, выработанными в рамках Болонского процесса; перспектива государственного признания духовных семинарий и академий; постоянный и интенсивный диалог с Министерством образования и науки Украины с целью усовершенствования законодательной базы и выработки действенных механизмов взаимодействия между теологическими вузами или факультетами и религиозными конфессиями; создание государственных образовательных стандартов по специальности «Богословие». Уже есть первые результаты внутрицерковной работы — недавно принятая Концепция высшего духовного образования Украинской Православной Церкви; а также результаты сотрудничества Церкви с университетами — кафедра богословия Классиче-

[10] Повернення теології в науковий та освітній простір: український вимір // http://orthodoxy.org.ua/data/povernennya-teologiyi-v-naukoviy-ta-osvitniy-prostir-ukrayinskiy-vimir.html

[11] «К настоящему времени этот первоначальный период возрождения духовных учебных заведений можно считать завершенным. Теперь на первый план для нас выходит повышение качества… Потому и в Русской Православной Церкви в целом, и в пределах Украины в частности, в сфере духовного образования был инициирован ряд реформ» (Реформирование системы духовного образования Украинской Православной Церкви на современном этапе // http://www.religion.in.ua/main/analitica/23754-reformirovanie-sistemy-duxovnogo-obrazovaniya-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-sovremennom-yetape.html)

ского приватного университета г. Запорожье стала прецедентом «двойного подчинения», оставаясь частью светского университета, она подчиняется Киевской духовной академии[12].

Предлагая реформы в отношении богословия и богословского образования, митрополит Антоний говорит отнюдь не о далеком будущем, но о будущем ближайшем. По его мнению, двадцатилетний процесс «возвращения богословия» в научно-образовательное пространство неоправданно затянулся и нужно преодолеть последние «рубиконы»[13].

Что уже сделано? Система духовного образования стала прозрачной и понятной для государства, ориентированной на болонские стандарты. Богословие получило респектабельную университетскую прописку. Подготовлены законодательные инициативы для исправления дискриминационных дефектов в отношениях духовных и светских школ.

Последними «рубиконами» оказываются два стереотипа: о церковности и научно-преподавательском труде. Согласно первому, церковность (церковная духовность и религиозное знание) заменяет собой науку и преподавание. В этом отношении митрополит Антоний говорит предельно ясно и строго: «Нельзя церковностью приукрашать преподавание. Христианство должно быть центральным жизненным принципом того, что написано в учебниках, что преподается на уроках. Мы передаем жизнь, а не какой-то набор казуистических правил»[14]. Иными словами, христианин в школе или университете преподает не религию, а учебный предмет, но в том, как он преподает, (про)являет себя христианская жизнь. Эти замечания важно услышать как «не по рассуждению» ревностным христианам, так и критикам Церкви, считающих всех богословов и преподавателей-христиан агрессивными клерикалами.

Согласно второму стереотипу, богословие — легкая задача, само собой решающаяся, стоит только принять нужные законы или получить одобрение сверху. Митрополит призывает к непопулярному пути, на котором успех и признание следуют за трудом. Богословие — это труд, и решительность взявшего-

---

[12] Митрополит Антоний считает эту форму взаимодействия оптимальной: « Церковь получает возможность влиять на смысловое наполнение преподавания богословских дисциплин, а учебное заведение получает методическую и кадровую поддержку со стороны Учебного комитета» (Реформирование системы духовного образования Украинской Православной Церкви на современном этапе // http://www.religion.in.ua/main/analitica/23754-reformirovanie-sistemy-duxovnogo-obrazovaniya-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-sovremennom-yetape.html)

[13] Повернення теології в науковий та освітній простір: український вимір // http://orthodoxy.org.ua/data/povernennya-teologiyi-v-naukoviy-ta-osvitniy-prostir-ukrayinskiy-vimir.html

[14] Як викладати предмети духовно-морального спрямування в школі? // http://orthodoxy.org.ua/data/vikladannya-predmetiv-duhovno-moralnogo-spryamuvannya-v-ukrayinskiy-shkoli-yaki-perspektivi

ся за плуг и не обращающегося назад (Луки 9:62) важнее политической воли или влиятельного лобби. Вот простые и действенные меры для развития богословия: «Если спросить — что нужно сделать сегодня в первую очередь? — то мой ответ будет таким: необходима методологически продуманная серия учебников… Если у нас будет направленность на качественный продукт, то наши учебники будут охотно приняты всеми. Нужно не подстраиваться под мир, а давать настолько высококультурное богатство, чтобы мир с удовольствием его принимал и признавал»[15].

Таким образом, богословие оказывается трудным, но спасительно важным делом Церкви по отношению к своему призванию, будучи в мире, но не от мира, «научить все народы» (Матф. 28:18-19). Богословие перестает считаться внутренним делом Церкви и становится социально значимым, критически значимым для образования и всей общественной жизни в целом.

Тема богословского подхода к образованию — часть целостного богословия, развиваемого митрополитом Антонием. Предложенные в октябрьских докладах тезисы находят широкую богословскую рамку в недавно изданном авторском сборнике «Богословские статьи, доклады и речи». Включение темы богословия и образования в переплетение вопросов экклесиологии, библеистики, историософии и христианской культурологии помогает понять их связность, увидеть всю картину назревших церковных преобразований.

Отношения Церкви и школы, богословия и науки, Евангелия и культуры могут быть рассмотрены через судьбу традиции в современном мире. Митрополит Антоний фокусируется на этой проблеме не случайно, в его историософии все делится на дотрадиционный («райское состояние»), традиционный (собственно историческое время) и посттрадиционный (постисторическое время) периоды.

Последний период характеризуется угасанием жизни и самоубийственным упорством «человека без Бога»[16]. Автор усматривает в деконструировании традиций (не только христианства, но и всех прочих мета-традиций, метанарраций) пафос ложной свободы, когда «Традиции вроде бы существуют, но

---

[15] Як викладати предмети духовно-морального спрямування в школі? // http://orthodoxy.org.ua/data/vikladannya-predmetiv-duhovno-moralnogo-spryamuvannya-v-ukrayinskiy-shkoli-yaki-perspektivi

[16] «Посттрадиционный период представляет собой время конца истории, время исчерпания человечеством своих созидательных сил, когда грех, тление и смерть становятся нормой для подавляющего большинства человечества, когда господствует неверие, скепсис, нигилизм, ирония по отношению к традиции, сознание и практика людей настолько атомизируются, плюрализируются и хаотизируются, что человечество лишается каких-либо перспектив как развития, так и элементарного выживания» (Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 153).

ни к чему не обязывают. В глазах постмодернистов все они развенчаны, десакрализированы, релятивизированы, полностью зависимы от субъективного произвола»[17].

Возникает ключевой вопрос: «Действительно ли связаны с традицией и авторитетом незрелость, безответственность, невежество, обман, эксплуатация, авторитаризм и тоталитаризм? Неужели человек не может совершенно свободно и сознательно следовать какой-либо традиции, опознанной им как истина? И не является ли такое следование традиции проявлением зрелости и ответственности за свою жизнь? Не была ли вся история Церкви Христовой неопровержимым доказательством этого?»[18].

Христианское богословие традиции может стать опорой и для других традиций: научных, философских, культурных. И напротив, когда постмодернисты обрушиваются на богословскую традицию, можно быть уверенным, что следующими станут традиции науки, научной рациональности, культуры и этоса. В этом смысле митрополит Антоний совершенно обоснованно предупреждает, что с разрушением христианской традиции рушатся и все остальные.

На вопрос о судьбе традиций (прежде всего «гранд», «мета» традиций или нарративов) Церковь отвечает своим богословием, верностью ему и жизнью согласно ему. Именно этот опыт свободного и ответственного, личного и верного, благоговейного и сознательного отношения к традиции формирует богословие как особую разновидность знания; этот же уникальный дар верующего, цельного, духовного знания богословие может принести в дар современному миру и его университетам. Здесь автор продолжает уже сказанное великими католическими историками традиции — Джоном Генри Ньюменом и Ярославом Пеликаном[19].

Задаваясь вопросом о судьбе традиций в современном мире, о том, чем Церковь может послужить посттрадиционному обществу, митрополит Антоний выходит на социально-богословскую и миссиологическую проблематику.

Еще в своей ранней работе «Православный ответ на вызов кризиса современного общества» (2009)[20] он формулирует три принципиальных тезиса, с учетом которых должна строиться социальная позиция Церкви: тезис о необходимости постсекулярной перспективы и развития собственного социально-бого-

---

[17] Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 151.

[18] Там само.

[19] Рецепция идей Нюмена и сумма своих собственных исследований представлены в краткой, но содержательной работе Ярослава Пеликана «Оправдание традиции» (см.: *Пелікан Я.* Виправдання традиції. — К.: Дух і Літера, 2010. — 128 с.)

[20] *Паканіч А.* Православна відповідь на виклик кризи сучасного суспільства // Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 324—352.

словского дискурса; тезис о приоритете традиционных ценностей; тезис о растущем влиянии духовного и национально-культурного факторов в их взаимной связи.

Эти тезисы во многом созвучны передовой богословской мысли католических и протестантских авторов, но при этом задают собственно православную перспективу, причем следует уточнить, что наш автор не только не претендует на формулировку «общехристианской» позиции, но и не считает ее возможной. Более того, он не претендует и на «общеправославную» позицию, последовательно отстаивая версию канонического и при этом киевоцентричного украинского Православия.

Первый тезис — о необходимости постсекулярной перспективы и развития собственного социально-богословского дискурса — закладывает условия, при которых Православие открывается к диалогу с миром, в том числе с миром университетской науки. Автор исходит из ситуации, что «Заблуждение секулярного снобизма и гордыни пало. Человек оказывается один на один с личными, общественными и общечеловеческими проблемами, которые он не может преодолеть самостоятельно. В этой экзистенциальной ситуации перед ним открывается перспектива поиска Бога, перспектива обращения и ответа, перспектива молитвы и покаяния, перспектива истинной духовной жизни. Поэтому если мы хотим адекватно понять современный кризис, нам нужно оперировать не мертворожденными терминами гуманистически-секулярной этики, а боговдохновенными категориями духа. Пришло время называть вещи своими именами»[21]. Называть вещи своими именами — значит использовать богословский язык в науке, вернуть теологию как академическую дисциплину в университет и общество в целом, предложить богословскую версию постсекулярного дискурса. Здесь мысли автора перекликаются с тезисами англиканского теолога Джона Милбенка, согласно которому, «Подходят к концу и мытарства современной теологии. Ей больше ни к чему равняться на общепринятые секулярные стандарты научной истинности или нормативной рациональности»[22], т.е. она может снова стать собой и использовать присущий ей инструментарий.

Второй тезис — о приоритете традиционных ценностей — утверждает подчеркнутую ассиметричность в отношениях с современностью. В то время, как современный человек не считает себя более связанным традицией или обязанным перед

[21] *Паканіч А.* Православна відповідь на виклик кризи сучасного суспільства // Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 325.

[22] *Милбенк Д.* «Постмодерный критический августинизм»… // Філософська думка: Спецвипуск Sentantiae III. — 2012. — С. 108.

ней, митрополит Антоний считает первичным не *вот этого, так считающего* человека, но человека *своей* традиции. Данный тезис отстаивает некую очевидность, само собой разумеющуюся авторитетность традиции. И тем самым задает представление о мире вне или после традиции как о мире безнадежном, «катастрофичном».

«Учитывая всеобщее катастрофическое состояние современного человечества, исключительно важным становится задание формирования новой системы этических ценностей, которая опиралась бы на проверенные временем духовные религиозные традиции. Общественный прогресс не должен быть оторванным от развития личности. Усовершенствование природных и социальных условий существования должно быть прямым результатом духовного усовершенствования каждого человека. Лишь стремление к гармоническому сосуществованию личности, общества и природы способно преодолеть угрозу мирового коллапса. И путь защиты от этой угрозы один — духовное объединение всего человечества на основе социальной доктрины Православной Церкви»[23], — утверждает митрополит Антоний.

Здесь стоит обратить внимание на детали: говоря о Православной Церкви, автор ссылается на документ вполне определенной конфессии («Основы социальной концепции РПЦ», принятые на Архиерейском соборе РПЦ в 2000 г.); социальное богословие одной конфессии разделенного христианства предлагается в качестве объединяющего для всех Церквей и даже более — для всего человечества; «новая система этических ценностей» мыслится как воссоздание или новое издание «проверенных временем религиозных традиций». В этих деталях можно увидеть характерные особенности социального богословия УПЦ. Совпадая в идеях с современными подходами католического социального учения[24], автор предпочитает избегать категорий «общего» или «универсального», и понимать традицию исключительно как «нашу» или «именно нашу». Подобная апология *собственной* традиции заслуживает искреннего уважения, но вряд ли станет основой для сборки *разных* традиций. Так, авторское утверждение, что «Истинная жизнь личности на самом деле должна быть соборно-церковной жизнью, которая от-

[23] *Паканіч А.* Православна відповідь на виклик кризи сучасного суспільства // Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 327.

[24] В современных католических богословских текстах предпочтение отдается не столько авторитету традиции, сколько «любви» как главному христианскому свидетельству миру: «Любовь в истине, caritas in veritate, — это великий вызов для Церкви в мире, охваченном нарастающей глобализацией. Только любовь, озаренная светом разума и веры, позволяет достичь целей развития, более человеченых и очеловечивающих» (Бенедикт XVI. Caritas in veritate. Энциклика о целостном человеческой развитии в любви и истине. — М.: Издательство Францисканцев, 2009. — С. 10). Об этом же богословие Бальтазара, послания Иоанна Павла II и Франциска I.

рицает какие-либо проявления индивидуальности. Ведь не хорошо быть человеку одному»[25], может быть вполне уместно в контексте идей «Основ социальной концепции РПЦ», но встретит недоумение, вопросы и возражения как со стороны католиков и протестантов, так и у ряда православных богословов (в том числе у цитируемого автором Зизиуласа).

Третий тезис — о растущем влиянии духовного и национально-культурного факторов в их взаимной связи — говорит о возвращении религии в качестве ключевого фактора общественного развития. «Погоня за прибылью не может больше рассматриваться как движущая сила развития общества. Должны расти и выходить на доминирующие позиции духовные и, в частности, моральные факторы, которые корреспондируют с национально-культурными традициями»[26].

И снова речь идет не о религии как таковой, и не о христианской традиции в целом, но о вполне конкретной национальной религиозной традиции, которая представляет абсолютные ценности «каноничным» образом.

Здесь, на наш взгляд, «оправдание традиции» переходит в ее абсолютизацию: «Современный бездуховный нигилизм с его этическим релятивизмом, потребительской псевдоэтикой, идеологическим терроризмом и геноцидом могут быть преодолены лишь благодаря настоящему обращению человечества к абсолютным ценностям. Поэтому жизненной необходимостью для общества сегодня является обращение к проверенному временем каноническому Православию, которое единственно сберегло истинное богооткровенное учение во всей его полноте и неповрежденности. Лишь православные вечные ценности способны защитить и поддержать жизнь на Земле, возродить уверенность, восстановить любовь к жизни, объединить людей в единое высокодуховное целое. Для того, чтобы быть, общество должно быть православным. Иначе оно погибнет»[27].

Впрочем, митрополит Антоний говорит о Православии, «открытом миру»[28], а это, вероятно, предполагает готовность слышать *иные* христианские традиции (и сам автор в своих текстах к ним неоднократно обращается) и учитывать сложившееся многообразие *всего* украинского христианства. Так что любовь к своей традиции и бережное отношение к ней могут уравновешиваться открытостью и внимательностью к *иному*, опытом и этосом добрососедства. Тем более служение Церкви миру требует любви к *этому* миру, а не только к *своей* традиции.

---

[25] *Паканіч А.* Православна відповідь на виклик кризи сучасного суспільства // Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи. — К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. — С. 333.

[26] Там само. — С. 328—329.

[27] Там само. — С. 352.

[28] Там само. — С. 338.

Таким образом, «возвращение богословия» нужно самой Церкви для оживления интеллектуально-духовной жизни, развития собственных дарований, расширения своих пределов, осмысления своего исторического пути и образов будущего. Еще более «возвращение богословия» нужно постсоветскому образованию и науке, лишенным мировоззренческих оснований и ориентиров, связей с христианской университетской и духовно-культурной традицией. Наконец, все это нужно живым людям — преподавателям и студентам, верующим и неверующим, ищущим истины и смысла. Так тема богословского образования соединяет в себе церковно-богословские, научно-общественные и миссиологические измерения. То, что митрополиту Антонию удалось показать их связь, собрать эти направления воедино, увязать в узел и осмыслить все вместе — большая удача и благословение для читателей и слушателей.

Михаил Черенков,
д.филос.н., проф. УКУ, г. Львов

Mykhaylo Cherenkov,
ScD in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy of Ukrainian Catholic University

Рецензія надійшла до редакції 03.09.14

ПЕРЕКЛАД КНИГИ — ЦЕ СЛУЖІННЯ ТА ПОКОРА

Рецензія на книгу: *Владислав Стружевський*. Онтологія. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014. — 312 с. — ISBN 978-966-378-354-3

Усі, хто викладали або слухали спецкурс «Метафізика» або «Онтологія», чи просто шукали або радили книгу, що має пояснити коротко та прозоро найфундаментальніше поняття у філософії, врятовані. Раніше потрібно пояснювати онтологію на пальцях і малювати на дошці, а нині достатньо прочитати нове видання видавництва «Дух і Літера» із серії підручників виданих спільно із Інститутом релігійних наук св. Томи Аквінського.

8 грудня у Київському національному університеті відбулась презентація книги професора Ягелонського університету Владислава Стружевського «Онтологія». Журналісти PoloNews відвідали подію.

Презентували книгу директор Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського о. Войчех Сурувка О.Р., доктор філософських наук Андрій Баумейстер і науковий редактор перекладу, кандидат філософських наук Катерина Рассудіна.

Підручник було підготовлено та видано спільними зусиллями видавництва «Дух і Літера» та Інститутом релігійних наук св. Томи Аквінського у 2014 році. Катерина Рассудіна розповіла, що наукове редагування тексту тривало понад рік і було пов'язане із необхідністю знайти оригінали цитат: «Стружевський цитує всі першоджерела польською мовою. Потрібно було прикласти неймовірні зусилля, щоб знайти латинські, німецькі або грецькі оригінали і здійснити їх переклад на українську мову». Андрій Баумейстер зазначив про надзвичайну важливість даної книги для філософської традиції в Україні: «Унікальність даного тексту, по суті, — це підручник, автор якого є учнем Романа Інгардена, який був учнем Едмунда Гуссерля. Текст Стружевського — це пряма феноменологічна традиція від її засновника до сьогодення … текстологічна складність перекладу «Онтології» полягає у перекладі з польської та залученні оригінальних текстів, тим самим ми уникаємо інтерпретування інтерпретації, того, що було у середньовіччі, коли Аристотеля перекладали з арабської на латину, а істина губилась по дорозі».

Директор Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського о. Войчех Сурувка ОР підкреслив, що переклад чужих книг — це особлива форма служіння, адже філософ-перекладач не пише власного тексту, а намагається донести думку іншого філософа, й відповідно, має з покорою і смиренням передавати чужу думку, а не свою. Отець Сурувка розповів, що видання книги стало можливим завдяки іноземним фондам: «На філософській літературі грошей не заробиш. Видання «Онтології» Стружевського відбулось завдяки фондам, що дали гроші не

вимагаючи інформувати, що саме вони стоять за фінансуванням цього видання».

Мені на першому курсі отологію пояснювали за допомогою грошової купюри, через 10 років пояснюючи вже своїм студентам складності метафізичного, трансцендентного та отологічного я показую грошову купюру та банківську картку (інколи годинник), від сьогодні ж я можу сказати, що є книга, до якої можна звернутись, опрацьовуючи тонкощі онтології.

Робота Стружевського — це унікальний філософський та історико-філософський компендіум із таблицями, ремарками та посиланнями на оригінальні тексти.

Насамкінець, хочеться побажати створення спецфонду (стратегічного), що буде давати гроші на видання книг з філософії права, політики тощо, і тим самим буде сприяти викоріненню невігластва та тупості.

Біографічна довідка: Владислав Стружевський (1933 р.н.) — професор і доктор honoris causa Яґелонського університету в Кракові, учень Романа Інґардена і Стефана Свєжавського, один з найвидатніших польських філософів. Сфера його зацікавлень — онтологія та естетика, де він зумів поєднати методи феноменології та класичної філософії. Автор багатьох наукових праць, серед яких «Існування та цінність», «Діалектика творчості», «Про велич. Нариси з філософії людини» та ін.

«Онтологія» Владислава Стружевського — підручник з найфундаментальнішої філософської дисципліни. Наслідуючи традицію наукового компендіуму, автор стисло і послідовно викладає головні проблеми онтології від давнини до сьогодення, чітко окреслює позиції окремих філософів, ґрунтовно цитуючи їхні твори. Книга стане в нагоді викладачам і студентам філософських факультетів, а також усім охочим долучитися до давньої наукової традиції.

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київський національний університет ім. Вадима Гетьмана

Evheniy Bilonozhko,
PhD in Philisophy,
Docent at Philosophy Department
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

Рецензія надійшла до редакції 30.10.14

КОНГРЕС МОЛОДИХ ДОСЛІДНИКІВ РЕЛІГІЇ

24 жовтня 2014 р. у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка пройшов Конгрес молодих дослідників релігій «Релігія в сучасній культурі» (до 10-річчя Молодіжної асоціації релігієзнавців). Заявки на захід подало більше 40 дослідників з різних міст України (Донецьк, Івано-Франківськ, Київ, Львів, Луцьк, Чернівці) та Росії (Москва, Санкт-Петербург, Томськ, Южно-Сахалінськ). Мета Конгресу була визначена як створення спільного міждисциплінарного поля для обговорення місця та ролі релігії в сучасній культурі, а також налагодження контактів і поглиблення існуючих зв'язків між дослідниками релігії різних інституцій України через обговорення актуальних проблем присутності релігії у сучасних формах культури. Організаторами заходу виступили кафедра релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кафедра культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова та молодіжна громадська організація «Молодіжна асоціація релігієзнавців».

Із привітальними словами та пленарними доповідями виступили Ірина Кондратьєва — доцент кафедри релігієзнавства КНУТШ, доктор філософських наук; Людмила Филипович — завідувачка відділу історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософських наук; а також Віталій Хромець — доцент кафедри культурології НПУ імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук. Показово, що пленарні доповіді стосувалися історії вітчизняного релігієзнавства, зокрема Ірина Кондратьєва звернула увагу учасників Конгресу на становлення науки про релігію у Київському університеті, а Людмила Филипович виділила шість поколінь українських релігієзнавців. Віталій Хромець більше зосередився на історії релігієзнавства у Київському педагогічному інституті імені М. Горького (тепер НПУ імені М. П. Драгоманова) та нинішній підготовці фахівців з цієї спеціальності. Пленарне засідання завершилося мультимедійною презентацією 10-річної науково-громадської діяльності Молодіжної асоціації релігієзнавців. Президент організації — Олег Кисельов і віце-президент Ірина Фенно продемонстрували присутнім перелік заходів, які були проведені протягом 10 років: 15 круглих столів, 10 семінарів, 11 релігієзнавчих шкіл, 14 конференцій та ін.

Основна робота Конгресу пройшла у трьох секціях: «Актуальні проблеми релігієзнавства», «Релігія в політиці, економіці та праві» і «Втілення релігійного у сучасній культурі та медіа». У доповідях учасники торкалися як загальнотеоретичних проблем, наприклад, об'єктивність у релігієзнавчих дослідженнях і соціокультурні умови появи релігієзнавчих дисциплін, так і питань функціонування релігії у нинішньому

Донбасі та релігійного компоненту в освіті та сучасній кіноіндустрії. Очікується друк підсумкових матеріалів ювілейної конференції.

25 жовтня 2014 р. учасники Конгресу відвідали Національний музей Тараса Шевченка та прослухали тематичну екскурсію «Святе Письмо у творчості Тараса Шевченка», що, на думку, організаторів було більш ніж доцільно, враховуючи тематику Конгресу та святкування 200-річного ювілею Кобзаря.

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київський національний університет ім. Вадима Гетьмана

Evheniy Bilonozhko,
PhD in Philisophy,
Docent at Philosophy Department
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

Рецензія надійшла до редакції 30.10.14

Анотації

ІНТЕНЦІЇ НАРОДЖУЮТЬ РЕАЛЬНІСТЬ

***Войчех Гертих ОР*. Віра і дія / Пер. з пол. Ірини Єрмак. — К.: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014. — 352 с. — ISBN 978-966-378-343-7**

У травні 2014 року у Києві відбулась презентація книги «Віра і дія» особистого теолога нинішнього Папи Римського Франциска — Войчеха Гертиха. Також відбулись відкриті лекції: «Революція Папи Франциска» та «Богослов'я в історії або етика в історії?».

Перша лекція була присвячена відходу від лівих і правих ідей у сучасній католицький теології на користь серединного шляху. Теолог зазначив, що нинішній папа критично дивиться на будь-які ідеї ідеологізації християнства на користь вирішення соціальних проблем. «Ми маємо проповідувати не соціальну справедливість, а передусім християнську любов», — сказав Гертих.

У другій лекції автор спробував поглянути на історію людства як історію Божого Об'явлення та моральні наслідки такого бачення. Ця лекція стала ще однією цеглиною нової мислиневої споруди, яку з початку Майдану розбудовують разом інтелектуали Європи в рамах «Європейського Форуму».

У своїй новій книзі «Віра і дія» Войчех Гертих ставить нас віч-на-віч із питаннями сучасності, більшість з яких стосуються людини і її дій. Крізь усі тексти, з яких складається книга, тягнеться один мотив, який їх поєднує. Це — ідея відповідального діяння в перспективі віри. Від перших до останніх сторінок книги відчувається віра автора в те, що християнство може сказати щось надзвичайно важливе для сучасної людини. Тексти вказують на різноманітні аспекти європейської культури і цивілізації в широкому розумінні, зокрема в її економічному й суспільному вимірі. Вони торкаються проблематики контакту культур Сходу і Заходу, морального сенсу історії в контексті «зіткнення цивілізацій», а також цінності хвороби й старості в суспільному житті. Всі аспекти людського життя включені тут у перспективу віри, яка надає їм нового, глибшого, а разом з тим і більш людського характеру. Виявляється, що саме віра може уздоровити й врятувати європейські культури.

Окремо хочеться зазначити про розділ «Історія крізь призму цивілізацій: Гантінгтон і Конечний». Якщо перший філо-

соф історії відомий для українського загалу, то Фелікс Конечний майже не знаний в українському академічному середовищі. Особливою цінністю згадки про Конечного є те, що він є провідним представником філософії історії у Польщі та фундатором однієї із традицій польського історичного наративу, але в Україні є невідомим.

Моральна теологія є мало відомою дисципліною серед українських науковців, відповідно книга «Віра і дія» стане у нагоді не тільки теологам, але і світським ученим. Взаємозв'язок декларацій, інтенцій та їх втілення у реальність — ось провідна думка теологічної книги, що сповнена сучасних прикладів із реального життя.

Це видання поповнило низку не менш значних і цікавих попередніх українських перекладів книг сучасних європейських теологів і філософів: Яна Клочовського, Курта Коха, Яцека Салія, Серве Пінкерса та інших.

Біографічна довідка: Отець Войчех Гертих (нар. 1951 р.) — польський домініканець, член Генеральної Ради Домініканського Ордену, Теолог Папського Дому, член Папського Комітету з Міжнародних Євхаристичних Конгресів. До домініканського новіціату вступив після завершення навчання на істо-ричному факультеті Університету ім. Адама Міцкевича. У Папському Університеті св. Томи «Angelicum» у Римі захистив докторську дисертацію з моральної теології. Автор багатьох публікацій і книг, зокрема «В турботі про дух» (W trosce o ducha, 1998), «Іспит совісті моральної теології» (Rachunek sumienia teologii moralnej, 2004), «Як жити благодаттю. Плодовитість Бога у людських учинках» (Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich, 2006), «Бог — джерело закону. Євангелія, Ізраїль, Природа, Іслам» (Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, Natura, Islam, 2008).

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Київський національний університет ім. Вадима Гетьмана

Evheniy Bilonozhko,
PhD in Philisophy,
Docent at Philosophy Department of
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

Анотація надійшла до редакції 30.10.14

***Роберт Нозик*. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. — М. : ИРИСЭН, 2008. — 424 с.**

Робота сучасного політичного філософа Роберта Нозіка присвячена обгрунтуванню неминучості та справедливості існування «мінімальної держави». Як вихідний пункт автор розглядає «природній стан» суспільства, в якому ще немає держави, й діють базові етичні норми — право людини розпоряджатися собою, привласнювати матеріальні об'єкти, що нікому не належать, і добровільно обмінюватися з іншими людьми своїм майном. Нозік доводить, що держава, тобто організація, що володіє монополією на насилля, може виникнути із «природнього стану» шляхом добровільного делегування людьми первинних прав. Ця держава буде мати своєю функцією винятково захист життя та власності громадян від насильницьких зазіхань. Усіляке розширення її функцій (зокрема, створення інститутів «соціальної держави») означатиме порушення базових прав людини та зумовлюватиме негативні наслідки для суспільства. Всі необхідні громадські функції, крім захисної, мають реалізовуватися на підставі добровільної співпраці.

***Лал Дипак*. Непреднамеренные последствия. Влияние обеспеченности факторами производства, культуры и политики на долгосрочные экономические результаты / Т. Данилова (пер.). — М. : ИРИСЭН, 2007. — 337 с.**

Книга присвячена одному із найактуальніших питань сучасної економічної науки — значенню культурних передумов для економічного зростання в різних країнах світу. Це спроба міждисциплінарного та крос-культурного пояснення економічного піднесення Заходу (порівняно й на тлі китайської, індійської та ісламської цивілізацій). Розглядаючи тисячолітній період економічного розвитку Євразії, автор намагається віднайти відповідь на запитання: чи має модернізація неминуче супроводжуватися вестернізацією, і доходить висновку, що, хоча ці два показники були тісно переплетені в економічному розвитку Заходу, ця умова не завжди виконувалася у решті світу.

У книзі розроблено нову аналітичну схему, що дозволяє інкорпорувати «культуру» в економічний аналіз.

Людмила Северин-Мрачковська,
к.філос.н., доцент кафедри філософії,
Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана
Lyudmyla Severyn-Mrachkovska,
PhD in Philisophy,
Docent at Philosophy Department
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

Анотації надійшли до редакції 19.09.14

Наукове видання

УНІВЕРСИТЕТСЬКА КАФЕДРА
Альманах

Видано в авторській редакції
Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *О. Щербак*
Верстка *Н. Пінчук*

Підп. до друку 16.02.15. Формат 60×100/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 16,04.
Обл.-вид. арк. 17,26. Наклад 100 пр. Зам. № 15-5000.

Державний вищий навчальний заклад
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)

Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44
E-mail: publish@kneu.kiev.ua