

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка



ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 36

Заснований у липні 1999 року

Виходить два рази на рік

70-річчю присвоєння Полтавському національному
педагогічному університету
імені Володимира Галактіоновича Короленка
присвячено

Полтава
2016

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University



PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific and theoretical journal

Issue 36

Founded in July, 1999

Issued twice a year

It is dedicated
to the 70th anniversary of Poltava V.G.Korolenko
National Pedagogical University

Poltava
2016

УДК 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

ЗАСНОВНИКИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

- Андрущенко В. П.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Бичко І. В.** – доктор філософських наук, професор
- Васіляуксенє Алдона** – доктор історичних наук, професор
Шяуляйського Університету (Литва)
- Єрмоленко А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Загороднюк В. П.** – доктор філософських наук, професор
- Кисельов М. М.** – доктор філософських наук, професор
- Колодний А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Кравченко П. А.** – доктор філософських наук, професор
- Любивий Я. В.** – доктор філософських наук, професор
- Лях В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Малахов В. А.** – доктор філософських наук, професор
- Попович М. В.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Райда К. Ю.** – доктор філософських наук, професор
- Сидоріна Т. Ю.** – доктор філософських наук, професор кафедри
історії філософії Національного дослідного уні-
верситету «Вища школа економіки» при Уряді
Російської федерації
- Хамітов Н. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шевченко В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Яроцький П. Л.** – доктор філософських наук, професор

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головні редактори: **Колодний А. М., Кравченко П. А.**

Філософські обрії : Наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. – Вип. 36. – К. ; Полтава, 2016. – 172 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15491-4083, ПР від 22.06.2009 р.

UDC 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

FOUNDERS

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

EDITORIAL BOARD

- Andruschenko V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, academician NAS of Ukraine
- Bychko I.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Vasilyauskyenye Aldona** – Doctor of History, Professor Shyaulyayskiy University (Lithuania)
- Ermolenko A.M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Zagorodniuk V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kiselev M.N.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kolodniy A. M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kravchenko P.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ljubivoje Y.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Lyakh V.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Malakhov V.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Popovich M.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician NAS of Ukraine
- Reid K. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Sydorina T. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy, National research university «Higher School of Economics» under the Government of the Russian Federation
- Khamitov N.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Shevchenko B.B.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Yarotskiy P.L.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor

EDITORSHIP OF THE JOURNAL

Editor-in-chiefs: Kolodnyi A. M., Kravchenko P. A.

Philosophical horizons : a scientific-theoretical journal / Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine, Poltava Korolenko National Pedagogical University. – Issue 36. – Kyiv ; Poltava, 2016. – 172 p.

Testimonial about the state registration KV № of 15491-4083, PR from 22.06.2009

ЗАТВЕРДЖЕНО:

*вченою радою Полтавського
національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
протокол № 6 від 24 листопада 2016 р.*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Дротянюк Любов Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії гуманітарного інституту Національного авіаційного університету;

Елбакян Катерина Сергіївна – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту всесвітньої історії РАН, член Європейської асоціації з вивчення релігії, професор кафедри соціології та управління соціальними процесами Академії праці та соціальних відносин, член ради Асоціації російських релігієзнавчих центрів (Російська Федерація);

Фейзієв Джавашир Ейюб оглу – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії, соціології і права Національної академії наук Азербайджану.

Науково-теоретичний журнал
«Філософські обрії» зареєстровано в міжнародних каталогах періодичних видань та баз даних:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
Google Scholar (Гугл Академія)
Журнал включений у Всеукраїнський реєстр наукових видань, належить до періодичних видань, що мають бібліометричні профілі та входить до переліку фахових видань України у галузі «Філософські науки»

Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде. Рукописи не повертаються. Думка авторів опублікованих матеріалів може не збігатися з редакційною.

APPROVED:

*by scientific advice board
of Poltava Korolenko National
Pedagogical University
protocol № 6 from 24 November, 2016*

REVIEWERS:

Drotyanko Ljubov Hryhorivna – Ph.D., professor, Head of the Department philosophy of humanitarian institute of the National aviation university;

Elbakyan Kateryna S. – Doctor of Philosophy, senior researcher at the Institute of World History, RAS, Member of the European Association for the Study of Religion, professor of sociology and management of social processes Academy of Labor and Social Affairs, member of the Association of Russian religious centers (Russian Federation);

Feyziyev Dzhavanshyr Eyyub oglu – PhD, senior researcher at the Institute of Philosophy, Sociology and Law of Azerbaijan National Academy of Sciences.

Scientific and theoretical journal
«Philosophical Horizons» registered in the international directories of periodicals and databases:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
Google Scholar
Journal is included in the Register of Ukrainian scientific publications, belongs to periodicals with bibliometric profiles and is included to the list of professional editions of Ukraine in the field of «Philosophy»

Editorial board follows policy of review as «Double blind peer review». Editorial board does not practice correspondence concerning the results of the review. Manuscripts will not be returned. The idea of the published material may be different from the editorial.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

http://pnpu.edu.ua/philosophical_horizons.php

ЗМІСТ

70-РІЧЧЮ ПРИСВОЄННЯ Полтавському національному педагогічному університету імені Володимира Галактіоновича Короленка ПРИСВЯЧЕНО

Кравченко П.А., Блоха Я.Є. В. Г. Короленко як ідеолог
українського культурного націоналізму 10

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Хамар У.В. Аналіз особливостей обґрунтування знань Арістотелем 21

Бондар І.О. Політеїзм як фактор давньогрецької ментальності 31

Салій А.В. Самотні світи Ежена Іюнеско
(історико-філософський аналіз) 45

Білецька В.В. «Філософія серця» Г. Сковороди
у філософських рефлексіях І. Мірчука 51

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ. ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

Кравченко П.А. Активна роль правосвідомості
в правовій регламентації людської діяльності 61

Іванова Н.В. Мислення як фактор самотворення людини:
ситуація антропоезису 70

Блоха Я.Є. Принцип справедливості
у філософії Платона та Арістотеля 79

Федій О.А. Філософські підходи
до осмислення категорії «середовище» 88

Казаков М.А. Інтенціонально-прагматичний підхід до аналізу
d-пропозицій у формальних системах: метаматематичний аспект 98

ЕСТЕТИКА. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Головіна Н.І.</i> Естетизація соціального як тенденція сучасності	111
<i>Царенко А.В.</i> Методологічні основи дослідження візантійської естетики аскетизму	120
<i>Скобцова О.М.</i> Багатоголосне виконання як образ народного музичного мислення	132
<i>Поправко О.В.</i> Філософське осмислення свята як феномену культури	142
<i>Цебрій І.В., Мелешко С.В.</i> Філософія Риссорджименто в творчості Джузеппе Верді	153

ПРО КНИГИ

<i>Усанова Л.А.</i> Лабіринти смислової невизначеності. Рецензія на монографію: Лідія Сафонік. Буттєвість сенсу людського життя: [Монографія]. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2016. – 350 с.	161
До відома авторів (інформаційне повідомлення)	164
Перелік закладів обов'язкового розсилання журналу «Філософські обрії»	167

CONTENTS

It is dedicated
to the 70th anniversary of Poltava V.G.Korolenko
National Pedagogical University

<i>Kravchenko P.A., Blokha Ya. Ye.</i> V.G. Korolenko as ideologist of ukrainian cultural nationalism	10
--	----

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Khamar U.V.</i> The Analysis of justification of knowledge by Aristotle	21
<i>Bondar I.O.</i> Polytheism Ancient Greek Mentality as a Factor	31
<i>Saliy A.V.</i> Lonely worlds of Eugène Ionesco (historical and philosophical analysis)	45
<i>Biletska V.V.</i> «Philosophy of heart» of h. Skovorody in a philosophical reflection of I. Mirchuk	51

SOCIAL PHILOSOPHY. PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Kravchenko P.A.</i> The active role of legal awareness in the legal regulation of human activity	61
<i>Ivanova N.V.</i> Thinking as a factor of human self-creation: Case of anthroposis	70
<i>Blokha Ya. Ye.</i> Principle of justice in the philosophy of plato and aristotle	79
<i>Fediy O.A.</i> Philosophical approaches to understanding category «environment»	88
<i>Kazakov M.A.</i> Intensional-pragmatical approach to d-propositions analysis: a case for metamathematics	98

AESTHETICS. PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Golovina N.I.</i> How social aesthetization trends of modern	111
<i>Tsarenok A.V.</i> The Methodological Basis of Exploration of the Byzantine aesthetics of the asceticism	120
<i>Skoptsova O.M.</i> Image of how polyphonic folk music thinking	132
<i>Popravko O.V.</i> Philosophical interpretation of the holiday as a cultural phenomenon	142
<i>Tsebriy I., Melechko S.</i> Philosophy Rysordzhymento in the work of Giuseppe Verdi	153

ABOUT BOOKS

<i>Usanova L.A.</i> labyrinths of semantic uncertainty. Review of monograph: Lydia Safonik. The existens of human life sense: [The book]. – Lviv, Lviv National Ivan Franko, 2016. – 350 p	161
Information to the authors (ANNOUNCEMENTS)	164
List of institutions for compulsory delivering of the journal «Philosophical horizons»	167

Петро Кравченко, Ярослав Блоха

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

БЛОХА Ярослав Євгенійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, заступник декана історичного факультету з навчальної роботи Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, історія української філософії.

**В. Г. КОРОЛЕНКО
ЯК ІДЕОЛОГ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУР-
НОГО НАЦІОНАЛІЗМУ**

У статті розкриті погляди одного з найбільш відомих українських мислителів, письменників і громадських діячів кінця XIX – початку XX століть Володимира Галактіоновича Короленка на проблему націоналізму. Проаналізовано погляди мислителя щодо співіснування націоналізму, патріотизму та шовінізму, захисту батьківщини, а також трансформація їх у сучасному українському суспільстві.

Ключові слова: патріотизм, націоналізм, шовінізм, гуманізм.

Сьогодні, в період коли Україна штучно поділена на Схід і Захід, коли частина території країни контролюється сепаратистами з ЛНР та ДНР все більш очевидним є факт, що націоналістичний фактор є невід’ємною складовою суспільно-політичного життя в Україні й володіє ефективними важелями впливу на розбудовчі процеси. Однак явище націоналізму для значної кількості людей залишається малозрозумілим, а довгі роки дискредитації українського націоналізму виробили в частини населення стійкий комплекс несприйняття націоналізму взагалі. Це не є нормальний стан, оскільки він базується не на знанні, переконанні чи життєвому досвіді, а на довготривалій ідеоло-

гічній обробці населення, яка значною мірою призвела до деформацій у свідомості народу.

Тому з огляду на сучасні українські реалії обов'язковим є врахування історичного досвіду боротьби українського народу за незалежність і соборність власної держави, оцінка зусиль і внеску лідерів нації в реалізацію цієї мети. Особливе місце в українській історії, в історії визвольних змагань за національну незалежність в кінці XIX на початку XX ст. займає Володимир Галактіонович Короленко. Виступаючи різноплановою особистістю – письменник, публіцист, мислитель, громадській діяч, – його творчий доробок до нашого часу не отримав належного вивчення. У цьому відношенні аналіз поглядів В.Г. Короленка на проблему українського культурного націоналізму є не лише актуальним, а й своєчасним.

Метою статті є розкриття на основі аналізу епістолярної (листи та щоденники) та творчої («Війна, вітчизна і людство (Листи в питаннях нашого часу)», «Кілька думок про націоналізм (Уривок)») спадщини В.Г. Короленка його поглядів на проблему українського культурного націоналізму.

Важко уявити суспільно-політичне й літературне життя Росії кінця XIX – початку XX століть без колоритної фігури Володимира Галактіоновича Короленка. Так уже склалася його доля, що піввіку свого життя він віддав боротьбі із самодержавством. Боротьбі свідомій, продуманій, цілеспрямованій, енергійній та самовіддано мужній. І, що найбільш важливо, ця боротьба велася з глибокою та невичерпною вірою в правоту своєї справи.

Не потрібно розглядати в цьому випадку комплекс тих обставин і причин, який привів його у табір супротивників царату, але відзначимо лише, що існуючий у країні лад був для Короленка символом несвободи і сваволі, а осіб, які мали схожі погляди, було в Росії безліч. Короленко зробив колосальний внесок у справу знищення традиційних основ життя в Росії, і в цьому сенсі він є визначною особистістю, оскільки саме його вважають фундатором українського культурного націоналізму, який робить акцент на національній ідентичності, що формується культурною традицією і мовою. Його ідеї лягли в основу ідеологій відомих політичних діячів та яскравих представників українського націоналізму 1920-1930-х років: О. Шумського (народний комісар освіти УСРР у 1924-1927 рр.), М. Хвильового (український прозаїк, поет, публіцист, один з основоположників пореволюційної української прози), М. Скрипника (нарком освіти УРСР 1927-1933 рр.), О. Ольжича (український поет, археолог і політичний діяч). Відзначаючи великий вплив культурного націоналізму у згуртуванні народу для боротьби за

національну незалежність О. Ольжич у своїй праці «Націоналістична культура» зазначив: «тільки національна культура забезпечує повний органічний вислів творчих сил одиниці й народу» [11].

Незмінно виступаючи на захист пригнобленого українського народу, В. Г. Короленко в той же час на чільне місце ставив не саму по собі національну приналежність тієї чи іншої людини, а її ідейну позицію. В «Історії мого сучасника» він розповів про зустріч з одним жандармським офіцером, українцем за походженням, який «став розчуленим голосом говорити про нашу спільну батьківщину, про те, яка там «ковбаса та варенуха», сипав українськими слівцями і приказками...» [7]. У зв'язку з цим мислитель зауважив, що «питання не в «варенусі та ковбасі», а в тому, щоб не було жандармів з їх діяльністю, будь вони українці чи великороси. Проблеми національної культури повинні вирішуватися «на ґрунті спільної волі...».

Дана думка більш детально була розкрита В. Г. Короленком у статті «Кілька думок про націоналізм», у якій він визнає національність первинним фактом, що супроводжує кожного від народження і накладає свій відбиток, природно, неминуче та безпосередньо. Мислитель зазначає: «Ми народилися в конкретній країні, дихали з народження її повітрям, дивилися на її убогу, сумну, але деколи і прекрасну природу, висловлювали свої почуття звуками її мови, першу свою любов, і свій перший гнів, і всі інші відчуття віддали представникам нашої ж національності. Це факт, який, звичайно, не може не позначитися на нашому душевному ладі й на усій поведінці» [6, с.302].

Однак, на думку В. Г. Короленка, націоналізм не повинен заважати кожному з нас бачити свої недоліки і чужі достоїнства, адже «він залягає в глибині душі якимось вузликом відчуттів, внаслідок яких наші недоліки нам ближчі й болючіші, а наші чесноти, коли вони проявляються в дії, – теж ближчі й приємніші. Й усі разом – достоїнства та недоліки – відчуваються нами безпосередніше й інтенсивніше, ніж властивості інших народів...» [6, с. 303]. Водночас це не повинно змушувати нас любити і прославляти недоліки лише тому, що вони наші, й заперечувати чужі достоїнства, тому що вони чужі... І перш за все людина, у якої в душі є істинне відчуття національної гідності, – не стане випинати його на шкоду іншим, так само, як не стане випинати свою, ніким ще не порушену «честь».

Поруч з поняттям «націоналізм» у даній статті В. Г. Короленко виокремлює й поняття «патріотизм», зазначаючи, що «є люди, які міркують про добро і зло, про людяне і нелюдське, про істину і брехню, приурочуючи ці визначення неминуче і безпосередньо до рідного середовища і рідного краю... І є патріоти, які носять ковчег свого патрі-

отизму, як бретер (*затятий дуелянт* – П.К., Я. Б.) носить ковчег своєї честі, – тенденційно, нарочито озираючись на сусідів, штовхаючись і викликаючи на дуель...». Цей вид гіпертрофованого й нездорового патріотизму мислитель називає «націоналізмом» в його особливому сучасному значенні [10, с.194].

Оцінюючи націоналізм як такий і аналізуючи його основні формули та постулати як-то «Ми представники пануючої нації» та «Геть жидів, геть німців, геть поляків», реальний зміст націоналізму, на думку В. Г. Короленка зводиться до заперечення інших національностей. Націоналізм обертає безпосередній патріотизм в патріотизм бретерський, «войовничий», який наступає на інших і ображає їх.

Наведена мислителем формула патріотизму особливо гостро відчуває негативні властивості нашого життя саме тому, що вони наші, – що ними хворіють і від них страждають саме й передусім люди нам найбільш близькі, – не може задовольнити «націоналіста». Бретерський патріотизм не може визнати своїх недоліків, і тому дуже скоро всі особливості нашого життя, вже тому, що вони наші, визнаються чеснотами, а чужі відмінності – завжди визнаються недоліками [10, с.194].

Окрім понять «націоналізм» і «патріотизм» у статті «Війна, батьківщина й людство» В. Г. Короленко виокремлює поняття «шовінізм» і розглядає необхідність патріотичного виховання та відмови від шовінізму, стверджуючи, що «... любові до батьківщини навчало саме життя. Цьому ж почуттю навчають дітей у школах. Іноземним словом воно називається «патріотизмом». На жаль, часто цей казенно-шкільний патріотизм буває несправжнім» [4, с.10].

На думку мислителя, немає гіршої послуги істинній любові до батьківщини, ніж зарозумілий і самосхвальний патріотизм – шовінізм. Він заміняє поняття про батьківщину поняттям про владу, любов до батьківщини – любов'ю до царів та їхніх слуг.

У своїй «дивній», як він говорить, любові до батьківщини шовінізм не визнає саме того, що вселялося патріотизмом. Надалі він пояснює, що саме він любить у батьківщині: «Не знаючи сам за що», – він любить холодний подих полів, колихання дрімучих лісів, розливи річок, що подібні морям, всю природу рідної країни, її людей» [4, с.10-11].

В. Г. Короленко стверджує, що такі почуття носять інстинктивний характер. У всіх, тією чи іншою мірою, є інстинкт батьківщини, вітчизни. Це – величезне, сильне почуття, тому що воно (свідомо чи несвідомо) лежить в кожній людині і, коли приходить час, воно відразу прокидається в мільйонах сердець, це стихія – буря, океан, проти якого встояти важко. У такому підйомі «патріотизму» народ здатен творити

чудеса, часто вже зовсім подавлений і підкорений чужинцями він піднімається, рве як павутину свої кайдани і знову завойовує свободу.

Однак для людини кінця ХІХ – початку ХХ століття любов до батьківщини не завжди була найголовнішою цінністю, що В. Г. Короленко вважає практично злочином, закликає усвідомити це й захищати батьківщину всіма силами, інакше суспільство може охопити анархія. Він стверджує, що «сором'язливо, несміливо або прямо вороже ми ставимося нині до заклику вітчизни в хвилину смертельної небезпеки! Почуття вітчизни впокорилося, воно майже помирає...» [4, с.52].

В. Г. Короленко був переконаний у тому, що «національність – не ланцюг, а батьківщина там, де сформувалася душа, зросла свідомість» [4, с. 15]. На нашу думку, він мав рацію в цьому питанні, стверджуючи це, адже ніхто не назве зрадником Парнелля, хоча він – англієць за походженням – боровся і загинув за свободу ірландців, а Кошута (*один з вождів революції 1848 року в Угорщині – П.К., Я.Б.*) тільки дуже вузькі фанатики можуть називати зрадником слов'ян, які придушували разом з австрійцями і Миколою ІІ конституційні прагнення мад'ярів. Ніхто також не вправі дорікати С. Ф. Русовій (уроджену Ліндорфс) (*українська громадська діячка, близька подруга В. Г. Короленка – П.К., Я. Б.*) за зраду шведським симпатіям, коли її симпатії малоросійські складають основний факт її життя [10, с.197].

Таким чином, аналізуючи поняття «націоналізм», «патріотизм» і «шовінізм», які часто звучать і в сучасній Україні, В. Г. Короленко закликає, відкинути національну ворожнечу й залишки шовінізму, і будувати суспільство на принципах національної та культурної взаємоповаги і взаємодії, гуманізму та здатності визнавати власні ментальні недоліки, перетворюючи їх у переваги.

Загалом живучи в час руйнації Російської імперії, мислитель висловлював власні думки стосовно майбутнього України та Росії. «Я не вважаю себе політиком. В які конкретні форми виллюються майбутні відносини Росії і України, чи буде це федерація чи автономія, чи для цього доведеться придумувати ще який-небудь новий термін, – я не знаю. Але щоб це не було, – поворот до минулого неможливий, і в основу повинна лягти у всякому разі свобода національної культури» [1].

Думка В. Г. Короленка щодо проблеми використання українською інтелігенцією рідної мови, яку він називає «не є тільки особливим говором (як вологодське або ярославське наріччя), а самостійною гілкою старого слов'янського стовбуру» [8], теж є досить актуальною в сучасному українському суспільстві. Те, що українською мовою не говорили представники Центральної Ради, Гетьманату П. Скоропадського та Директорії УНР не влаштовувало мислителя, який з особливою за-

цікавленістю ставився до життя і поезії Тараса Шевченка. В «Історії мого сучасника» він зізнавався, що в юності «козацький романтизм» Шевченка не був йому близьким [7], однак будучи вже зрілим художником слова, В. Г. Короленко з незмінною повагою згадував ім'я Кобзаря у своїх творах, цитував його вірші, писав про його роль в історії української літературної мови.

Захист української духовно-національної ідентичності В. Г. Короленко вважає ціннісно пріоритетним. Про це свідчить, зокрема, наступна нотатка: «Денікінці зовсім не визнавали не лише федерацію (з Україною), а й навіть української культури... кілька місяців тому я прочитав... звістку, що одна з кубанських станиць вирішила заснувати... вчительську семінарію з викладанням рідною (тобто українською) мовою. Через деякий час з'явилось повідомлення, що це не дозволено... Таким чином і на Кубані рідна мова зазнавала обмежень. Це викликало, цілком зрозуміло, опір і закінчилося тим, що кубанська рада пішла проти Денікіна» [5, с.267]. Цілком очевидно, що симпатії мислителя знаходяться на боці кубанських українців, які в мирний спосіб обстоювали власне право на навчання рідною мовою і, відповідно – на підготовку вчителів, які таке навчання могли б провадити. У презирливому ставленні до національних чуттів та освітніх пріоритетів української громадськості з боку режиму Денікіна В. Г. Короленко цілком слушно вбачає причину протесту кубанських українців проти денікінців [10, с.198].

Обурення В. Г. Короленка викликала знущальна в своїй суті практика переслідування денікінським режимом української мови й культури. У щоденниковому записі від 22 червня 1919 року він зазначає: «переслідування «українства»... здичавілими виконавцями прибирає безглузді форми, в земстві вже чули, як папери українською мовою викликали зауваження: «Що це за собача мова?». У першому ж наказі... вимагають знищити всі вивіски на галиційській мові. Під час прийому у Штакельберга я звернув його увагу на цей вираз і на те, який образливий смисл у ньому міститься. Українська мова, без сумніву, існує, нею говорять мільйони людей, і не можна забороняти її на Україні. Він подякував і пообіцяв, що знищення вивісок не буде. Проте, воно все-таки було...» [5, с.243]. У даному разі В. Г. Короленко виступає не лише як філософ та мислитель, а й як громадський діяч, небайдужість якого до переслідувань українства має форму прямих заяв до влади незалежно від тих небезпек, що ці висловлювання можуть спричинити для мислителя особисто.

Протест на офіційному прийомі у денікінського чиновника є цьому найкращим підтвердженням, що, в свою чергу, добре ілюструє ви-

словлену нами вище ідею щодо тихої мужності української людини барокового типу, яка не потребує права «жертвувати навіть життям одиниць», а навпаки – ризикує собою право на життя одиниць обстоюючи. Світоглядна ж причина цих ідей – у глибокій переконаності В. Г. Короленка в тому, що українська мова – мова «мільйонів людей». Це само по собі не дозволяє її зневажливо ігнорувати, а тим більше – забороняти її в країні, де представники цієї мови споконвіку живуть і творять неповторну в світовому цивілізаційному універсумі, духовну культуру. У цьому сенсі є важливим, що В. Короленко, не будучи прямим репрезентантом україномовного дискурсу іманентно стає уособленням дискурсу україноцентричного.

З духовно-філософського погляду, для осмислення феномену В. Г. Короленка є важливим і те, що його обурило денікінське визначення: «галицийский язык» застосоване до української мови. Для полтавського філософа українська мова не є «галицийською», не є ще якоюсь штучно провінціалізованою в своїй територіальній обмеженості мовою. Вона є мовою всього українського народу, тобто тією трансцендентною універсальною, що дозволяє скласти уявлення про весь феноменальний дискурс не одержавленого, на той час, територіально роз'єднаного, проте духовно й культурно цілісного народу як буттєво об'єднаної спільноти, що має яскраво виражену ідентичність, до прикметних ознак якої й відноситься мова. Відтак, практика зневажання мови, означення її як «собачої мови» в аксіологічній системі В. Г. Короленка дорівнює триванню гноблення української культури як це було в різних імперіях минулих віків. Так само викликає у нього обурення й штучне звуження сфер вжитку української мови, нехтування національною гідністю українців. Як іманентно кордоцентричний мислитель В. Г. Короленко тримає в центрі уваги саме ці константи [15, с.179-180].

Значне обурення у В. Г. Короленка викликала також заборона царського уряду виголошувати промови українською мовою під час відкриття пам'ятника І. Котляревському в Полтаві у 1903 році. У статті «Котляревський і Мазепа» (1916 рік) мислитель писав про велике значення Котляревського, в серці якого «горіла любов до української «мужицької» мови», про його роль в становленні української літературної мови: «Він зробив цю м'яку, виразну, сильну, багату мову мовою літературною, і українська мова, яку вважали лише місцевим наріччям, з його легкої руки залунала так голосно, що звуки її рознеслися по всій Росії. На ній згодом співав свої пісні і кобзар Шевченко». Основою української літературної мови В. Г. Короленко вважав мову Котляревського і Шевченка, а «язичіє», що пропагувалося галицькими «москвофілами», називав штучною і нікому не потрібною вигадкою [9].

М. В. Попович зауважує, що В. Г. Короленко не лише захищав національну українську культуру та її носіїв, зазначаючи, що «захищав він і національну справу України у своїй Полтаві у зв'язку з відкриттям пам'ятника Котляревському». У розпалі Громадянської війни В. Г. Короленко мав мужність писати полтавчанину – наркому А. В. Луначарському: «Я думаю, що не будь-які засоби можуть справді обертатися на благо народу, і для мене безсумнівно, що адміністративні розстріли, введені в систему, розстріли, що тривають уже другий рік, не належать до їх числа... Рух до соціалізму повинен спиратися на кращі сторони людської природи, маючи на увазі мужність у прямій боротьбі і людяність навіть щодо противників» [11, с.532].

Політичні погляди В. Г. Короленка на явище українського націоналізму відображені у щоденнику Є. Чикаленка, який записав свою бесіду з ним: «Якось, їдучи залізницею, стрівся я в вагоні з В. Г. Короленком... Він почав оповідати, що, оселившись в Полтаві, заінтересувався українським рухом і тепер учить української мови, але йому тяжко йде і він сумнівається, чи опанує так, щоб змогти писати, бо... змалку майже не чув її, та й все своє життя прожив поза Україною. Скільки років служила у нас в Петербурзі дівчина з Яресьок... і ми так з нею жилися, що вона стала нам як рідна... Коли в неї народилася дитина, вона запросила мою жінку в куми... На хрестинах ми застали багато гостей... Як завжди Маруся і її чоловік говорили з нами «по-руськи»... а... я... помітив, що між собою вони всі говорять українською мовою... Я кажу Іванові – Ви ж добре знаєте «руський язик», нащо ж ви говорите між собою по-українському? А він відповідає... А ви певне добре знаєте французьку мову, нащо ж ви говорите між собою «по-руськи»? Бо це – моя рідна мова, я змалку нею говорю... Він мені відповідає моїми ж словами – Отак і ми. Українська мова – наша рідна мова, ми нею змалку говоримо і любимо її... От тепер, – каже мені Короленко, – я зрозумів, що український національний рух не штучне явище, не фантазія купки української інтелігенції, а глибоко народний органічний рух, який певне, має будучність... я почав студіювати українську мову, бо я на Україні, мабуть, назавжди оселився» [14, с.175-176].

З цієї цитати можна зробити кілька висновків. Короленко не лише шанобливо ставиться до культури й національно-патріотичних переконань своїх кумів – селян із Яресьок на Полтавщині, а й саме завдяки їхній свідомій світоглядній позиції багато що прояснює у власному світобаченні, у ставленні до українців як соціокультурного феномену. Прояснює настільки чітко й зримо, що прямо зазначає у розмові з Є. Чикаленком свою прихильність до українських національно-ви-

звольних змагань (розмова відбувається у 1912 році), і, що особливо важливо для розуміння його світоглядної диспозиції, акцентує на власному бажанні вивчити літературну українську мову для того, щоб спілкуватися нею, адже, як промовисто зазначає письменник, «я на Україні назавжди оселився». Жити на Україні і не спілкуватися мовою її народу В. Короленко вважає для себе цілком неприпустимим.

М. В. Попович у праці «Нарис історії культури України», високо оцінюючи гуманістичний потенціал творчості В. Г. Короленка, зауважує, що «характеристика гуманістичних концепцій в культурі України неможлива без згадки про Володимира Галактіоновича Короленка». Гуманізм В. Г. Короленка, – стверджує філософ – «сформувався на народницьки-соціалістичних засадах, у річищі революційного соціалістичного руху». Дослідник, аналізуючи діяльність мислителя, називає В. Г. Короленка «духовним батьком пізнішого безоглядного гуманістичного дисидентства, правозахисного руху» і «гордістю України» [12, с.531].

Для «совісті нації» В. Г. Короленка ідея української нації безперечно була найвищим авторитетом і головним духовним двигуном суспільних і політичних рухів. Він усвідомив, що всі політичні змагання, усі аспекти життя суспільства, всі напрями діяльності інтелігенції повинні бути просякнуті національною ідеєю і однією з необхідних її вимог – ідеєю боротьби за державну самостійність і національну незалежність.

Очевидно, величезна спадщина видатного мислителя, публіциста, активного правозахисника та громадського діяча В. Г. Короленка і сьогодні повинна бути джерелом національного єднання українського народу, який відстоює своє право на незалежність у протиборстві із зовнішніми та внутрішніми ворогами нашої держави.

Література

1. Булига О. Короленко Володимир Галактіонович [Електронний ресурс] / О. Булига. – Режим доступу: <http://prostir.museum.ua/post/27671>.
2. Державний архів Полтавської області. – Ф. 3990. – Оп. 1. – Арк. 15-18. – Машинопис. Підпись-автограф В. Г. Короленко. Датовано им 30 апреля 1919 г.
3. Державний архів Полтавської області. – ФП. 7. – Оп. 1. – Д. 2. – Л. 15.
4. Короленко В. Г. Война, отечество и человечество (Письма в вопросах нашего времени) / Владимир Галактионович Короленко. – К. : Типографія Всероссийскаго Земскаго Союза Ком. Ю.-З. Фр., 1917. – 55 с.
5. Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917–1921 / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Советский писатель, 2001. – 544 с.
6. Короленко В. Г. Несколько мислей о национализме (Отрывок) / Влади-

Петро КРАВЧЕНКО, Ярослав БЛОХА

мир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Война пером; сост., вступ. ст. и примеч. М. А. Соколовой. – М. : Сов. Россия, 1988. – С. 301–308.

7. *Короленко В.Г.* Собрание сочинений: в 10-и т. / Владимир Галактионович Короленко – М.: Гослитиздат, 1953–1956. – Т. 7: История моего современника. – Кн. 3–4. – 1955. – 456 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж. : http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1921_istoriya3_olderfo.shtml

8. *Короленко В. Г.* Собрание починений : в 10-и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956. – Т. 9 : Публицистика. – 1955. – 776 с. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://royallib.com/read/korolenko_vladimir/tom_9_publicistika.html#0

9. *Короленко В. Г.* Собрание починений : в 10-и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956. Т.10 : Письма. 1879–1921. – 1956. – 717 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж.: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml

10. *Кравченко П. А.* Філософські горизонти творчої спадщини В.Г. Короленка : монографія / П. А. Кравченко, Я. Є. Блоха. – Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2014. – 230 с.

11. *Ольжич О.* Націоналістична культура [Електронний ресурс] / О. Ольжич. – Режим доступа: <http://www.w.w.politiko.ua/blogpost7598>

12. *Попович М. В.* Нарис історії української культури / М. В. Попович. – К. : «АртЕк», 1998. – 728 с.

13. Фонды Полтавского литературно-мемориального музея В. Г. Короленко. – А-1. – № 2082.

14. *Ямчук П. М.* Феномен В.Г. Короленка в контексті вітчизняних соціально-філософських реалій минулого століття / П.М. Ямчук // Наука. Релігія. Суспільство. – 2011. – № 2. – С. 173-179.

15. *Ямчук П. М.* Християнсько-гуманістичний діаріуш В. Г. Короленка: філософсько-світоглядна й буттєва ретроспекція у сприйнятті ХХІ ст. / П. М. Ямчук // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. – Випуск 28. – К. – Полтава, 2012. – С. 164-183.

Кравченко П.А., Блоха Я.Е.

**В.Г. КОРОЛЕНКО КАК ИДЕОЛОГ
УКРАИНСКОГО КУЛЬТУРНОГО НАЦИОНАЛИЗМА**

В статье раскрыты взгляды одного из самых известных украинских мыслителей, писателей и общественных деятелей конца XIX – начала XX века Владимира Галактионовича Короленко на проблему национализма. Проанализированы взгляды мыслителя на сосуществования национализма, патриотизма и шовинизма, защиты родины, а также трансформация их в современном украинском обществе.

Ключевые слова: патриотизм, национализм, шовинизм, гуманизм.

Kravchenko P.A., Blokha Ya. Ye.

**V.G. KOROLENKO AS IDEOLOGIST
OF UKRAINIAN CULTURAL NATIONALISM**

The views of one of the most prominent Ukrainian thinkers, writers and public figures of the late XIX – early XX century Volodymyr Galaktionovych Korolenko on the problems of nationalism, the coexistence of nationalism, patriotism and chauvinism, protection of the homeland are reflected into the article.

The author indicates, that while speaking in defense of the oppressed Ukrainian people, V.G. Korolenko stressed not only upon nationality of a person, but his ideological position as well for nationalism should not prevent each of us to see their own and others' drawbacks and merits.

Thinker also urged to realize that love for native country should be almost the most important value, and it must be protected by all means, otherwise anarchy can cover the society.

Analyzing the concept «nationalism», «patriotism» and «chauvinism», which often can be heard in Ukraine, V.G. Korolenko calls to reject national dissension and remnants of chauvinism and build a society based on the principles of national and cultural interaction and mutual respect, humanity and ability to recognize own mental deficiencies, turning them into advantages.

Ukrainian national idea for V.G. Korolenko was undoubtedly the highest spiritual authority and main engine of social and political movements. He realized that all political competitions, all aspects of social life, all activities of intellectuals should be based on national idea, the demands of which is the idea of struggle for national independence.

Obviously, a great heritage of an outstanding thinker, journalist, human rights activist and public figure V.G. Korolenko should remain as a source of national unity of the Ukrainian people, who defend their right for independence in confrontation with external and internal enemies of our country.

Key words: patriotism, nationalism, chauvinism humanism.

Надійшла до редакції 25.09.2016 р.

Уляна Хамар

ХАМАР Уляна Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка. Сфера наукових інтересів – історія античної та української філософії.

АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ ОБҐРУНТУВАННЯ ЗНАНЬ АРИСТОТЕЛЕМ

На основі опрацювання праць Аристотеля виявлено випадки коли він доводить такі положення, які в подальшому виявилися фактично хибними. Продемонстровано, що подібна еристичність була властива також працям його вчителя Платона. Проаналізовано причини цього явища. Обґрунтовано, що воно зумовлене тим, що реально діючим критерієм істинності знань була відповідність їх онтологічній концепції. Це допускало обґрунтування шляхом не цілком коректних доведень з метою пояснення явищ, у сподіванні, що відповідність онтологічній концепції повинна стати гарантом того, що дане конкретне пояснення має виявитися істинним.

***Ключові слова:** Аристотель, метод пізнавальної діяльності, критерій істинності.*

Під час ознайомлення сучасного читача з працями античних філософів виникає усвідомлення відмінностей тогочасних наукових праць від сучасних, а це, в свою чергу, викликає потребу пояснити суть і причини цих відмінностей. Йдеться не про те, що значна частина тогочасних пояснень сприймається сьогодні на перший погляд як щось примітивне (ці пояснення виявляються надто далекими від реальності, про яку ми знаємо завдяки сучасному стану наукових знань). Адже зрозуміло, для того, щоб отримати знання про те, якою є дійсність насправді, треба було насамперед сформулювати припущення, переважна кількість яких з часом повинна виявитися хибною. Тож, якими б далекими від дійсності не були припущення, вони повинні були бути сформульованими для того, щоб колективна пізнавальна діяльність людей дійшла до формулювання таких припущень, які унаслідок перевірки виявляться істинними. До істотних відмінностей між

© У. В. Хамар, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208834>

сучасним і тогочасним пізнанням, яку важливо зрозуміти, належить інше. Сучасне наукове пізнання чітко відмежовує: ось це знання ми вважаємо підтвердженим, прийнятим як достовірне, а ось це знання є лише ймовірне (припущення). Напротывагу цьому, в добу Античності досить часто можна натрапити на випадки не просто формулювання фактично хибних знань, а їх доведення. Отже, те пояснення, яке сучасний науковець подає як припущення, тогочасний автор подавав як положення, до якого наводив доведення, на підставі якого стверджував факт істинності згаданого положення. Власне «дисонанс» під час читання античних текстів часто виникає через те, що античні автори наводили доведення пояснень, на підставі яких оголошували ці пояснення доведеними, істинними, тоді як сучасний читач знає, що вони є насправді хибні. (Відповідно, це відчуття «дисонансу» не виникало б, якби тогочасні автори подавали такі пояснення як припущення, а не як доведені факти). Для аналізу причин описаного явища візьмемо праці Арістотеля, який належить до тих, чії праці прямо чи непрямо справили величезний вплив на пізнавальну діяльність у переважній частині галузей знань людства.

Аналіз античної філософії став предметом великої кількості досліджень. Зокрема, в числі загальних особливостей пізнавальної діяльності, які будучи властивими всім давньогрецьким філософам повинні бути властивими в тому числі Арістотелю, відзначають такі.

1. Насамперед доцільно відзначити головну відмінність давньогрецької філософії від дофілософських пояснень світу. Едуард Целлер [1] зазначив, що до греків ніхто не давав природного пояснення речей. Крім того, описуючи початкові етапи становлення давньогрецької філософії, він відзначив, що паралельно з релігійним супроводом моральнісних проблем (йдеться про період семи мудреців), у стародавніх греків почало розвиватися суто логічне моральнісне розмірковування, тобто йдеться про формування раціональних, свідомо обґрунтовуваних пояснень спостережуваних явищ. Цю раціональність пізнавальної практики понині прийнято головною особливістю пізнавальної діяльності стародавніх греків [2].

2. Загальний метод пізнання охарактеризував Ганс Арнім: «Космологічні гіпотези виникли з неповних, неправильних чи хибно витлумачених спостережень за допомогою сміливих узагальнень і умовиводів за аналогією» [3, с. 118]. Отже, методами пізнання були методи узагальнювальної індукції та аналогії.

3. Важливими характерними рисами давньогрецької пізнавальної діяльності є такі характеристики як умоглядність (спекулятивність) та споглядальність.

Теологічні й космологічні пояснення світу (і ті, які ґрунтувалися на міфології, і ті, які ґрунтувалися на раціональних поясненнях) Едуард Целлер називає, відповідно, дофілософськими і філософськими умоглядами (спекуляціями). Дослівно умоглядіти – це глянути подумки, отже, йдеться про формування знань, не пов'язане з органами відчуттів. Отже, спекулювання (умоглядіння) – це процес формування пояснень за допомогою яви.

Під час аналізу давньогрецької філософії Е. Целлер також часто використовував термін споглядання. В цьому разі йдеться про особливість пізнавальної діяльності, яка характеризується пасивністю суб'єкта пізнання по відношенню до об'єкта пізнання. Під час відзначування особливостей античної філософії дуже часто послуговувався терміном споглядання також Вільгельм Віндельбанд [4].

Безпосереднє споглядання, на думку Фрідріха Енгельса [5], було, з одного боку, недоліком, порівняно з концепціями наступних періодів розвитку пізнання (оскільки інструментарій пізнавальної діяльності був обмежений), а з іншого – перевагою, оскільки в основі пояснень лежали узагальнення спостережуваного, досвіду.

4. Ще одна особливість пізнавальної діяльності доби Античності полягає в специфічній послідовності пізнавальних дій щодо різних ступенів загальності знань: спочатку пізнавали найзагальніше, а потім ці знання використовували для пояснення конкретних явищ. Зокрема, Владислав Татаркевич відзначив [6], що давньогрецькі філософи формулювали загальні принципи і застосовували їх для пояснення спостережуваних явищ.

Окрім цих особливостей пізнання, характерних для античності, методології Арістотеля були притаманні також індивідуальні особливості. Зокрема, в «Другій аналітиці» він сформулював, яким повинен бути науковий метод (на підставі певних примітивних істин за допомогою силогізмів повинно бути отримане нове знання). Водночас, ця його методологія різко контрастує з його пізнавальною практикою, зокрема в працях, які стосуються фізики, біології [7]. Розмірковуючи над аналізом порожнечі (згідно з Арістотелем, порожнечі не може існувати) дослідники зазначають щодо Арістотелевого аналізу цієї проблеми таке: «У цьому аналізі немає жодних експериментів, жодних вимірювань, і жодних спостережень крім таких зі звичного щоденного досвіду. Те, що ми маємо, є дослідженням описів руху, і припущень, які лежать в основі цих описів» [7, с. 11].

Водночас проблема, описана на початку публікації, не привернула до себе належної уваги дослідників, тож завданням цього дослідження є пошук пояснення такого явища, як подання античними авторами,

зокрема Арістотелем, як доведених тих фактів, які насправді не є доведеними.

Перш ніж аналізувати праці Арістотеля, доцільно показати, що його вчителю Платону також була властива певна еристичність. Його не можна абсолютно протиставляти софістам, в тому сенсі, що софістам була притаманна еристичність, тобто намагання здобути перемогу в суперечці, переконати, нав'язати свій погляд не обмежуючись коректними обґрунтуваннями.

У Платона натрапляємо на велике поширення еристичної методики. В його діалогах міститься велика кількість силогістичних міркувань і значна їх кількість підпорядкована отриманню висновків, які подані як істинні, оскільки є продуктами виведення, тоді як насправді ці висновки не є належним чином обґрунтовані. Проаналізуємо ланцюги міркувань, якими Платон обґрунтовує безсмертя душі (схеми міркувань Платона виділено курсивом) [8].

1. Протилежне виникає з прилежного. Отже живе виникає з мертвого. Процес виникнення також протилежний до вмирання і таким протилежним процесом до вмирання є оживлення. Тож, якщо живе – це те, що має душу, то оживлення це процес наділення мертвого душею, а для цього душа повинна існувати до акту наділення тіла душею. Отже, вона вічна.

Справді, в природі постійно відбуваються процеси створення живого, для прикладу живими організмами. Однак з цього не випливає, що душа існує вічно, – вона може бути результатом виникнення.

2. Коли дитина порівнює предмети за розміром і констатує, що один більший від іншого, то це означає, що ідеї (тобто поняття) рівного (в сенсі однакового за розміром), більшого повинні існувати до народження дитини (яка згадує ті знання, які містилися в душі, втілений в дитину під час народження). Отже, вмістилище цих знань (тобто душа) повинно існувати до народження, а отже душа існує вічно.

Справді, для того, щоб кваліфікувати внаслідок порівнювання, що одне є більше від іншого чи однакове за розміром, треба володіти цими поняттями до акту порівнювання. Однак це не означає, що до акту народження. Ця помилка є наслідком того, що Платон не розглядає як імовірні якісь інші варіанти виникнення знань, наприклад, що знання здобувається не пригадуванням, а навчанням чи особистим пізнанням.

3. Є об'єкти видимі і невидимі. Видимі змінюються, а невидимі не змінюються. Отже, невидимі – вічні. Оскільки душа невидима, то вона вічна.

Якщо щось перебуває у незмінюваному стані, то це не означає, що воно вічне. Крім того, у цих міркуваннях бракує аргументів щодо не-

змінюваності душі. А якщо цей факт не є доведеним, то і міркування в цілому є лише припущенням.

4. Парність і непарність є протилежними властивостями. Проявом парності є число 2, а проявом непарності – число 3. Парне число не може стати непарним (словами Платона: парне не приймає непарного і навпаки).

Аналогічно до парності і непарності є життя і смерть. Проявом живого є душа. Подібно до того, як прояв парності число 2 не може стати непарним, так і душа, як прояв життя, не може набути властивості бути мертвою. Оскільки ж вона не може вмерти, то душа існує вічно.

Це міркування за аналогією, яке дає у своєму наслідку тільки припущення, а не гарантовану істину.

Платон «підганяє» пояснення під якісь попередньо сформовані погляди. Неважко виявити, про які саме погляди йдеться. Йдеться про онтологічну концепцію, відповідно до якої Платон будує всі пояснення конкретних явищ.

Праці Арістотеля, який охопив своїми поясненнями всі галузі знань, дають величезний матеріал з прикладами, коли певні пояснення штучно, некоректно обґрунтовуються відповідними їм іншими поясненнями, і цим міркуванням Арістотель надає статус доказовості. Візьмімо, для прикладу, його погляди в галузі астрономії чи фізики (частково він перейняв їх у своїх попередників, а частково формував сам):

Земля розташована в центрі просторово скінченного світу. Зорі приєднані до сфери (неба), яка здійснює добове обертання навколо Землі; планети прикріплені до своїх прозорих сфер, і рух кожної планети визначається як рухом зовнішнього неба з зорями, так і низкою сфер, які забезпечують своєрідність руху цієї планети. Світ поділений на підмісячну сферу, де є чотири елементи (земля, вода, повітря, вогонь), та надмісячну (створену з першого тіла – «ефіру»). Чотири тіла мають строго фіксоване розташування. Оскільки в центрі світу розташована твердь земної сфери, водойми – на поверхні, повітря – вище, а вогневі явища – ще вище, то ці природні місця і детермінують всі види переміщення і зміни – тверде тіло падає, бо його природне місце знизу; коли розпалити багаття, то язика полум'я рухаються вгору, бо природне місце вогню нагорі.

Всі ці міркування відкинула сучасна наука. І в цьому не було нічого незрозумілого, якби Арістотель не подавав згадані знання як доведені. Розгляньмо декілька прикладів, з тієї великої кількості прикладів, яку можна навести. Візьмімо, для прикладу, міркування Арістотеля, якими він переконує читача в тому, що існує ефір (схеми міркувань Арістотеля виділено курсивом) [9].

1. Тіла можуть бути простими і складеними з простих. Подібно рухи можуть бути простими (уверх, протилежний до нього рух вниз і рух по колу) і складеними з простих. Водночас простим тілам властиві тільки прості рухи: природний рух (для землі і води це рух згори вниз, тобто до центру, а для повітря і вогню властивий природний рух знизу вверх, тобто від центру. Певний час вони можуть примусово зазнавати неприродного протилежно спрямованого руху, але потім все одно завдяки природному руху спрямовуються до свого природного місця.

Потреба в ефірі випливає з такого. Для кожного з чотирьох тіл рух по колу не може бути, скажімо, протиприродним, бо кожне тіло повинно мати тільки один протилежний (тобто в такому разі – природний) рух, *а оскільки переміщення вверх і вниз є взаємопротилежні, то спрямованість природного руху для кожного з чотирьох тіл вверх чи вниз означатиме спрямованість протилежного, протиприродного руху у протилежному напрямі, а не по колу.* Тому носієм колового руху повинно бути якесь інше тіло (тобто ефір).

Арістотель не припускає це, а надає наведеним міркуванням статус надійної обґрунтованості: «Зі сказаного з очевидністю випливає, що існує якась тілесна субстанція, відмінна від тутешніх» [9, с. 269^a], тобто розташованих у підмісячному світі. Більше того, він обґрунтовує цей висновок також іншими доведеннями:

2. Оскільки кожен рух є або природним, або протиприродним, то рух який є природним, скажімо для центру землі, є протиприродним для вогню і навпаки. Зважаючи на це, повинно існувати ще щось, природним рухом для чого є рух по колу (отже, доцільно ввести ще одне тіло – ефір).

Арістотель не залишає місця для припущень, що тіло може переміщуватися не через те, що в якомусь місці є його природне розташування, а внаслідок взаємодії, чи внаслідок інерції. Натомість, як і в попередньому випадку, він завершує міркування словами «звідси випливає, що коловий рух ... з необхідністю повинен бути природним рухом якогось іншого тіла» [9, с. 269^b]. Далі ще наполегливіше: «Висновуючи на підставі всіх цих [аргументів], можна, таким чином, переконатися в тому, що окрім тутешніх, перебуваючих навколо нас тіл існує також інше, відособлене тіло, яке має настільки більш цінну природу, [аніж вони], наскільки далі воно розташоване від тутешнього світу» [9].

Розглянемо аргументацію Арістотеля щодо скінченності світу. Схема його міркувань є такою (виділено курсивом).

Тіло, яке рухається до центру (вниз) повинно бути скінченним (оскільки центр є межею його руху). Рух від центру є протилежним рухові до центру. Якщо одна з протилежностей обмежена, то й інша повинна бути обмежена. Отже, світ не може бути нескінченним.

У цих міркуваннях Арістотель застосовує метод аналогії: рух до центру має межу (отже скінченний). Подібним чином, рух від центру також повинен (коректніше було б сказати, може) мати межу. Знову ж таки, метод аналогії дає лише припущення, тоді як Арістотель формулює завершальну частину міркування такими словами: «якщо центр обмежений, то й верхнє місце з необхідністю повинно бути обмежене» [9, с. 273^a]. Далі Арістотель підтверджує категоричність свого висновку: «З мовленого з очевидністю випливає, що нескінченного тіла існувати не може» [9].

Далі Арістотель доводить, чому не може бути декілька небозводів, тобто декількох космосів, які завершує висновком, що внаслідок наведених «аргументів і неспростовних доведень необхідно, щоб і небо було тільки одне, а не декілька» [9, с. 276^b]. Більше того, в дев'ятій главі першої книги «Про небо» Арістотель доводить, що небо не тільки одне, але й те, що кількох не могло б бути. Принагідно доцільно нагадати, що заперечення цих «неспростовних доведень» у добу Відродження мало драматичний характер, хоча покласти відповідальність за це на Арістотеля було б некоректно.

Нанизування подібних прикладів можна продовжувати, однак наведеного достатньо для підтвердження початково висловленого твердження щодо того, що практика наукової аргументації Арістотеля мала компонент еристичності, і що це не було особливістю його пізнавальної діяльності, а було традицією принаймні в класичний період античної філософії. Тому доцільно проаналізувати причини описаного явища.

Для пояснення описаного феномену розглянемо тогочасну пізнавальну практику. Пізнання полягало у формулюванні найзагальніших філософських положень, а потім у формулюванні правдоподібних пояснень конкретних явищ. Для прикладу, Платон спочатку сформував онтологічну концепцію, а вже після цього, у відповідності до неї, конструював пояснення природних явищ у «Тімеї», і така практика була загальною. Чому пізнавали саме так? – Бо іншого шляху не було: не було інструментарію емпіричних досліджень; не було усвідомлення повноти важливості цього способу пізнання (для прикладу, в контексті теорії пізнання як пригадування – адже для вивідання обов'язковим є експеримент, а для пригадування досить споглядати); зневага до експерименту як прояву фізичної діяльності, негідної вільного громадянина. Однак, в античних філософів мали виникати думки про те, яким чином підтвердити правильність, істинність, чинність результатів пізнання. Можна стверджувати, що реально діючим критерієм істинності була відповідність сконструйованих пояснень загальним філософським положенням, онтологічній

концепції. Власне цим можна пояснити допустимість «підтягування» пояснень під онтологію у сподіванні, що така відповідність може також бути гарантом того, що дійсність відповідає побудованим таким чином поясненням. Якщо пояснення, яке філософ сформував так, щоб воно відповідало його онтологічній концепції, могло, і, на його думку, мало б бути правильним, то таке пояснення коректно доводити будьякими способами, сподіваючись, що воно насправді відповідатиме дійсності. Такого, що згадане пояснення колись зможе бути перевіреним і спростованим, вони не приймали, бо такого в практиці античного пізнання не було, а якщо й було, то це були одиничні випадки на фоні іншої загальної пізнавальної практики.

На підставі виконаного аналізу можна зробити такі висновки. В пізнавальній діяльності Арістотеля, використовувався такий підхід до пізнавальної діяльності, відповідно до якого було прийнятним надавати форму доведень тим поясненням явищ дійсності, які відповідали онтологічній концепції автора пояснень, але які насправді не були такими доведеннями, які гарантували істинність висновків. (Є підстави для припущення, що подібний підхід був характерним не тільки для Арістотеля, а для пізнавальної діяльності доби Античності в цілому). Певна раціональність у такому підході є, бо, справді, конкретні знання повинні відповідати загальним знанням, однак цього критерію недостатньо. Іншого ж критерію, критерію емпіричної підтверджуваності античні філософи і не могли реалізувати, і не усвідомлювали (принаймні не декларували). Отже, в умовах накопичення різних, а отже принаймні в чомусь несумісних пояснень, була потреба в критерії істинності, яким в практиці пізнання була відповідність найзагальнішим, тобто онтологічним поясненням світу. Усвідомлення неможливості перевірки пояснень якимось іншим чином і відсутність передбачень того, чи така можливість може з'явитися колись, призвели до формування специфічного для античності методу пізнання: 1) сформувати онтологічну концепцію; 2) побудувати пояснення конкретних явищ, які не суперечили б цій онтологічній концепції; 3) знайти, підібрати доведення для цих пояснень.

Література

1. *Zeller E. Outlines of the History of Greek Philosophy / Edward Zeller / London: Longmans, Green, and Co. 1886. – 363 p.*
2. *Taylor C. C. W. Introduction / C. C. W. Taylor. – In: Routledge History of Philosophy. – In 10 Volumes. – Vol. 1. From the Beginning to Plato. – London and New York: Routledge, 1997. – P. 1–7.*
3. *Arnim H. Die europäische Philosophie des Altertums / Hans Arnim / In: Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. – Teil I. Abteilung*

V: Allgemeine Geschichte der Philosophie. – Berlin, Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 1909. – S. 115–287.

4. *Windelband W.* History of Ancient Philosophy / Wilhelm Windelband / New York: Charles Scribner & Sons, 1906. – 393 p.

5. *Энгельс Ф.* Діалектика природи / Фрідріх Енгельс. – Київ: Політвидав України, 1980. – 357 с.

6. *Татаркевич В.* Історія філософії. / Владислав Татаркевич / Історія філософії. – У 3 томах. – Том 1: Антична і середньовічна філософія. – Львів: Свічадо, 2006. – 456 с.

7. *Furley D.* Aristotle the philosopher of nature / David Furley. – In: Routledge History of Philosophy. – In 10 Volumes. – Vol. 2. From Aristotle to Augustine. – London and New York: Routledge, 1999. – P. 9–39.

8. *Платон.* Федон / У кн.: Платон. Діалоги. – К: Основи, 1999. – С. 234–292.

9. *Aristotle.* De Caelo / In: The Works of Aristotle. – In 12 Volumes. – Vol. 2. – Oxford: At the Clarendon Press, 1930. – P. 268^a–313^b.

Хамар У.В.

АНАЛИЗ ОСОБЕННОСТЕЙ ОБОСНОВАНИЯ ЗНАНИЙ АРИСТОТЕЛЕМ

На основании изучения работ Аристотеля выявлено случаи, когда он доказывают такие положения, которые в дальнейшем оказались фактически ложными. Показано, что подобная эристичность была свойственна также трудам его учителя Платона. Проанализированы причины такого явления. Обосновано, что оно является следствием того, что реально действующим критерием истинности знаний было соответствие их онтологической концепции. Это допускало обоснование путем не совсем корректных доказательств с целью объяснения явлений, в ожидании, что эти конкретные объяснения окажутся истинными.

Ключевые слова: *Аристотель, метод познавательной деятельности, критерий истинности.*

Khamar U.V.

THE ANALYSIS OF JUSTIFICATION OF KNOWLEDGE BY ARISTOTLE

The subject of study, that has results represented in this publication, is the following problem. In the age of antiquity, one can often find cases of not only false knowledge building but also its proof. The explanation, which a modern day scientist presents as an assumption, the author of that time submitted as a thesis with proof attached to it. This article analyzes the causes of this phenomenon.

The following number of works of Plato and Aristotle are used for this research: «Phaedo» (Plato), «De Caelo» (Aristotle). The works mentioned above allow us to analyze the deductive chains of Plato and Aristotle. The analysis of these works

shows that Plato's and Aristotle's practice of scientific reasoning had its eristic component. This publication analyzes the probable causes of the mentioned above phenomenon. It is concluded that the cause of rather popular usage of incorrect proofs could be the fact, that the cognition was to formulate the most general philosophical principles, and then – to formulate plausible explanation of specific phenomena on this basis. For example, Plato originally formed an ontological concept, and after that, outlined explanations of natural phenomena in his work «Timaeus» accordingly, which was a general practice of his. There was no other way to obtain and justify knowledge. There were neither the tools of empirical research, nor the awareness of the importance of this method of cognition. That is why ancient philosophers could not implement the criterion of empirical confirmation. As a result, the only working criterion of truth was a conformity between already constructed explanations and general philosophical principles as well as ontological concept. The awareness of the inability to verify the explanations in some other way and the lack of predictions whether it could be done in the future led to the creation of a specific to the age of antiquity method of cognition. The method consists of the following ideas in order: 1) formulate the ontological concept; 2) construct the explanation of specific phenomena that would not contradict this ontological concept; 3) find the proof for these explanations.

Thus, the ancient methodology allowed justifying knowledge by using not entirely correct proofs to explain different phenomena with the hope that compliance with the ontological concept should become a guarantee that this particular explanation must be true.

Keywords: *Aristotle, Plato, method of cognitive activity, criterion of truth*

Надійшла до редакції 17.08.2016 р.

Ірина Бондар

БОНДАР Ірина Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціальних наук Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка. Сфера наукових інтересів – релігієзнавство, філософія культури, культурологія, філософська антропологія.

ПОЛІТЕЇЗМ ЯК ФАКТОР ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

У даній статті на прикладі давньогрецької міфології розглянуто феномен релігійної віри як атрибут формування національної самосвідомості і культури. Виявлено особливості та типологічні ознаки грецької магії, релігії, міфології, містики. Доведено, що міфологічний світогляд стародавніх греків мав функції регулятора суспільного життя, яскраво відображався у поведінці як окремого індивіда, так і полісної громади, оскільки на цій території відчутною є сильна релігійна мотивація. Проведено аналіз давньогрецької духовної традиції в контексті впливу політеїстичних вірувань на формування етнічної самосвідомості стародавніх греків.

Ключові слова: віра, вірування, ментальність, міфологія, релігія, марновірство, світогляд, магія, містицизм, свідомість, культ, ритуал.

Міфологія є найбільш консервативним елементом культури, оскільки її архетипи, в яких закодовані особливості ментальності, є одним з найважливіших чинників самоідентифікації будь-якої нації. Духовна спадщина певної країни в значній мірі складається з легенд, притч, народних традицій, одухотворених домінуючим типом вірувань. На цій підставі поступово формується феномен, що називається цінностями: загальнолюдськими, груповими, індивідуальними. Знання про світ і людину в цьому світі, максимально наближеного до істинного стану речей, можна досягти, глибоко вивчивши фольклор, що становить сутнісну духовну основу етносу у вигляді політеїстичних, монотеїстичних, пантеїстичних і деїстичних сентенцій.

Хотілось би звернути увагу на необхідність уточнення поняття ментальності. В цій статті ми розглядатимемо дану дефініцію як духовний феномен, що тотожний етнічному колориту, національній

© I. O. Бондар, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208848>

самосвідомості, народній душі. Вона формується шляхом подолання протистояння між особистістю і громадськістю (співтовариством). Духовне середовище спільноти виявляє народний характер, глибоко вкорінений в людському бутті, що межує з масовою культурою. В цьому зв'язку важливо підкреслити, що очевидна взаємодія титанів, богів, духів та героїв у давньогрецькій свідомості оформилася в оригінальне світосприйняття, яскраво представлене в міфах та легендах.

Не перебільшуючи можна зазначити, що антична культура є коліскою духовної культури сучасної європейської цивілізації. Актуальність визначеної нами теми дослідження обумовлена потужним впливом античної культури і на формування національної української духовності взагалі, і ментальності зокрема.

Безперечно, міфологічно-релігійні напрямки в давньогрецькій культурі зафіксовані в багатьох дослідженнях. Однак специфіка підходу до античної релігії в історіографії створює серйозні труднощі для тих, хто хотів би отримати уявлення про неї. У роботах антиковедів вплив релігійно-містичних ритуалів на формування ментальних основ античної суспільної свідомості спеціальної уваги не зверталося, хоч в них зазвичай і зазначалися містичні відтінки як в релігійних, так і в філософських поглядах багатьох шкіл та авторських систем. Натомість релігієзнавчі праці найчастіше використовують лише виврані з контексту епохи окремі деталі, обмежуючись посиланнями на античність для доказів того, що релігійно-міфологічні уявлення на Балканському півострові мають тривалу історію, або для обґрунтування їхнього впливу на подальший розвиток європейської цивілізації. Основоположними для означеної теми дослідження нашої статті стали фундаментальні дослідження зарубіжних науковців Х.Арендт, В.Буркерта, В. Виндельбандта, С.Джонстона, Г.Девіса, М.Еліаде, А.Уайтхеда, А. Фіади та Х.Філі [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9]. Не можна обійти увагою набутки радянських дослідників-антикознавців Ю.Андреева, А.Другініної, А.Зайцева, К.Куманецького, Н.Куна, А.Лосева та інших [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16]. Важливим для вивчення є доробок сучасних вітчизняних вчених С.Айтова, В.Галайчука, Ю.Іщенко, І.Лісового, О.Матюхіної, Ю.Павленко, які вивчають елінінські вірування з історичної, етнографічної, релігієзнавчої та філософської точок зору, часто проводячи паралелі між розвитком античної та української історії та культури [17; 18; 19; 20; 21; 22]. Водночас, ступінь збереженості джерел, рівень наших знань про давню історію античності, ступінь розробленості проблеми в історіографії далеко не завжди дозволяють дати детальну характеристику ментальних аспектів давньогрецької релігії, простежити взаємодію різних її форм, їх ко-

реляцію з соціальною структурою суспільства. Отже, мета статті полягає в здійсненні релігієзнавчого аналізу культурно-історичних умов та особливостей формування давньогрецької ментальності у контексті політеїстичних уявлень. Завдання даної статті – показати основні форми міфологічно-релігійних уявлень в Стародавній Греції; простежити, які зміни в житті суспільства могли посилювати інтерес до релігії та містики, сприяти їхньому поширенню і трансформації.

Пантеон давньогрецьких богів добре відомий і описувати його в даній статті немає сенсу. Необхідно лише зауважити, що античні боги керували, але не правили, засуджували, але не вказували, як смертним облаштовувати своє життя. Слід мати на увазі, що в Елладі не існувало не тільки єдиного законодавства, а й єдиної релігії. На шляху до демократії греки зайшли настільки далеко, що вибирали не тільки правителів, а й богів. Кожен поліс перебував під захистом визначених небожителів, культу яких очолювали і визначали вміст релігійних містерій в тому чи іншому полісі. Крім головного божества «обиралися» й інші, які не завжди були «прописані» на Олімпі.

При культурологічному, історичному, соціологічному або філософському аналізі полісного суспільного організму давньогрецького світу, ми не можемо абстрагуватися від «релігійного фактора». Духовне життя греків характеризувалося, за словами російського історика-антикознавця Андрєєва Ю., «феноменом роздвоєної свідомості», існуванням одночасно у двох різних вимірах: буттєво-практичному та ідеально-героїчному [10, с. 7]. В емпіричній реальності класичного давньогрецького світу «соціальне», яке, в свою чергу, ототожнювалося з «полісним», і «релігійне» були нерозривно пов'язані й переплетені. «Бути елліном», «жити по-грецьки» – ці поняття завжди містять сильні й виразні релігійні конотації.

І справді, без олімпійської релігії не було б класичної культури, так само як і без полісу. Якщо проводити аналіз духовності стародавніх греків не зважаючи на полісність і політеїзм, то ми ризикуємо об'єкт дослідження ототожнити з візантійцями, тобто на грецьку православне ментальність. Невипадковим є той факт, що переважно християнська свідомість авторів епохи пізньої античності в численних джерелах визначає «еллінів» не як етнос, а як конфесійну групу – багатобожників, тобто ворожу релігійну опозицію. І справді, класичний «еллін» – завжди язичник і політеїст.

М.Еліаде – найавторитетніший у ХХ ст. дослідник світових релігій, влучно зауважував, що людина без релігії не була б уже людиною [6]. Прославлений релігієзнавець не помилявся, оскільки на прикладі аналізу розвитку старогрецької культурної традиції, можна, на нашу

думку, цілком не безпідставно стверджувати, що античний грек став собою тільки завдяки власним богам, релігія визначила і форму, і зміст його культурної свідомості. Поліс і політеїзм – це альфа і омега, дві основи, два ключа, які можна використовувати для вирішення проблеми специфіки античної культури.

Сучасні дослідники античності (антикознавці) небезпідставно вказують на необхідність акцентовано точного та об'єктивного, порівняно з марксистською традицією, вивчення релігійної культури, для більш солідної і ретельної оцінки феномену «еллінізму». Безумовно, важко застосувати стосовно давньогрецької релігії загальне визначення «опіуму для народу», або розглядати культуру язичників з конфесійно-партійних позицій, або оцінювати з точки зору ортодоксально-католицьких суджень у контексті висловлювання Августина про блискучі вади і гріхи античного світу, або критикувати її з позиції ортодоксально-православних, що сприймали античність як «демонську» культуру.

Античний раціоналізм не зменшував, не відсторонював, не відтісняв на другий план релігійні потреби і почуття греків, їхню побожність, *pietas*. Грек, безперечно, був *homo religiosus*, а грецька цивілізація – не тільки політичним, або естетичним феноменом, а й, безумовно, релігійним.

Античний політеїзм має довгу передісторію. Він є зрілою, розбудованою протягом століть, надзвичайно складною і внутрішньо суперечливою (немонолітною, гетерогенною) системою. А отже, грецькі уявлення про сакральне і профанне мають надто специфічний характер. Системний погляд на релігійну конструкцію античного політеїзму дає нам підстави на виокремлення в ній наступних елементів, як то: вірування, «теологія», культ, ритуальна практика.

Релігія мала функції регулятора грецького життя, у поведінці полісної громади або окремого індивіда завжди була відчутною сильна релігійна мотивація. В освічених Афінах страх перед святотатцями (еретиками) був постійною рушійною силою політичного життя (здаємо приклади покарання Алкмеонідів, переслідування Гермакопідів, страту необачних стратегів, розправу з Сократом). Типовою є поведінка учня Сократа Ксенофонта, який звертається до Дельфійською оракула за підтримкою і згодою божества на його участь в авантурі Кіра Молодшого. Приклади релігійної мотивації, як бачимо, зустрічаються буквально на кожному кроці й у різні періоди елліністичної історії. Причому, в елліністичному декадансі їх не менше, ніж в архаїці. Так, *Drang nach Osten* Александра був ідеологічно обґрунтований та оформлений як «священна війна», помста за зруйновані і спалені грецькі храми під час нашестя Ксеркса.

Але щоб усвідомити очевидний факт домінанти релігійної мотивації еллінів, треба відмовитись від еталону іудео-християнського монотеїзму, тобто від порівняння з аврамітськими релігіями, які вважають себе «сильними» релігіями, релігіями повноцінними, а грецьке язичництво сприймають як «слабку» релігію, сурогат віри, релігійне фіаско, результат, так би мовити, невдалих пошуків «правильного» бога. Греки не безбожники, атмосфера грецького життя побожна, благочестива, свідомість бога сильна і в думці, і в слові, і в дії. Хоча Афіни – це не Єрусалим, але, водночас, вони і не є Содомом. Земля Еллади була священною, про це переконливо свідчить твір грецького автора доби пізнього еллінізму II ст. н. е. Павсанія «Опис Еллади», який присвячено релігійним древностям, святим місцям, археології язичества. Це скоріше своєрідний путівник релігійного прочанина, ніж допитливого туриста. Павсаній згадує і докладно описує тисячі храмів, святилищ, релігійних пам'яток, твори релігійного мистецтва у різних регіонах Балканської Греції. Читачу епохи античності і сучасному мандрівнику цілком зрозуміло, що цей простір є тотально сакралізованим, де всюди відбуваються теофанії, а вся територія Еллади – це храм, причому не лише старовинний, але й водночас величний і (найголовніше!) свій, рідний [23].

В духовній традиції, що названа терміном «язичництво», боги втілюють вищі потенції природи і будь-яка сила, з якою доводиться мати справу людині, має аналог в божественному світі [14, с. 5]. Ритуальність і символіка були прагненням до активного втручання людини в природні процеси, проявом віри у власні сили. Різноманітний міфопоетичний світ виступав уособленням природних сил, з якими людина взаємодіяла в реальному житті.

Численні язичницькі божества – це узагальнення відповідних сил природи (вітру, моря, річок, сонця) і людської душі (мудрості, любові, образи). Боги античних часів не є трансцендентними, їх можна бачити і відчувати. Тому не випадково античність називають епохою зору, а основою античної художньої культури є візія, «ейдос». Звідси чуттєвий, поцейбічний характер сприйняття реальності, який приводить до розквіту міметичних (наслідувальних) жанрів мистецтва в еллінській культурі (наприклад, скульптури).

З огляду на вищевказане основним завданням художника-живописця було створення певного враження і певного емоційного стану, а для цього йому була вкрай потрібна велика винахідливість (лат. *inventiva*). Інвентивність грецьких художників ґрунтувалася на вільній від забобонів ментальності, завдяки якій вони були здатні шукати і знаходити оптимальні рішення поставлених завдань. Винахідли-

вість живописців мала велике значення не тільки в композиційних рішеннях, але і в технологічних. Їх пошуки були спрямовані на вироблення таких формальних прийомів, які дозволяли б писати якомога швидше [13].

Давньогрецький портретний живопис і скульптура, що зображували людину у всій її фізіологічній цілісності, відповідали філософські погляди еллінів про цілісний світ, де всі процеси взаємопов'язані. Манера ж римських художників і скульпторів зображати голови, відокремлені від тіла (бюсти), відображає ментальність народу, що звик до війни і далекого від справжнього розуміння філософії та мистецтва. Високий рівень професіоналізму художників стимулювався законодавством, системою конкурсів, високим рівнем конкуренції та оплати. Наприклад, в Фівах був прийнятий закон, який наказував майстрам, живописцям і скульпторам надавати тому, що вони зображують, більш піднесені, порівняно з дійсністю, риси. А за «зменшення» чеснот і достоїнств того об'єкта чи суб'єкта, що був зразком (натурою) для статуї або картини, живописцям і скульпторам погрожував, навіть, грошовий штраф [13, с. 145-148].

Характерними рисами культу були танці і факельні ходи, причащання сирим м'ясом. Зображення зборищ менад (вакханок), їх шаленості було улюбленою темою в грецькому мистецтві. До теми вакхічних містерій часто зверталися майстри вазопису, не оминули її увагою і скульптори. Знаменита «Менада» Скопаса показує жрицю Діоніса в несамовитому хмільному танці.

Грецька релігія дуже приваблива з естетичної точки зору, адже це релігія поетів і мармурових «ідолів». За своїм естетичним потенціалом «еллінізм» перевищує навіть художньо геніальні католицизм і православ'я. Можна лише компліментарно описувати естетичні засади еллінського язичництва, що мало всебічні прояви в різноманітних формах античного сакрального і світського мистецтва. Високоелегантна (але, нажаль, малоетична!) релігія Гомера і Гесіода має на своєму боці такі вагомні «аргументи», як естетика і художність, поезія і мистецтво. Згадаймо лише, що навіть Августин Блаженний визнавав, що вади язичників усе ж таки подані ними блискуче у мистецьких формах. Це не випадково, адже грецька релігія створила максимально сприятливі умови для мистецтва, стимулювала й заохочувала «служіння красі», на відміну від аврамітських релігій з їх табу на виготовлення образів. Вона не знала іконоборства, гоніння на «ідолів», ісламської або протестантської розправи зі скарбами пластичних мистецтв, не мала навіть і думки про *vanitas* (марносластво) мистецтва.

Союз релігії, мистецтва і спорту, їх плідна взаємодія, синтез, а не просто толеранція, або мирне співіснування, ніколи не порушувались. Істориків античності, які жили в добу релігійних війн в Європі, дивував конфесійний мир і спокій в античну добу, відсутність війни догматів. Але для людей ХХ і ХХІ ст. більш гідним подиву є злагода, абсолютна гармонія між античною релігією та мистецтвом (і пластичним, і словесним), високий коефіцієнт естетики релігійного життя і досвіду [8].

«Вірую тому, що прекрасно» – таке почуття слід було б приписати еллінській ментальності, яка в релігії задовольняла не тільки культові, а й естетичні потреби людини. Відмова язичницьких «старовірів-інтелігентів» IV-VI ст. н. е. приймати релігію Христа пояснюється в деяких випадках резонними аргументами на користь домінанти естетичного смаку, тобто своєрідним естетичним опором, адже з точки зору людей, які були виховані у школах граматиків і риторів, на творах, приміром, Гомера, Платона і Демосфена, Євангелія не були літературним шедевром, їх мова – елліністичне *koine* (гр. загальне) – не витримувала порівняння з еталонами класичного та неокласичного аттицизму. Бог або натхненний богом автор має бути досконалим оратором і стилістом, від богонатхненних творів чекали більш високого художнього рівня, античного естетичного смаку. Язичництво зберігало міцні естетичні позиції не лише в граматичних і риторичних школах пізньої античності, але навіть у душах отців церкви. Наприклад, у перекладача Біблії на латину (так званої Вульгати) Ієроніма, який чув голос, що дорікав йому: «*Ciceronianumes, non christianus*». Якщо простолюдина Антонія в пустелі спокушали демонічні химери, то його, інтелігентного Ієроніма, до пекла підштовхували книги Цицерона [5, с. 306].

Зразки античної культури тісно пов'язані з розгортанням культурної практики, оскільки вона виросла з релігійного ядра. Наприклад, славетні грецькі Олімпійські або Істмійські змагання, а також театральні дійства в Афінах присвячено виключно богам, вони є формою богослужіння, релігійного свята. Архітектура і скульптура теж мають релігійний першооснову. Все «мусичне», не менш ніж фізичне, зумовлено релігійністю, в усьому відчутна присутність, подих та енергія еллінського божества. Релігійно виправдане мистецтво Еллади та її естетично розвинута релігія свідчать про те, що царина естетики, з одного боку, і релігії, з іншого, мають один міцний фундамент.

Ми бачимо, що для раннього християнства, яке проходило процес свого становлення в добу всеосяжного домінування релігійного політеїзму і язичницької культури, надто складно було протистояти цьому «згубному» впливу, при цьому не «отруїтись поганством». Це

була надто складна проблема. Сучасна людина з більшою легкістю відокремлює античну культуру від релігійної віри греків, і навіть, найпалкіший шанувальник античності зазвичай не в змозі реставрувати старих богів, створити неоязичницький культ. Сучасна свідомість Заходу вже давно секуляризувала культуру як таку. Натомість люди пізньої античності краще відчували й розуміли той факт, що класична еллінська культура була тінню, яку відкидав грецький храм.

Якщо грецька релігія мала потужною основою естетику, то цього не завжди можна сказати про етику. Вже філософи-досократики відмовлялися приймати загальні уявлення про богів у дусі «теології» Гомера і Гесіода. Звичайно, обидва поети не були теологами в точному розумінні цього слова. Але, за свідченням Геродота, саме вони сформували релігійні уявлення греків, були найбільшими авторитетами з усіх питань релігії, оскільки вперше з'ясували генеалогію великого різноманіття богів, надали їм імена, описали їхні образи і функції. Завдяки Гомеру і Гесіоду елліни стали людьми однієї віри. Для людини з профетичною конотацією в релігії, – це незвична ситуація, коли «на початку було слово» майже секулярного поета, а не жерця або пророка. Сучасні дослідники наводять таку аналогію: це так само, якщо б ми шукали основи християнського віровчення і намагалися збагнути догмати цієї релігії, не маючи у своєму розпорядженні нічого, крім «Божественної комедії» Данте або «Братів Карамазових» Достоєвського. Але саме так, на основі «свідчень» Гомера і Гесіода, відбувається реконструкція принципів теологем грецької релігійної свідомості в усі подальші століття і епохи.

Дослідники змушені приймати в повному обсязі і з усіма наслідками цю «релігію поетів» як типовий зразок ранньогрецької релігійної ментальності, яка досить скоро перестала задовольняти розвинуту моральну свідомість самих греків. Кульмінацію такої критики Гомера ми можемо спостерігати у Платона. Кожен читач Гомера з самого початку може пересвідчитись у тому, що грецьке божество – завжди *kalos* («прекрасне»), але не завжди – *agathos* («добре»). Як висловлювалися греки, божество заздрісне, і вона є тільки першим номером у списку «гріхів безсмертних», або «безсмертних гріхів». Тут можна знайти божественний прецедент і відповідно санкцію на будь-яку моральну апостазію (відступництво) і навіть злочин. Зевс не є взірцевим сином для Крона або чоловіком для Гери, Гермес не дарма став небесним патроном крадіїв, Аполлон здатний на не менш брутальні вчинки, ніж пасіонарний Діонісій, а поведінка трьох богинь на суді Паріса небездоганна з будь-якого погляду. Гедоніст Аристип посилався на божественний приклад, коли захищав розкіш: «Якби розкіш була чимось пога-

ним, тоді їй не було б на бенкетах у богів». Грекові було доволі легко стати моральнішим за своїх богів, і така ситуація обурювала Платона, а пізніше – викликала зловтішання християнських апологетів.

Наслідування гомерівських богів було в принципі неможливим. Олімпійська релігія не могла давати інструкції щодо праведності тим грекам, які доросли до розуміння природи етичного, до моральних максим і настанов типу «краще терпіти несправедливість, аніж чинити її», або «краще бути нещасним Сократом, аніж щасливою свинею». Ідея наслідування божественних прикладів, уподібнення богу в язичництві довгий час є нонсенсом. Зевса «наслідують» тільки розпусники, які за допомогою золота здобувають прихильність гетер (мотив Зевса і Данаї).

Антропоморфні боги – справді «надто людяні», і схожі вони не на найкращих людей типу Сократа, а на таких, як Алківіад. Вони виступають як носії психології заздрості та гніву, їх приводить у рух «афективний мотор», а не співчуття до людини, і дуже часто сакральні сили виконують деструктивну функцію. Примхлива непостійність – головна ознака амбівалентних грецьких божеств [14]. Герої Гомера добре знають, як боги не тільки допомагають, а й шкодять смертним та обдурюють їх. Тому кожному елліну краще розраховувати на власні людські сили. Ще в Есхіла Зевса змальовано як типового тирана, якого так само неможливо любити, як і не боятися. Страх, або часто лише побоювання, щодо богів відіграє центральну роль у давньогрецькій релігійній психології, а імператив обережності (за принципом *safety first*) зумовлює кожен релігійну дію.

Погоджуватися з гомеро-гесіодівськими уявленнями про божественний світ неовов'язково, адже це тільки версія поетів, одна з багатьох можливих. Тому тенденція «виправляти» Гомера, гостро критикувати поетичну теологію і протиставляти їй власні філософські імпровізації завжди мала системний характер як у до сократівський період, так і після Сократа. Це не викликало релігійної кризи у грецькому суспільстві, не підривало основ, тим більше – релігійних війн і переслідувань еретиків. Ксенофан і Парменід мали законне право на власні, відмінні від гомерівських, уявлення про божество, і так само – Платон, Арістотель, Епікур і решта філософів, але лише за умов, якщо вони виконували вимоги громадянських культів, брали участь у ритуальному житті поліса.

Практичні дієства і стосунки з божеством для елліна набагато важливіші за «теоретичні», ортопраксія більш значуща за ортодоксію. Відомий британський методолог, математик і філософ Уайтхед А. зазначає в своїх дослідженнях: «Світ античного язичництва був толе-

рантним до переконань. Якщо ти чиниш належно, неважливо, що при цьому ти думаєш» [7, с. 57]. Отже, прославлена грецька толерантність стосується явищ інакомислення, а не інакодії. Звідси добре відомий дослідникам формалізм грецьких культів. Акуратна релігійна дія – це альфа й омега релігійного життя. Тому особливого значення набуває вчинок, жест, формула, які гарантують успіх звернення до богів. І, навпаки, мотиви й наміри, внутрішні душевні стани та думки про божество відступають на другорядні позиції. Дисципліна релігійної прагматики співіснує зі свободою догматів. Культ і ритуал є обов'язковою колективною дією, а, натомість, думки про природу божества – приватною справою кожного громадянина.

В античності мирно співіснують релігія народу, релігія поетів і релігія філософів як різні, але цілком легальні «теологічні» модуси. Загрозою для релігійної системи були не «ересі» (фактично, греко-римській античності невідомі поняття «ересь» і «ортодоксія»), а відвертий атеїзм або скептицизм у душі Протагора і Критія, і вона боролася з безбожниками та святотатцями. Культ, релігійні практики залишалися недоторканими, не допускали змін. Висміювати, ображати, бойкотувати або намагатися реформувати їх було абсолютно немисливо та, навіть, злочинно. Антична обрядовість – є найбільш консервативною і традиціоналістичною основою античного життя. Греки продовжували акуратно і ретельно виконувати прадавні обряди навіть тоді, коли їхній зміст був уже незрозумілим для них [8].

Отже, здійснене дослідження надає можливість зробити певні висновки. Ментальність давніх греків, їхні світоглядні настанови про Всесвіт і власне призначення вказують на загальні підстави вірувань і забобонів в духовній традиції. Становлення й розвиток релігійно-містичних практик відбувся в античній Греції завдяки синтезу умов, серед яких головними визначено такі: абсолютний, одухотворено-раціональний і чуттєво-матеріальний космологізм свідомості; релігійний характер суспільства; особливості психічного складу еллінів, яким були притаманні діалектизм і оптимістичність світовідчуття; змагальний характер грецької культури з її культурами слави і перемоги; особиста творча активність індивіда. Особливо важливо зазначити, що без урахування особливостей схильності античної людини до міфології не можна розкрити сутність феномена грецької цивілізації, пояснити її стрімкий злет, бурхливий розвиток і наступний занепад. Унікальна свобода і демократичність давньогрецького менталітету дозволила художникам Еллади створити нове оригінальне мистецтво, розробивши композиційні архетипи і технологію моделювання, якими згодом користувалося європейське образотворче мистецтво протягом багатьох століть.

Література

1. *Арендт Х.* Vita Activa, или о деятельной жизни / Хана Арендт; [пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; под ред. Д. М. Носова]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с. – (Высшее образование. Программа).
2. *Буркерт В.* Греческая релігія: Архаика и классика / Вальтер Буркерт; [пер с нем. М. Витковской, В. Витковского]. – СПб.: Алетейя, 2004. – 584 с.
3. *Виндельбандт В.* История древней философии / Вильгельм Виндельбандт; [вступ. ст. А. Г. Тихолова; пер с нем. под ред. А. И. Введенского]. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – (Janua Antiqua).
4. *Johnston S. I.* Angient religions / S. I. Johnston. – Cambridge: London: Harvard University Press, 2007. – 266 p.
5. *Davies N.* Europe A History / N. Davies. – London : Pimlico, 1997. – 1365 p.
6. *Eliade M.* Histoire des croyances et des idees religieuses. Tome I. De l'age de la pierre aux mystere d'Eleusis. – P.: Payot, 1976. // Пер. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского и Ю.Н. Стефанова. [Электронний ресурс] / Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей – Т.1: От каменного века до Элевсинских мистерий. – М.: Критерион, 2002. Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/eliad02/>.
7. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии [Текст] / Пер. с англ. / Сост. И. Т. Касавина // Альфред Норт Уайтхед – М.: Прогресс, 1990. – 590 с.
8. *Фиада А.* Эти странные греки // [пер. Т. Севастьяновой [Электронний ресурс] // Александра Фиада. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/inostra/txt07.htm>.
9. *Fili Ch.* The History of Ancient Greek Mathematics as a guide of mathematical research / Ch. Fili // Book of Abstracts of International Conference «History of Science in Practice». – Athens, 2010. – 384 p.
10. *Андреев Ю. В.* Эгейский мир: природная среда и ритмы культурогенеза // Материалы конференции «Древний мир: проблемы экологии» (18-20 сентября 1995 г., Москва) / Ю. В. Андреев. – М.: Наука, 1995. – 25 с.
11. *Другинина А. А.* Греция далекая и близкая [текст] / А. А. Другинина. – М.: Наука, 1989. – 170 с.
12. *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. / А. И. Зайцев / ред. Э. Д. Фролов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985. – 208 с.
13. *Куманецкий К.* История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М.: Высшая школа, 1990. – 351 с.
14. *Кун Н. А.* Легенды и мифы древней Греции / Н. А. Кун. – М.: Просвещение, 1975. – 464 с.
15. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
16. *Лосев А. Ф.* Философия, мифология, культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат. – 1991. – 525 с.
17. *Айтов С. Ш.* Цивилизационные и историко-антропологические аспекты «греческого чуда» [Электронний ресурс] / С. Ш. Айтов // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2013. – Вип. 4. – С. 26-32. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Avfd_2013_4_5.

18. *Галайчук В. В.* Міфологічна картина світу як відображення ментальності народу // Матеріали Міжнародної научної конференції «Язык. Культура. Взаимопонимание». – Львов: ЛГУ, 1997.

19. *Ищенко Ю.* Умови можливості толерантності в античності / Юрій Іщенко // Філософська думка, 2001. – № 3. – С.115-143.

20. *Лісовий І.А.* Іван Франко і антична культурна спадщина / І.А. Лісовий // Іван Франко і світова культура: матеріали Міжнародного симпозиуму ЮНЕСКО (Львів, 11–15 вересня 1986 р.): у 3-х кн. – Кн. 1. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 174-178.

21. *Матюхіна О. А.* Вплив античності на культуру України [Електронний ресурс] / О. А. Матюхіна. – Режим доступу: <http://search.ukr.net/?go=http%3A%2F%2Fjrn1.nau.edu.ua%2Findex.php%2FvisnikPK%2Farticle%2Fdownload%2F8289%2F9988>.

22. *Павленко Ю.В.* История мировой цивилизации. Философский анализ / Ю. В. Павленко. – К.: Феникс, 2002. – 760 с.

23. *Павсаний.* Описание Эллады. В 2 т. / Павсаний; [пер. с древнегр. С. П. Кондратьева]; Под ред. Е. В. Никитюк. Отв. ред. Э. Д. Фролов. – СПб.: Алетейя, 1996.

Бондарь И. А.

ПОЛИТЕИЗМ КАК ФАКТОР ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

В данной статье рассматривается феномен политеистических верований древних греков как атрибут формирования ментальности нации – духовного феномена, тождественного этническому колориту, национальному самосознанию, народной душе, который формируется путем преодоления противоречия между личностью и обществом. Духовную среду сообщества ярко выявляет народный характер, глубоко укореняясь в человеческом бытии, гранича с массовой культурой. В этой связи подчеркнута, что взаимодействие титанов, богов, духов и героев в древнегреческом сознании оформилось в оригинальное мировосприятие, ярко представленное не только в мифах и легендах, но и в повседневной жизни, бытовых условиях, а также в доминантах выбора определенных видов искусств. Античный политеизм имеет продолжительную предысторию, является зрелой, чрезвычайно сложной и внутренне противоречивой системой. Доказано, что мифологическое мировоззрение древних греков имело функции регулятора общественной жизни, ярко отражалось в поведении отдельного индивида и полисной общины, поскольку здесь всегда была ощутимой сильная религиозная мотивация. Опираясь на взгляды историков, религиоведов, мифологов, антиковедов, культурологов античного периода развития европейской цивилизации, проведен анализ древнегреческой духовной традиции в контексте влияния политеистических верований на формирование этнического самосознания древних греков. Становление и развитие религиозно-мистических практик состоялось в античной Греции благодаря синтезу условий, среди которых главными определяются следующие: абсолютный, оду-

хотворенно-раціональний і чувствено-матеріальний космологізм древніх греків; релігійний характер общества; особливості психічного складу еллінів, котрим були присущі діалектизм і оптимістичність мироощування; стязательний характер грецької культури з її культами слави і перемоги; особлива творча активність індивіда. При цьому кожен із перелічених факторів обумовлював оригінальне впливання на формування соціокультурної ментальності еллінів. Древньогрецькі представлення о сакральному і профанному мають специфічний характер. Ментальність древніх греків, їх мировоззренчіє установки о Всесвітній і особливому призначенні вказують на загальні основи як віровань, так і предрасудков в духовній традиції. Системний погляд на релігійну конструкцію античного політеїзму дає нам основи для виділення в ній наступних елементів: віровання, «теологія», культ, ритуальна практика. Виявлені особливості і типологічні ознаки грецької магії, релігії, міфології, мистички. Доказано, що в результаті їх взаємодії виникає специфічна суб'єктивна реальність, створена уявленням віруючого, об'єднуюча обиденне і предельне буття людини. Унікальна свобода і демократичність древньогрецького менталітету дозволила художникам Еллади створити нове оригінальне мистецтво, розробив композиційні архетипи і технології моделювання, котрими внаслідок користувалося європейське зобразительне мистецтво в часі багатьох віків.

Ключеві слова: віра, віровання, ментальність, міфологія, релігія, суєверія, мировоззрення, магія, мистицизм, свідомість, культ, ритуал.

Bondar I. A.

POLYTHEISM ANCIENT GREEK MENTALITY AS A FACTOR

This article examines the phenomenon of polytheistic beliefs of the ancient Greeks as an attribute of the formation of the mentality of the nation - a spiritual phenomenon, ethnic identity color, national consciousness, people's soul, which is formed by overcoming the contradictions between the individual and society. Spiritual community environment clearly reveals national character; it is deeply rooted in human existence, bordering on mass culture. In this regard, he stressed that the interaction of the Titans, gods, spirits and heroes in Greek consciousness took shape in the original perception of the world, clearly represented, not only in myths and legends, but also in daily life, living conditions, as well as dominant select specific kinds of arts. Ancient polytheism has a long prehistory; it is a mature, extremely complex and internally contradictory system. It is proved that the mythological world of the ancient Greeks had a function of social life regulator, clearly reflected in the behavior of the individual and the polis community, because there has always been a palpable strong religious motivation. Based on the views of historians, religion and antiquity scientists, mythologists, culturologists of the ancient period of European civilization, the Greek held spiritual traditions in the context of the analysis of the influence of the polytheistic beliefs of the formation of the ethnic identity of the ancient Greeks. Formation and development of religious and mysti-

cal practices took place in ancient Greece by the synthesis conditions, among which is mainly determined by the following: absolute, spiritual-rational and sensible-material cosmology of the ancient Greeks; religious character of society; particular psychological make-up of the Greeks, which were inherent dialecticism and optimistic attitude; competitive nature of Greek culture, with its cult of glory and victory; personal creative activity of the individual. In addition, each of these factors causes the original influence on the formation of social and cultural mentality of the Greeks. The ancient Greek conception of the sacred and the profane are specific. The mentality of the ancient Greeks, their worldviews about the universe and its own destiny indicate common ground as the beliefs and prejudices in spiritual tradition. The systems view of the religious structure of the ancient polytheism gives us reason to isolate it in the following elements: beliefs, «theology», a cult, ritual practice. The features of Greek magic, religion, mythology, mysticism became clear. It is proved that as a result of their interaction arises specific subjective reality created by the imagination of the faithful, uniting the everyday and limit human existence. The unique freedom and democracy of the Greek mentality have allowed artists of Greece to create a new original art by developing composite archetypes and modeling technologies, which subsequently enjoyed European art for centuries.

Keywords: *belief, beliefs, mentality, mythology, religion, superstition, ideology, magic, mysticism, consciousness, cult, ritual.*

Надійшла до редакції 11.10.2016 р.

Анатолій Салій

САЛІЙ Анатолій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та суспільних наук ВДНЗУ «Українська медична стоматологічна академія». Сфера наукових інтересів – історія філософії, філософська антропологія.

САМОТНІ СВІТИ ЕЖЕНА ІОНЕСКО (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

Проблема абсурду у сучасному поліорганічному світі набуває нових вимірів. Період, коли реальність втрачає свої традиційні кордони і може розглядатися через призму найнелогічніших ознак, як ніколи повертає потребу нового прочитання текстів румуно-французького мислителя Ежена Іонеско. Епатаж як спосіб самовираження і, одночасно, як потреба зрозуміти себе, своє місце у світі були притаманні йому завжди. Звідси його потреба запитування, постійне самозаглиблення і щире переживання незрозуміння з боку оточуючих. Автор намагається розкрити природу і джерела філософської рефлексії мислителя, пов'язуючи його з типом мислення російського філософа Л.Шестова. Важливим елементом становлення Іонеско як письменника і драматурга відзначається його природна внутрішня закритість і відчуженість і, як наслідок, постійна акцентуація на проблемі самотності особистості, яка розглядається ним як спротив суспільному тиску. Важливою особистою рисою самого Іонеско, у такому контексті, є потреба відчувати себе не таким як інші.

Ключові слова: *самотність, відчуженість, авторське чуття, запитування, Ежен Іонеско, Лев Шестов, «Інший».*

У кожного мислителя є своя власна, особлива або ж навіть особиста тема, до якої він готовий повертатися не дивлячись ні на що і у будь-які періоди своєї творчості. І яким би різноплановим митець не був, його тексти міститимуть у собі цю особливу проблему, якою заповнюватиметься усе авторське єство. Для французького письменника і драматурга Ежена Іонеско такою темою стала – самотність. Це навіть не просто внутрішня складова сюжету, це потреба для самого автора.

Переживання самотності поглинає його повністю. З цим може бути пов'язана і особлива манера його способу мислення – постійне

© А. В. Салій, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208866>

запитування. По-своєму, ця риса зближує його з російським філософом Л.Шестовим, яким Іонеско, свого часу, зачитувався. Але у французького митця контекст запитування перетворюється на сенс усього творчого процесу. Він неодноразово повторював, що якби у нього хтось запитав, навіщо це постійне ходіння до театрів або ж читання книжок, то відповідь була б такою, «... робиться це все не для того, щоб чути відповіді, а для того, щоб ставити нові питання» [2.с.12 – 13].

Із міради запитань Іонеско позначає одне найголовніше – а для чого, власне, він пише? Для чого йому це потрібно? Чи не пов'язане його писання із відчуттям повної самотності і бажанням подолати його? Та схоже для Ежена Іонеско ці питання риторичні. Вони проголошуються, але у кращих шестовських традиціях, так і залишаються без відповідей. Та й справді, як треба читати книги Іонеско, якщо він пише не з метою пояснення собі та іншим, а задля того, щоб ще і ще ставити свої вічні питання; якщо початком його питань буде та сама «запитувальна самотність»? Відповідям на ці питання присвячується ціле ессе, але читач змушений самотужки домислювати те, що ж хотів йому сказати автор. Тут буде і бажання повернути «чудо мого дитинства без буденності, радість без драм, свіжість без жорстокості; пошук «світла, яке стоїть на межі якогось абсолюту, яке то втрачається, то знову знаходиться» [9.р.2 – 4], чи найголовніше, що «фундаментальні, свідомі, напівусвідомлені чи взагалі не свідомі причини писання, художнього творення я віднайшов саме у здивуванні перед світом, у захопленні чудом світу і у радості винаходу, творення».

Самотність «Іншого»

У віці семи років Ежен Іонеско вперше відчуває власну «інаковість». Саме у той час, поглянувши, якимось по-особливому, на себе у дзеркало, майбутній мислитель починає розуміти, що він не такий як усі інші. Його лице, його фігура, які не схожі ні на кого більше, випадають із загальної картини світу, яку він звик спостерігати і сприймати як належне. Тоді йому, дитині, дзеркало показало, що він «Інший», не схожий на оточуючих людей і між ними неподоланна прірва [1. с.344]

Від того моменту відчуття «іншості» не полишає Іонеско ніколи. З часом він намагається зрозуміти: хто ж це такі «інші»? Можливо, він взагалі один? Та чи є навколо ще десь такі одинаки як він? Іонеско усвідомлює, що здатність не думати як інші, думати інакше, може ставити нас у дуже специфічне становище. Адже думати не так як інші – це означає просто думати. Інші, хто вважає, що вони думають, зазвичай без будь-яких вагань можуть приймати усі лозунги і заклики, виплеснуті часом, або ж стають жертвами усе поглинаючих пристрастей, які ними навіть не осмислюються. На думку Іонеско, це відбувається

тому, що готові ідеї прислужуються базовим інтересам людей, задовольняють їх внутрішні імпульси. При цьому совість абсолютно спокійна, вчинки виглядають виваженими, а найголовніше – виправданими. І у цьому для Іонеско дуже важливе розуміння того, що він ніколи не думав, так як інші, відкидав так звані «великі ідеї», цементуючи таким чином, свою унікальність і, разом з цим, самотність [5. с.83 – 84].

Хоча у такої позиції існує і зворотній бік. Говорячи про свою особливість, Іонеско підтверджує, що іноді йому доводилось думати так як інші, через внутрішню змореність чи якусь тривожність. Та піддаватися такій спокусі йому не дозволяв темперамент. Кінець кінцем Іонеско розуміє, що він такий не один. І у такому випадку дуже складно тому, хто належить до так званої «мовчазної більшості» визначитися з елементарним: ти попереду «своїх», чи позаду. Ти ототожнюєш себе з більшістю, чи все-таки більшість стає схожою на тебе? Та висновок для Іонеско очевидний: тільки самітник, який загубився у світі і ні на кого не схожий, може насправді розраховувати на те, що з ним може себе ототожнити будь-яка людина, наскільки він здатен зберігати у собі пам'ять про свою приналежність.

Із таких переживань постає і літературність Іонеско. Його творчість походить від упевненості утому, що не тільки йому хотілося приховати від сторонніх очей цю свою самотність, цю загубленість серед подій і речей світу, свої побоювання, свої переживання. Власне у цьому Іонеско покладається на те, що саме найпогачніше із усього, що приховане у його душі, може міститися і у інших душах. Мислитель упевнений, що через художника може говорити про себе велика кількість людей, інакше він не цікавив би нікого, але одночасно таке премовання є не що інше, як вираження своєї власної, єдиної в усьому світі індивідуальності, бо інакше він і сам теж може бути нікому не цікавим [7. р.12]

У своїй літературній творчості Іонеско хоче залишитися лише наодинці із собою і, разом з тим ненав'язливо, духовно і чисто, бути у контакті з таємничою групою «Інших». Лише таким способом можна формувати і розвивати справжню спільноту – через слова, які прямують із мовчазної самозаглибленості самітника і, саме через це, є найважливішими для будь-якої людини.

Наука самотності

Для Ежена Іонеско дуже важливим завжди було те, що самотність – це не соціальне явище, а швидше спосіб самоствердження особистості і форма її захисту від зовнішнього світу. Мислитель зізнається, що дуже рано йому довелося навчитися самотності, адже, найголовніше, він думав не так, як думали інші. Усе його єство стояло проти цього. Але необхідно розуміти, що самотність – це не якась

там ізолюваність, не перепона, яка відділяє людину від суспільства, це щит, обладунки, які можуть захистити свободу, які дозволяють зберегти холодну голову всупереч феєричній навалі всіляких відтінків, і страхів, і елементарної гидливості [5. с.293 – 294]

По-своєму, найяскравіше проблема самотності у Іонеско проявляється у таких його знакових творах як «Носоріг» та «Самотній». Кожен із цих творів це питання розглядає під своїм кутом, але єднає їх спільний знаменник, який зветься – самотністю. Іонеско часто повторював, що писання п'єс, це робота для великої аудиторії, для великої кількості людей, а романи необхідно писати для окремого читача. Тому кожен з нас, коли пише, або читає, так чи інакше, перебуває на самоті. Коли Іонеско пише, він найперше звертається до самітників, але і робить це з позицій самітника. Робити це за допомогою прози для нього найкраще, адже цей жанр особливо відповідає вимогам самотнього творця.

Сам письменник зізнався, що прямим поштовхом для написання «Носорогів» стала історія, яка відбулася із французьким літератором Дені де Ружимон. У 1936 р. де Ружимон волею долі потрапив на з'їзд нацистів у Нюрнберзі. Він перебував у натовпі, який чекав на приїзд А.Гітлера. І коли німецький диктатор з'явився, то натовп миттю ожив як справжня жива істота, почав хвилюватися і це хвилювання відчув на собі де Ружимон. У цей момент француз почувався дрібною піщинкою посеред безкрайнього моря емоцій та істеричних почуттів, таким самотнім, що готовий був і сам злитися із цією наелектризованою масою. Та здоровий глузд переміг і де Ружимон почав опиратися [3. с. 579]

Власне такі почуття були дуже близькими і самому Іонеско. На його очах, поступово, перетворювалися на дрібні гвинтики тоталітарних машин майже усі його друзі-румуні. Вживаючи термінологію Іонеско – вони «оносорожились». І проблема буде полягати у тому, що чим більше таких «оносорожених», тим не нормальнішими будуть усі інші. З часом, це може призвести до того, що «колись норма» перетвориться на відхилення. Тому і самотність героя «Носорогів» Беранже – це свідомий вибір особистості, яка вирішила йти до кінця у протистоянні із політичними епідеміями [4. с.579 – 580]

Схожу ситуацію ми спостерігаємо і у останньому романі Іонеско – «Самітник» [10], у якому герой сам прагне самотності, через відсторонення від зовнішнього світу. При цьому оточуючі сприймають його не як непересічного мислителя чи філософа, а швидше як людину, яка несповна розуму. Герой і сам це розуміє, а від того ще більше страждає.

Сама по собі основна тема «Самітника» сприймається неоднозначно і може тлумачитися як явище, яке має протилежні аксіологічні

значення. Адже поведінка головного персонажа межує з таким асоціальним рисами як егоїзм, у ньому можна віднайти ознаки неврастенії. Хоча з іншого боку, він свою ірраціональну ізольованість позиціонує як усвідомлений бунт проти натовпу заради набуття власної індивідуальності та звичайнісінького самозахисту. Можливо, саме тому фінальна частина роману здебільшого оптимістична. Іонеско переносить на свого героя власні прагнення елементарного душевного спокою і внутрішньої рівноваги.

Мабуть це досить знаково, але коли в кінці 90-х років ХХ століття одна французька газета провела опитування серед тридцяти діячів так званого інтелектуального істеблішменту, на предмет значимості десяти найважливіших для історії Франції книг, то Ежена Іонеско серед тих авторів не виявилось. Що вплинуло на вподобання інтелектуалів? Про це сперечатися можна довго. Та чи був хтось сильніший за драматурга Іонеско по силі і впливу? Навряд. Дуже характерною є репліка М.Кундери, який зауважив: «...розкріпачення культурного життя в комуністичній Чехословаччині було пов'язане з маленькими театрами, які почали з'являтися на початку шестидесятих років. Саме там я вперше побачив спектакль по Іонеско, і це було незабутньо: вибух уяви, напір зухвалого розуму» [б.с.54 – 55]. Після того, він часто говорив, що Празька весна розпочалася за вісім років до 1968-го, з п'єс Ежена Іонеско, які ставилися у маленькому театрі «На балюстраді». Хоча, скоріше за все, корінь проблеми буде у тому, що для французів Іонеско був не достатньо французом.

Література

1. Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература / Владимир Биbihин. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2010. – 416 с.
2. Ионеско Э. Автор и его задачи // Ионеско Э. Противоядие. – М.: ИГ «Прогресс», 1992. – С.11 – 37.
3. Ионеско Э. Носорог / Эжен Ионеско // Ионеско Э. Собрание сочинений. Носорог. Пьесы. Проза. Эссе. – СПб.: Симпозиум, 1999. – С.148 – 251.
4. Ионеско Э. Предисловие к «Носорогу» // Ионеско Э. Собрание сочинений. Носорог. Пьесы. Проза. Эссе. – СПб.: Симпозиум, 1999. – С.579 – 580.
5. Ионеско Э. Противоядие. – М.: ИГ «Прогресс», 1992. – С.79 – 334.
6. Кундера М. Занавес / Милан Кундера. – СПб.: Азбука, 2014. – 192 с.
7. Ionesco E. Découvertes. Illustrations de l'auteur. – Paris: Skira, 1969. – 126 p.
8. Ionesco E. Journal en miettes. – Paris: Gallimard, 1973. – 212 p.
9. Ionesco E. Pourquoi est-ce que j'écris // La Nouvelle Revue Française, nov., 1976, n. 287. – P.1 – 21.
10. Ionesco E. La Solitaire. – Paris: Mercure de France, 1973.

Салий А.В.

ОДИНОКИЕ МИРЫ ЭЖЕНА ИОНЕСКО (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

Проблема абсурда в современном полиорганическом мире приобретает очень специфические черты. Период, когда реальность теряет свои традиционные границы и может рассматриваться через призму самых не логичных определений, как никогда возвращает необходимость нового прочтения текстов румыно-французского мыслителя Эжена Ионеско. Эпатаж как способ самовыражения и, одновременно, как необходимость понять себя, свое место в этом мире, были присущи ему всегда. Отсюда его потребность вопрошать, постоянная погруженность в себя и откровенные переживания по поводу непонимания окружающих. Автор пытается раскрыть природу и источники философской рефлексии мыслителя, связывая его с типом мышления русского философа Льва Шестова. Важным элементом становления Ионеско как писателя и драматурга отмечается его естественная закрытость и отчужденность, и, как следствие, постоянная акцентуация на одиночестве человека, которое воспринимается им как форма сопротивления общественному давлению. Важной личностной чертой самого Ионеско, в таком контексте, есть не желание ощущать себя таким как другие

Ключевые слова: *одиночество, отчуждение, авторское чутье, вопрошание, Лев Шестов, Эжен Ионеско, «Другие».*

Saliy A.V.

LONELY WORLDS OF EUGÈNE IONESCO (HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS)

The problem of absurdity in the modern polyorganic world acquires the new dimensions. The period when reality loses its traditional boundaries and can be seen through the prism of the most illogical features, more than ever returns the need for new reading of texts by Romanian and French philosopher Eugène Ionesco. Epatage as a way of expression and at the same time as the need to understand themselves, their place in the world, were always inherent to him. Hence his need for questioning, constant contemplation and sincere feelings of misunderstanding by others. The author tries to reveal the nature and source of philosophical reflection of the thinker, linking him with the type of thinking of the Russian philosopher L. Shestov. An important element of Ionesco's becoming a writer and playwright is his natural inner restraint and alienation and, consequently, constant accentuation of the problem of individual's loneliness which he considers as one's opposition to public pressure. An important feature of Ionesco himself in this context is the need to feel different from others.

Keywords: *loneliness, alienation, sense of authorship, questioning, Eugène Ionesco, Lev Shestov, the "Other".*

Надійшла до редакції 19.07.2016 р.

Вікторія Білецька

БІЛЕЦЬКА Вікторія Вікторівна – аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – історія філософії, соціальна філософія та філософія історії.

«ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» Г. СКОВОРОДИ У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ І. МІРЧУКА

У статті аналізується зміст концепту «філософія серця» Г.Сковороди у інтерпретації І. Мірчука; розкриваються онтологічний, теоретико-пізнавальний та морально-практичний аспекти антропологізму українського мислителя. І. Мірчук акцентує увагу на самопізнанні та ідеї «сродної праці» як ключових засад у досягненні людиною щастя.

Ключові слова: *серце, філософія серця, самопізнання, матерія, «сродна праця», щастя.*

Філософська спадщина Г. Сковороди почала вивчатися одразу після його смерті. Першим склав біографію видатного філософа його друг і послідовник М. Ковалинський у 1794 році [3]. Дослідженням постаті Г.С. Сковороди займався і відомий славіст І. Срезневський [10]. Важливим етапом досліджень спадщини філософа стала праця «Філософія Г. С. Сковороди» Д. Чижевського [11], який на багатому джерельному матеріалі дослідив засади сквородинської метафізики та антропології. Фундаментальним виданням дослідження спадщини Г. Сковороди є праця науковців Інституту філософії НАН України «Сковорода Григорій: образ мислителя» під редакцією В. І. Шинкарука [9].

Чільне і оригінальне місце серед дослідників творчої спадщини Г.Сковороди посідає мислитель української діаспори І. Мірчук. Він першим визначив, що кожна творчість, у тому числі і філософська, розвивається на ґрунті своєї національної культури і виявляє характерні риси останньої [5, с.94]. У зв'язку з цим І. Мірчук характеризує Г.Сковороду як «тип, в якому виступають скристалізовані, може, навіть виідеалізовані всі риси українського народу» [4, с.8]. Вчення «українського Сократа» стало особливою темою для філософських

© В. В. Білецька, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208897>

рефлексій І. Мірчука, дослідження життєвого шляху і спадщини якого на сьогодні не можна вважати вичерпними.

Метою даної розвідки є аналіз однієї зі складових частин філософії Г. Сковороди – його «філософія серця» у творчій спадщині дослідника української діаспори І. Мірчука.

Інтерес до вивчення І. Мірчуком життя та творчості Г. Сковороди був обумовлений двома причинами. По-перше, будучи доцентом Українського Вільного Університету, І. Мірчук виявляв особливий науковий інтерес до процесу зародження філософської думки у східноєвропейському регіоні, зокрема розвитку філософії в Україні. По-друге, досліджуючи слов'янську філософію, він почав прослідковувати зв'язок між філософськими концепціями конкретного мислителя та ментальністю його народу. Цей зв'язок дав поштовх до появи ідеї «національної філософії». Ставлячи собі запитання, чому «на полі філософії і по сьогоднішній день не зроблено майже нічого», він зауважує, що причиною цього є довголітня неволя суспільних верств, що були носіями культурного розвитку. Весь український народ, що «був зредукований до одної майже верстви бідного селянства не був у силі витворити цих умов вигіднішого, безжурного життя, яке для вищих цілей звільнює духові сили від тяжкої, щоденної праці» [4, с.2]. У цьому контексті цілком дивовижною стає поява оригінального мислителя, що «виринає з глибин народної стихії», «первісного життєвого типу» - Г. Сковороди. І. Мірчук відзначає, що на його постаті відбиваються риси і властивості всього українського народу. Тому Г. Сковорода, за І. Мірчуком, це дитина свого часу та народу [4, с.2].

У своїй праці, присвяченій українському філософу «Г.С. Сковорода. Замітки до історії української культури» [4] І. Мірчук співставляє Г. Сковороду з давньогрецьким філософом Сократом [4, с.2-3]. Ці паралелі автор аналізує у зв'язку з тим, що дуже часто Г. Сковороду називали «українським Сократом» виключно за зовнішніми характеристиками їхнього життя, таким як: ігнорування матеріального добробуту, постійні мандрівки тощо. Однак І. Мірчук намагається прослідкувати спільні ідейні засади творчості двох філософів. Першою та головною спільною рисою їх філософствування було те, що ані Сократ, ані Г. Сковорода не сформувавши системного викладу своїх роздумів, тому їх часто називають «філософами без системи». Студіюючи філософію Г. Сковороди, І. Мірчук зіткнувся з розпорошенням головних думок філософа по творах без найменшого порядку. Це пов'язано з тим, що їх філософія ґрунтувалася переважно на власних переживаннях, що перебували у безпосередньому зв'язку з буденним життям. І. Мірчук зауважує, що філософствування Г. Сковороди не існує у формі готових

понять і категорій та має незафіксований вигляд. Тому через нестачу систематичного плану і готової виробленої філософської термінології його філософію можна трактувати з різних точок зору [4, с.3]. Як Сократа, так і Г. Сковороду можна віднести до типу філософа-вчителя, що не обмежує своє вчителювання певним помешканням, предметом, колом учнів та слухачів. Місцем їхньої діяльності були вулиця, місто, Батьківщина, а їх слухачами не окремі люди, а ціле суспільство. Виходячи з цих міркувань дослідниця О. Єфименко дуже точно охарактеризувала Г. Сковороду як «філософа з народу», який «слово правди ніс як до мужицьких хат, так і до поміщицьких палат» [2, с.421]. Ще одна спільна риса обох мислителів простежується в етичному напрямку їх діяльності. У філософії Г.Сковороди на ментальному рівні поєдналося усе різноманіття морально-духовного життя всього українського народу.

І. Мірчук констатує, що головні праці Г. Сковороди «Вхідні двері дохристиянської доброчинності»[7], «Наркіс. Розмова про те: взнай себе» [6], « Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті» («Розмова дружня про душевний світ») [8] вказують на те, що фундаментальною основою його філософствування був глибокий антропологізм [4, с.10]. Філософсько-антропологічне вчення є осердям всієї творчої спадщини мислителя. Серцевиною його є «філософія серця». Тому всі можливі твердження про людину, як і основні антропологічні поняття вчення Г. Сковороди, так чи інакше пов'язані саме з цією ідеєю, з «філософією серця». Це вчення являє собою розгорнуте трактування серця як основи фізичного та духовного життя людини. Для Г. Сковороди людина є ключем до вирішення усіх проблем, до пояснення усіх загадок буття.

Такий антропологізм українського мислителя І. Мірчук вперше характеризує у трьох аспектах: онтологічному, теоретично-пізнавальному і морально-практичному [4, с.10]. Найважливішим був безперечно морально-практичний аспект, який полягав в обґрунтуванні моралі та поширенні її як словом, так і діями. Саме філософія у такому розумінні була для Г. Сковороди головним завданням, найбільшою метою його життя. Г.Сковорода писав : «Главная цель жизни человеческой, глава дель человеческих есть дух его, мысли, сердце. Всякъ имеет цель в жизни; но не всякъ главную цель, т.е. не всякъ занимается главою жизни...Философия или любомудрие устремляет весь круг дель своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего. Когда духъ в человеке весель, мысли спокойны, сердце мирно, - то все светло, счастливо, блаженно» [3, с.465]. Бути філософом для Г. Сковороди означало розуміти нікчем-

ність усіх земних благ і поставити на їх місце щось нове, невмируще, вічне. На думку І. Мірчук: «Відзискати спокій серця, покріпити душу подувом вічності, напоїти розум знанням безконечної правди – от що означало для Г. Сковороди бути філософом» [4, с.9].

Онтологічний аспект діяльності Г. Сковороди представлений концепцією про три світи: макрокосм, мікрокосм та символічний світ. Макрокосм являє собою природний світ реально існуючих, видимих речей і явищ. Він є ніби тінню справжньої невидимої натури – Бога. Під мікрокосмом Г.Сковорода розумів конкретну людину. Цей світ також складається з видимої і невидимої натури. У людині, як і в усьому існуючому, є тілесне і духовне, тлінне і вічне, проте істинне лише невидиме, а тілесне є лише тінню цього невидимого. Г. Сковорода вірив, що все те, що міститься у малому світі, віддзеркалюється у великому, і навпаки. Тому він розділяє людину як мікрокосм на «внутрішню», тобто дійсну людину, і «зовнішню», ставлячи при цьому «чисте серце» в центр «внутрішньої людини» [4, с.16].

Символічний світ Г. Сковороди знаходить свій вияв у Біблії. Розглядаючи її доволі ґрунтовно, філософ намагався пояснити зміст на свій лад, за допомогою відповідних символів. Наприклад, сонце він розумів як істину, вічну природу, зерно виступає у нього як думка, змії – вічність і т.д. Тому розкривши зміст символів ми можемо побачити, як Біблія починає набирати нового характеру [4, с.13]. Символічний світ, за Г. Сковородою, існує як посередник між макрокосмом та мікрокосмом.

Теоретико-пізнавальний аспект антропологізму мислителя прослідковується у тому, що мікрокосм, тобто людина, гармонійно взаємодіє з макрокосмом і відтворює в собі його характеристики, тобто вона є центром, де сходяться всі проблеми її життя та пізнання. І. Мірчук зазначав, що «все пізнання по суті і в своїй основі починається і закінчується самопізнанням» [4, с.11]. Г. Сковорода власним життям втілював думку про те, що сократівський заклик «Пізнай себе» був не лише вираженням необхідності пізнання людської екзистенції, а й виступав вказівкою основного шляху цього пізнання. Найкраще людина може пізнати себе сама, оскільки шлях пізнання – це не лише раціональне осягнення життя людини, це насамперед переживання його. Тому самопізнання виступає єдиною можливим методом пізнання всесвіту і Бога. Справжньою людиною може стати лише тоді, коли вона буде пов'язана зі своїм внутрішнім світом, основою якого є Бог. За своїм єством, за своїм «серцем» людина подібна Богові і, пізнаючи себе, вона пізнає Бога. Служіння і любов до нього є одночасно служінням і любов'ю до самого себе. Самопізнання є основою для розкрит-

тя усіх таємниць світу і самої людини. Головним інструментом цього пізнання є серце. Людина повинна знайти в серці останній критерій, основу життя і пізнання. Але як зауважує І. Мірчук, пізнання чи самопізнання не є самоціллю, бо має не лише теоретично-пізнавальне, а в першу чергу морально-практичне значення [4, с.11]. Людина не вичерпується лише розумовою працею, сутність її знаходиться у серці та волі. Г.Сковорода говорив: «Сердце твое есть голова внешностей твоих. А когда голова, то сам ты еси свое сердце. Но если не приблизишься и не сопряжешься сь темь, кой есть твоей голове головою, то останешься мертвою тенью и трупомь» [6, с. 168]. Мислитель досить критично ставиться до абстрактного знання, яке не має значення для справжнього духовного життя, вважаючи його непотрібним і неістинним. Будь-яке наукове знання вістряем своїм має бути націлене на досягнення людиною щастя.

І. Мірчук відмічає, що Г. Сковорода виділяє три ступені самопізнання [4, с.11]. Перший ступінь- це пізнання себе і свого буття. На цьому рівні відбувається самоусвідомлення та самоідентифікація людиною самої себе у світі. Другий ступінь передбачає пізнання себе як суспільної істоти. Останній, третій ступінь самопізнання - це пізнання себе як буття, що створене і протікає за образом і подобою Божою. Цей етап пізнання найважливіший, оскільки надає людині розуміння загального у співвідношенні з усім людським буттям. Саме на цьому етапі ми можемо побачити проекцію макрокосму у людині. На засадах самопізнання людина здатна досягти стану рівності з Богом. Це означає, що вона стає людиною лише тоді, коли звільниться від суто зовнішніх ознак світу і почне набувати ознак духовності. Але під цим не розуміється, що індивідуальність людини зникне, і відійде у небуття разом із «зовнішньою людиною». Навпаки, вона зберігається, реалізуючи свої внутрішні потенції, набуває значущості у процесі життя, морального удосконалення, адже усі люди – лише «тіні» дійсної людини [1, с.43].

Світорозуміння Г. Сковороди складалося з двох принципів, двох натур: видимої та невидимої. У цьому контексті І. Мірчук прослідковував вплив на українського мислителя давньогрецького філософа Платона, який теж вирізняв два елементи світобудови, а саме матерію та ідею [4, с.14]. У Г. Сковороди видима натура – це матерія у найширшому розумінні, тобто плоть, земля, тінь тощо. Матерія за Г.Сковородою трактується як така, що має перехідний характер і знаходиться у процесі постійної зміни і через це не представляє ніякої цінності. Повною протилежністю матерії виступає невидима натура, яку мислитель нарікає «духом, думкою, красою». Серце, будучи першоосновою життя

людини, належить також до невидимої натури. Ця натура одночасно перебуває у дихотомічному взаємозв'язку із видимою природою, формуючи діалектичне буття. Тому кожна річ у світі складається із двох частин: одна видима, інша невидима. «Видимый называется твар, а невидимы – Бог» - говорив Г.Сковорода [6, с.179]. Таким чином, Бог як первісний елемент, правдива сутність існує у всіх речах в однаковій мірі, але у різних формах, оскільки саме Бог є початком і кінцем всього, він є вічністю, правдою, природою і насамкінець – любов'ю.

Як весь світ складається із видимої матерії та невидимої сутності, так і людина як інтегральна частина світу існує у двох іпостасях, тобто вона має видиме фізичне тіло і невидимий дух. Кожна людина приходить у світ без цього невидимого духу, тому протягом життя вона повинна в собі його створити і це буде для неї друге народження, але вже духовне. І. Мірчук зауважує, що цих абстрактних ідей Г. Сковорода торкається лише тому, що це стосується головної мети його філософії, його етичних поглядів [4, с.17].

Аналізуючи сутність поняття «серця» Г. Сковороди, І. Мірчук виділяє матеріальне та духовне начало, наголошуючи, що лише внутрішнє, моральне вдосконалення приведе людину до щастя. Саме тому, найвищою ціллю, остаточною метою, до якої повинна прагнути кожна людина має бути щастя. Г. Сковорода говорив, що «наше желание верховное в том, чтобы быть счастливыми» [8, с.327]. Воно не залежить ні від посади, ні від науки, ні від багатства. Бути щасливим значить пізнати себе, свою природу, пізнати свою долю і відповідно до цього жити. Тобто воно міститься в самій людині, досягаючи його ми знаходимо спокій, рівновагу. Щастя легко можна віднайти в собі, якщо йти шляхом віри та любові. Його досягнення залежить тільки від самої людини та її серця. Людина без віри може піднятися до небачених вершин, але прозрівши, пізнавши своє серце, вона опиняється перед усвідомленням їх мізерності. Там, де закінчуються межі розуму, починається віра.

Важливим для І. Мірчука є положення Г. Сковороди, згідно з яким усі люди створені для щастя, але не всі його отримують. Ті, хто задовольняються багатством, розкішшю, почестями та іншими зовнішніми атрибутами земного існування, тобто тлінними речами, помиляються, коли говорять, що досягли щастя. Замість повноцінного, дійсного щастя вони отримують лише його привид, образ, який в кінцевому результаті зникає. Люди, які стали на шлях видимого легкого щастя приречені бути нещасливими [8, с.354].

Життя людини – це безперервний процес самопізнання. Лише самозаглиблюючись у себе та своє серце людина спроможна пізнати

себе. «Філософія серця» Г. Сковороди як осередок духовного і душевного життя людини тісно пов'язана з ідеєю «сродної праці». «Сродна праця» є однією з провідних категорій в системі філософського знання Г. Сковороди щодо розуміння людини, її діяльності та сенсу життя. Він одним із перших мислителів того часу висунув тезу про те, що праця є не лише засобом до існування, а в першу чергу вона покликана реалізувати природні здібності і задатки людини. Тобто праця – це не лише певний вид людської діяльності, а це невід'ємний атрибут її природи. Також праця повинна приносити радість, натхнення, піднесення духу. Сенс людського життя за Г. Сковородою полягав у праці, а дійсне щастя людини – у праці за покликанням.

І. Мірчук зазначає, що для Г. Сковороди «дуже важлива річ, робити те, що відповідає нашим здібностям і нашій охоті» [4, с.17]. Невластиве для людини заняття викликає невдоволення, зменшує жагу до життя і схиляє її на невірний шлях. Тому, щоб бути щасливим і мати «чисте серце» необхідно уникати всього, що змушуватиме людину йти хибним шляхом. Нераелізоованість природних задатків стає для людини джерелом особистих невдач і суспільної шкоди. Людина, яка займається не своєю справою страждає сама і приносить негаразди оточуючим.

Значну увагу у пізнанні природи людини Г.Сковорода приділяє практиці, завдання якої – вдосконалювати природні дані. Саме для цього людина повинна займатися наукою, яка має спрямувати її на шлях спорідненої корисної праці. Праця тут сприймається як основна сфера через яку людина реалізує душевний, творчий потенціал. І. Мірчук зазначає, що лейтмотивом життя Г. Сковороди був принцип: «Не життя для науки, а наука для життя і то не звичайного, а справжнього духовного, що має вічну цінність» [4, с. 12]. Ось, що про це у своїй праці «Разговор дружеский о душевном мире» говорить сам Г.Сковорода: «Я наук не хую, одно то хулы достойно, что на их надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку... что счастье всеь без выбора есть нужное, что кроме ея ни о кой науке сказать не можно» [8, с.337]. Крім того філософ зауважує, що людині не вистачає найголовнішої науки – науки про людину та шляхи досягнення нею щастя. Такою наукою, завдячуючи якій людина навчається бути щасливою, тобто шукає своє покликання і місце у світі, на думку Г.Сковороди, повинна стати католицька наука [8, с.337]. Під католицькою наукою І. Мірчук розуміє християнство у найширшому розумінні цього слова, яке не обмежене ні простором ні часом [4, с.12].

Проаналізувавши погляди І. Мірчука щодо філософської спадщини Г. Сковороди можемо зробити наступні **висновки**. По – перше, фі-

лософія українського мислителя не являє собою чітко структурованої, логічної системи знання. В основі вчення Г. Сковороди лежить поєднання раціонального та чуттєво-емоційного елементів власного світосприйняття та світобачення. Філософ належить до типу мислителів, чий особисті ідеї збігаються із власним способом життя, що дозволило І. Мірчуку порівняти Г. Сковороду з грецьким філософом Сократом.

По-друге, головною характеристикою філософії Г. Сковороди за І. Мірчуком є глибокий антропологізм, який знаходить своє втілення у концепції «філософії серця». Серце розуміється ним як внутрішня істинна духовна сутність людини, яка є справжньою субстанцією людської душі. Людина за Г. Сковородою є головним ключем до пояснення усіх загадок буття.

По-третє, І. Мірчук трактує антропологізм українського філософа у трьох аспектах: онтологічному, теоретично-пізнавальному і морально-практичному. Онтологічний аспект представлений концепцією про три світи: макрокосм, мікркосм та символічний світ. Теоретико-пізнавальний аспект мислителя реалізується у гармонійній взаємодії мікркосму і макрокосму та проекції останнього на внутрішню сутність людини. Морально-практичний аспект Г.Сковороди, на думку слов'язознавця полягав в обґрунтуванні моралі та поширенню її як словом, так і діями.

По-четверте, головною метою життя людини, на думку Г. Сковороди, є досягнення щастя через самопізнання. Пізнати себе, свій власний внутрішній світ означає пізнати в собі божественну сутність як вищу істину. Процес самопізнання філософ розділив на три етапи: самоідентифікація себе у світі, пізнання себе як суспільної істоти, пізнання себе як буття.

По-п'яте, І. Мірчук констатує, що провідним лейтмотивом філософії Г.Сковороди є ідея «сродної праці» в основі якої лежить принцип природовідповідності. В основі трактування праці як невід'ємного атрибуту щасливого життя людини, на думку філософа, лежить принцип відповідності роботи своїй внутрішній сутності, своєму потенціалу. У зв'язку з цим кожне наукове знання повинно допомогти людині пізнати себе, своє ество, яке в результаті має зробити її щасливою.

Література

1. *Васянович Г.* Григорій Сковорода – філософ і педагог / Г. Васянович // Вісник Львів. ун-ту. Серія педагогічна, 2004. – Вип. 18. – С. 239-251.
2. *Ефименко А.Я.* Філософ из народа / А. Ефименко // Вопросы философии и психологии, 1894. – №5 – С. 419-445.
3. *Ковалинський М.* Життя Г. Сковороди // Повне зібрання творів: у 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 439-477.

4. Мірчук І. Г.С.Сковорода. Замітки до історії української культури. / І.Мірчук. – Прага: Укр.Істор.- Філ.Тов., 1925. – 27 с.

5. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики / І. Мірчук // Генеза. — 1994. — № 87. — С. 87–96.

6. Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе [Електронний ресурс] // Повне зібрання творів: у 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 154-193. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/skovoroda/skov109.htm>

7. Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію [Електронний ресурс] // Повне зібрання творів: у 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 144–154. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/skovoroda/skov108.htm>

8. Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор дружескій о душевном мирѢ) [Електронний ресурс] // Повне зібрання творів: у 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. - Т. 1. - С. 263-174. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/skovoroda/skov111.htm>

9. Сковорода Григорій: образ мислителя / Зб. наук. пр. / Відп. ред.: В.І.Шинкарук, І. П. Стогий / Ін-т філос. НАН України, Переяслав-Хмельниц. держ. пед. ін-т ім. Г. С. Сковороди. – К. : Ін-т філос. НАН України, 1997. – 453 с.

10. Срезневский И.И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде [Електронний ресурс] / И. Срезневский. – Москва : Типография С. Селивановского, 1834. – С. 67–92. – Режим доступу: <http://escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/3541>

11. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський. – Х.: Прапор, 2004. – 272 с.

Билецкая В.В.

«ФИЛОСОФИЯ СЕРДЦА» Г. СКОВОРОДЫ У ФИЛОСОФСКИХ РЕФЛЕКСИЯХ И.МИРЧУКА

В статье анализируется содержание концепции «философия сердца» Г.Сковороды в интерпретации И. Мирчука; раскрываются онтологический, теоретико-познавательный и морально-практический аспекты антропологии украинского мыслителя. И. Мирчук акцентирует внимание на самопознании и идее «сродного труда» как ключевых принципов в достижении человеком счастья.

Ключевые слова: *сердце, философия сердца, самопознания, материя, «сродный труд», счастье.*

Вилецка В.В.

«PHILOSOPHY OF HEART» OF H. SKOVORODY IN A PHILOSOPHICAL REFLECTION OF I. MIRCHUK

The article is analyzed the meaning of the concept «philosophy of the heart» of Hryhorii Skovoroda in the interpretation of Ivan Mirchuk. The scientist argues that the concept of «philosophy of the heart» is manifested in the philosophical

and anthropological teaching of Ukrainian thinker, which is a detailed treatment of heart as the foundation of the spiritual life of the person. In Hryhorii Skovoroda understanding a person is the key to solve all problems of human existence. Ivan Mirchuk compares Hryhorii Skovoroda with the ancient Greek philosopher Socrates and reveals common ideological foundations of their philosophizing.

Anthropologism of Ukrainian philosopher Ivan Mirchuk is characterized in three aspects. They are ontological, epistemological, moral and practical aspects. The most important one is the moral and practical, which is the justification of morality and distributing it both a word and the actions. The ontological aspect of Skovoroda is presented by the concept of three worlds: the macrocosm, microcosm and symbolic world. Macrocosm is a real world of visible things and phenomena. In Hryhorii Skovoroda understanding microcosm is a specific person, with his/her internal, spiritual characteristics. The symbolic world of Ukrainian thinker is the impact of the Bible, which became the book of all his life. Considering it very thoroughly, philosopher tried to explain the contents of the book in its own way with symbols. The symbolic world of Hryhorii Skovoroda exists as a mediator between microcosm and macrocosm.

Epistemological aspect of the anthropologism of Ukrainian thinker is harmonious interaction of the person with the macrocosm. Human life is the continuous process of self-discovery. So, Ivan Mirchuk focuses on self-knowledge and idea of «the something similar work» as key principles to achieve human happiness, which is the main purpose of life. It means that extrinsic human occupation annoys us and reduces our desire to live. Therefore, to be happy we have to avoid everything that would force us to go the wrong way. In this regard, every scientific knowledge should help people to know themselves, their identity, and be happy.

Keywords: *heart, philosophy of heart, self-knowledge, matter, «the something similar work», happiness.*

Надійшла до редакції 5.11.2016 р.

Петро Кравченко

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

АКТИВНА РОЛЬ ПРАВОСВІДОМОСТІ В ПРАВОВІЙ РЕГЛАМЕНТАЦІЇ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Доведено, що поряд з відображенням правової дійсності правосвідомість виконує активну функцію регулятора поведінки людей. Їй притаманна дієва роль в правовій регламентації людської діяльності на основі відображення і оцінки правових норм у свідомості кожної людини. Суттєвим елементом правосвідомості є впевненість громадян у необхідності права, правової держави, у дотриманні законності. Правосвідомість передбачає обов'язкове перетворення правових знань, ідей в особисту переконаність яка здійснює прямий вплив на вольову діяльність людини, на прийняття нею рішень, утримуючи від протиправних дій, що особливо важливо в процесі сучасного європейського вибору України як держави.

Ключові слова: громадянське суспільство, демократичні цінності, людина, особистість, право, правова культура, правосвідомість, правовий суб'єкт, правопорушення, самосвідомість.

Сучасні тенденції розвитку української держави висунули на передній план проблему громадянськості як якості суспільства і якості особистості. Стратегія європейського вибору України передбачає реформування структури громадянського суспільства згідно з європейськими стандартами і, у першу чергу, формування політичної і правової культури та певного рівня правосвідомості громадян, що відповідають провідним європейським цінностям. І тут немає (і не може бути) одноманітного і уніфікованого підходу до вирішення цієї проблеми, про що свідчить і аналіз сучасних наробок: одні автори у своїх концептуальних підходах ставлять на перше місце у громадянському вихованні молоді та формуванні її правосвідомості державні інтереси, інші – ін-

© П. А. Кравченко, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208933>

тереси особистості. Перші висувають на передній план національну ідею та національні цінності, інші відштовхуються в першу чергу від загальнолюдських цінностей, відстоюють ідею полікультурності тощо [1, 2, 4, 7, 10]. Однак при всьому розмаїтті підходів до вирішення цієї складної комплексної всеохоплюючої проблеми усі автори спираються, перш за все, на закони України, якими регулюється все суспільне життя країни. Вони виступають єдиною основою, фундаментом розбудови теоретичних узагальнень, положень, постулатів та канонів.

Правова свідомість відображає правову дійсність. Але поряд з цим вона виконує функцію регулятора поведінки людей. **Метою** даної статті є з'ясування активної, діючої ролі правосвідомості в правовій регламентації людської діяльності.

Наша розвідка ґрунтується на аналізі праць відомих українських і російських науковців: С.С.Алексєєва, В.Д.Бабкіна, Г.І.Балука, С.В.Бобровника, М.О.Бури, В.В.Головченка, О.Г.Данільяна, І.В.Дмитрієнка, Д.А.Керімова, Г.П.Клімової, М.І.Козюбри, В.В.Копейчикова, В.О.Котюка, А.Ф.Крижановського, В.М.Кудрявцева, М.І.Матузова, Є.М.Лукашова, Є.В.Назаренко, В.В.Оксамитного, М.П.Орзіх, І.С.Самощенка, В.М.Сальникова, В.М.Селіванова, В.Ф.Сіренка, С. Р. Станіка, В.Я.Тація та інших.

Сучасна законодавча і нормативна база в нашій державі визначає громадянина як людину, яка живе в демократичній країні і має конституційно невід'ємні громадянські права і свободи. Громадянин реалізує і захищає їх, дотримується існуючого порядку і разом з тим критично – вимогливо ставиться до влади, бере активну участь у громадському суспільно-політичному житті держави з метою захисту демократичних цінностей і громадянських свобод [10]. Саме такого громадянина – правового суб'єкта, має сформувати сучасне українське суспільство. Це суспільство створює культурний простір для розвитку свободи громадян, активно формує правосвідомість особистості, її правову культуру. Воно сприяє формуванню духовної атмосфери, у якій можуть успішно здійснюватися процеси соціалізації громадян, їх правове виховання та юридична освіта. Допмагаючи громадянам усвідомити свою значимість, вказане суспільство культивує психологію самоцінності останніх, виховує риси ініціативності, відповідальності, активності, сповненої свідомості власної гідності.

Правовий суб'єкт – це не стільки внутрішня психологічна структура особистості (її автентичне «Я»), скільки те, як особистість представлена іншим. Вона дає можливість взаємодії з навколишнім світом, відображаючи ту роль. Яку людина відіграє в ньому. Це – особа, персона. Хоча вона не є внутрішньою структурою особистості, але й не

протистоїть цій структурі, бо дає можливість виразитися їх зовні, у взаємодії з іншими.

Особистість як персона є не атомарним індивідом, а людиною в її відносинах з іншими людьми. Така особистість конститується іншими, але не в обов'язковому значенні, а у тому значенні, що усвідомлює себе стосовно інших, розуміння її ролі іншими. Вона є структурною єдністю відносин і їх носія (правовідносин і суб'єкта права). Це означає, що право породжується такими відносинами, в яких людина бере участь як персона [3]. Людина із здібного елемента системи-механізму перетворюється на головну цінність суспільства і держави. А для цього необхідна, по-перше, перебудова державного апарату таким чином, щоб він відігравав службову роль щодо суспільства. По-друге, і найважливіше, сама людина повинна змінити погляд на саму себе, осмисливши і зрозумівши своє нове місце. Не система вирішує, якою повинна бути людина, а людина вирішує, що їй необхідно для нормального існування. Тому, демократична, правова соціальна держава можлива тоді, коли кожна людина, кожний громадянин є однаково цінним для держави і суспільства. Держава, керуючись принципами незалежності та суверенітету, повинна створити людині необхідні для життя умови, спираючись тільки на права та основні свободи людини і громадянина [5].

Негативний вплив на формування правосвідомості населення, його неадекватне сприйняття приватної власності в умовах реформування ринкових відносин чинить недостатня розвиненість соціальної бази громадянського суспільства. Переважно середній клас зацікавлений у існуванні приватної власності та її правовому захисті. Він свідомо підтримує останню як основу становлення названого суспільства. Правосвідомість приватного власника принципово відрізняється від правосвідомості тих громадян, у яких розвинена психологія зрівнялівки, почуття «соціальної справедливості» та патерналістська ідеологія. Саме ця частина громадян пов'язують свій добробут виключно з розподільчою діяльністю держави, а не з власною ініціативою, заповзятливістю, особистою відповідальністю, що має бути притаманне членам громадянського суспільства. Але, навіть, у громадян, які визнають необхідність ринкових реформ, свідомо сприймають нові гуманістичні цінності, рівень правосвідомості часто відстає від демократичних потреб та реалій.

Такий стан розвитку правосвідомості громадян, їх демократичних цінностей свідчить, що суспільство, яке вступило в епоху трансформації, складається з ще недостатньо підготовлених юридично громадян, з низькою правовою культурою [10]. У переважній більшості населення продовжують домінувати патерналістська ідеологія та споживацька психологія. Ці громадяни переконані, що їм непотрібні сучасні демокра-

тичні механізми захисту суб'єктивних прав, що держава краще за всіх потурбується про благо кожного. Такі погляди негативно впливають на авторитет права взагалі, стан розвитку правосвідомості громадян, зокрема. Право до цього часу поки що не зайняло належного місця у правосвідомості певної частини населення у мотивації їх життєвої поведінки, що також пов'язано з відсутністю віри у можливість законним шляхом досягти вищого життєвого рівня, гідного становища у суспільстві. Зазначене призводить до розмивання ще не стійкої демократичної правосвідомості громадян та появи «тіньового права», поширення ідеології правового нігілізму [6]. Поглиблення настроїв вказаного нігілізму особливо відчутно проявляється після кожної чергової невдачі у проведенні демократичних реформ. Саме ці прорахунки викликають у громадян недовіру до політики держави, розчарування та скепсис, що є джерелом виникнення та відтворення правового нігілізму.

На сучасному етапі трансформація відносин власності у громадянському суспільстві має йти у напрямі зростання ролі приватної власності. Спираючись на право приватної власності, як фактор економічний (перед юридичний) існування будь-якої юридичної системи, можна зробити певні висновки, що саме вона стимулює розвиток приватної ініціативи, творчої енергії особистості, здорову конкуренцію, підвищує правосвідомість громадян, адекватну вимогам сучасного стану розвитку суспільства.

Сучасна широкомасштабна реформа, що відбувається у нашій країні, передбачає демократизацію всіх сфер суспільного життя, роздержавлення економіки, приватизацію, формування класу власників і може бути здійснена не за допомогою адміністративних методів управління, а шляхом демократизації, виховання, підвищення рівня правової свідомості громадян, реформування інституту власності у громадянському суспільстві. Особливу роль у розвитку інституту приватної власності покликана відіграти політика роздержавлення та приватизації загальнодержавної форми власності. Вона спрямована на відділення держави від колишньої соціалістичної власності і є необхідною умовою упорядкування різноманітних форм власності, розкріпачення правової свідомості населення, формування вільних власників і вільного ринку, справжніх економічних та правових відносин, незалежно го від політичної влади громадянського суспільства.

На формування правосвідомості особливо негативно впливали і впливають прорахунки у сфері приватизації, зловживання, що мали і продовжують мати місце. Непродуманість та безсистемність у проведенні приватизації, зловживання сприяли і продовжують сприяти зростанню організованої злочинності та корупції, негативно вплива-

ють на правосвідомість громадян. Непослідовна економічна політика, прорахунки у законодавчому забезпеченні реформ у перехідний період розвитку нашого суспільства створили сприятливі умови для виникнення організованої злочинності та корупції. Вони виникають саме у сфері економіки завдяки недосконалості законів. Переважна більшість населення України вважає, що приватизація проводилася в інтересах представників влади, олігархів, керівників підприємств, «ділків тіньової економіки». Саме прорахунки у сфері приватизації є причиною суспільної напруги, поглиблення невдоволення населення, яке в цілому виступає не проти приватизації, як умови поглиблення ринкових реформ, а проти зловживань у сфері приватизації.

Звичайно, боротьба з тоталітарним минулим, адміністративно-бюрократичним втручанням у життєдіяльність людини дещо применшила роль держави у вирішенні провідних суспільних проблем на користь інститутів громадянського суспільства. Відбулася гіперболізація можливостей, обсягу і меж саморегулювання названого суспільства. Але у вирішенні даної проблеми необхідно дотримуватись розумного балансу ринкових та державних способів регулювання суспільних відносин. Маємо враховувати, що розвиненого такого суспільства ще немає, а поки що йде процес його становлення. І, навіть, саме розвинене громадянське суспільство не володіє достатніми механізмами саморегуляції, які роблять доцільною граничну «мінімізацію» державного управління. Держава є необхідним інструментом упорядкування суспільних відносин, покликана координувати і узгоджувати інтереси різних соціальних груп і політичних сил, підводячи правову основу під складну систему зв'язків і відносин у суспільстві.

Законодавче закріплюючи наявність приватної власності, панування багатокладної економіки, що включає різні форми власності, держава реалізує ідею економічної свободи особи, закладає юридичні основи свободи людини взагалі, формує демократичну правосвідомість громадян. Вона забезпечує економічну незалежність індивіда від держави і у той же час збільшує рівень власних зобов'язань перед ним. Тому на сучасному етапі розвитку нашого суспільства потрібно демократичними механізмами обмежити тотальне втручання держави у всі сфери життєдіяльності людини, тому що її неправомірне втручання у всі сфери громадянського життя утруднює становлення, зокрема, такого правового інституту як право приватної власності – демократичного інституту, без якого не може існувати громадянське суспільство як самостійна данність, відмінна від держави.

Власність в умовах розбудови демократичного суспільства є провідним чинником у формуванні правосвідомості. Вона є не просто од-

нією з форм і напрямів виявлення свободи та права людини, а й утворює цивілізоване підґрунтя для формування правосвідомості громадян. Де заперечується право приватної власності на засоби виробництва, там не тільки немає свободи і права, а й не існує реальних умов для формування правосвідомості, підвищення правової культури громадян.

Загалом правосвідомість в умовах становлення основ громадянського суспільства можна охарактеризувати як неоднорідну, нерозвинену, суперечливу. У ній тісно переплітається позитивне сприйняття демократичних правових цінностей з ностальгією за минулим, з правовим нігілізмом, який руйнує провідні принципи демократичної правосвідомості і гальмує процес становлення такого суспільства в Україні. Тому, правовий прогрес, до якого прагне Україна, здійснюючи всеохоплюючу правову та політичну реформи, може бути реальністю лише за умови одночасного формування правосвідомості громадян та розбудови громадянського суспільства.

Таким чином, поряд з відображенням правової дійсності правосвідомість виконує роль регулятора поведінки людей. Тобто їй притаманна активна, діюча роль в правовій регламентації людської діяльності на основі відображення і оцінки правових норм в свідомості кожної людини [1]. Правосвідомість – це перш за все знання населенням, громадянами основних положень діючого законодавства, здатність користуватись ними. Розповсюдження правових знань – завдання педагогів, особливо вищих навчальних закладів. Кепсько коли людина, яка вирішує будь-які проблеми, погано знає свої права та обов'язки, не уявляє, як захистити свої законні інтереси, куди звернутись, що зробити.

Незнання людьми норм права звичайно використовують бюрократи, люди нечесні, несумлінні. Набагато гіршим є, коли юридичне невігластво проявляє той, хто займаючи свою посаду повинен застосувати закон, діяти згідно його положень. Але знання основних положень діючого закону – це лише один з елементів правової самосвідомості, тому що його недостатньо для додержання закону і правомірної поведінки. Самі по собі знання і розуміння права не притримують від правопорушень. Кримінологічні дослідження свідчать про те, що для вчинення навмисних антигромадянських дій, особливо корисного і агресивного характеру, знання і розуміння, або незнання і нерозуміння правових норм не має визначального значення. Потрібна повага до права, визнання обов'язковості виконання його вимог. Повага до права – один з найважливіших елементів правової культури. Правова культура передбачає звичку дотримуватись закону.

Суттєвим елементом правосвідомості і правової культури є впевненість громадян в необхідності права, правової держави, в до-

тримуванні законності. Правова культура передбачає обов'язкове перетворення правових знань, ідей в особисту переконаність. Правова переконаність здійснює прямий вплив на вольову діяльність людей, на прийняття ними рішень, утримують від протиправних дій. Правове переконання у справедливості правових норм у масовій правосвідомості створює стан нетерпимості до правопорушень, дозволяє критично оцінювати власну поведінку і поведінку інших громадян. Правова впевненість спонукає людей до соціально-правової активності, яка є ведучим показником правової культури людини.

Правова культура – необхідна умова формування моральних якостей людини. Знання і розуміння сутності і соціального призначення права, правосуддя, законності, правової відповідальності, впевненості в необхідності дотримання норм права допомагають ствердженню в свідомості людини основних принципів людської моралі. Людина є творцем не тільки самого себе, але і суспільства, правових відносин. Правова культура проявляється, в першу чергу, в її діях, поглядах, судженнях. Це не означає, що правова культура – формація суцільно зовнішня, яка відображає тільки оточуючу нас реальність. Правова культура є виразом внутрішнього світу людини, її переконань, потреб, інтересів тощо. Але це не означає, що зовнішні фактори не впливають на рівень правової культури особистості.

Слід підкреслити, що розуміння правової культури особистості не можна зводити тільки до її духовних і психічних станів. До неї слід включити зразки правової поведінки та інші компоненти. Зокрема до структури правової культури особистості входять (окрім правосвідомості): правові позиції, тобто установки, впевненості, мотиви, інтереси, саморегламентация і здатність до саморегуляції. Правова поведінка заснована на знанні способів правової дії, творчому і свідомому відношенню до юридичної практики, вміння реалізувати права і свободи, виконання обов'язків та інше. Правова культура пронизана моральними основами, вона підкріплюється нормами моралі, взаємодіє з ними. У свою чергу правова культура сприяє формуванню у громадян почуття поваги не тільки до закону, права, але і до норм моралі, традицій. Тобто, однією з основних функцій правової культури є подальше вдосконалення високих моральних якостей людини, формування у неї потреби безумовного дотримання соціальних правил.

Висновки. У розуміння правової культури особистості входить не тільки знання права, розуміння суті і обсягу правових норм, бажання і здатність дотримуватись норм закону, добровільно виконувати його вимоги, але і особливі правові установки по відношенню до ідеї правової держави, до права, інститутів і цінностей, які воно охороняє. Це

також і рівень інформованості про правові проблеми суспільства, про права, свободи і обов'язки людини перед іншими людьми, суспільством. Державна незалежність, яку здобула Україна, перехід від тоталітарного режиму до демократизму, процес національного відродження потребують і відповідного виховання громадянина нової держави, який би добре знав основи правової культури, дотримувався правових законів. Тим більше, що в сучасних умовах спостерігається спад виробництва та пов'язане з ним зростання безробіття, занепад моралі, недоступно високі ціни багатьох форм дозвілля, скорочення кількості спортивних клубів, шкіл, гуртків, молодіжних таборів, майже відверта пропаганда порнографії, жорстокості й насильства, розпад системи державних і громадських інститутів, що зумовлює активізацію правових виховної роботи серед молоді, зокрема студентів.

Література

1. *Волковицька Н.* Онтологічний та аксіологічний елементи у сучасній правовій свідомості [Текст] / Н. Волковицька // Юрид. Україна. – 2010. – № 3. – С. 33–38.
2. *Гречин А. С.* Социология правового сознания [Текст] / А. С. Гречин. – М. : ЮНИТИ- ДАНА, 2001. – 256 с.
3. *Дмитрієнко І.В., Дмитрієнко Ю.М.* Бодинаміка української правової свідомості та культури / Ю. М. Дмитрієнко // Форум права. – 2011. – № 4. – С. 192-200.
4. *Дмитрієнко Ю. М.* Дві вісі формування української правової свідомості та культури / Ю. М. Дмитрієнко // Форум права. – 2012. – № 2. – С. 221–241.
5. *Дмитрієнко І. В.* Суперечності та протиріччя української правової свідомості та культури / І. В. Дмитрієнко, Ю. М. Дмитрієнко // Форум права. – 2012. – № 2. – С. 205–220.
6. *Зырянов М. Ю.* К вопросу о месте правосознания среди других форм общественного сознания [Текст] / М. Ю. Зырянов // Вестник Южно-Урал. гос. ун-та. – Серия: Соц. – гуманитарные науки. – 2009. – № 32. – С. 116–120.
7. *Ильин И. А.* О сущности правосознания [Текст] / И. А. Ильин. – М. : Рагорть, 1993. – 225 с.
8. *Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием [Текст] / С. Кара-Мурза. – М. : Экспо- Пресс, 2003. – 316 с.
9. *Коваль А.* Формування та вдосконалення правосвідомості [Текст] / А. Коваль, В. Подоляк // Юрид. газета. – 2006. – № 1(61). – С. 12–14.
10. *Ромашов Р. А.* Правовая культура и правовой нигилизм в молодёжной среде [Текст] / Р. А. Ромашов // История государства и права. – 2006. – № 2. – С. 2–9.
11. *Юрашевич Н. М.* Эволюция понятия правового сознания [Текст] / Н. М. Юрашевич // Известия вузов. Правоведение. – 2004. – № 2. – С. 178–187.

Кравченко П.А.

**АКТИВНАЯ РОЛЬ ПРАВОСОЗНАНИЯ
В ПРАВОВОЙ РЕГЛАМЕНТАЦИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Доказано, что наряду с отражением правовой действительности правосознание выполняет функцию регулятора поведения людей. Ему присуща деятельная роль в правовой регламентации человеческой деятельности на основании отражения и оценки правовых норм в сознании каждого человека. Существенным элементом правосознания является уверенность граждан в необходимости права, правового государства, в соблюдении законности. Правосознание предполагает обязательное преобразование правовых знаний, идей в личную убежденность, которая оказывает прямое воздействие на волевою деятельность человека, на принятие им решений, удерживая от противоправных действий, что особенно важно в процессе современного европейского выбора Украины как государства.

Ключевые слова: гражданское общество, демократические ценности, человек, личность, право, правовая культура, правосознание, правовой субъект, правонарушения, самосознание.

Kravchenko P.A.

**ACTIVE ROLE OF SENSE OF JUSTICE
IN LEGAL REGULATION OF HUMAN ACTIVITY**

It is well-proven that along with the reflection of legal reality sense of justice performs the duty of regulator of behavior of people. proven that along with the reflection of legal reality sense of justice performs the duty of regulator of behavior of people .

An active role is inherent him in legal regulation of human activity on the basis of reflection and estimation of legal norms in consciousness of everybody. The substantive element of sense of justice is a confidence of citizens in the necessity of right, legal state, in the observance of legality. Sense of justice supposes obligatory transformation of legal knowledge, ideas in the personal conviction that renders the direct affecting volitional activity of man, on an acceptance to them decisions, stopping from противоправных actions, that it is especially important in the process of the modern European choice of Ukraine as state.

Keywords: civil society, democratic values, man, personality, right, legal culture, sense of justice, legal subject, offences.

Надійшла до редакції 28.10.2016 р.

Наталія Іванова

ІВАНОВА Наталія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач відділення «Дошкільне виховання» Луцького педагогічного коледжу. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія освіти, праксеологія.

МИСЛЕННЯ ЯК ФАКТОР САМОТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ: СИТУАЦІЯ АНТРОПОЕЗИСУ

Здійснено аналіз антропоезису (аутопоезису) як процесу творення людиною самої себе, моделей свого буття. Показано, що історія антропоезису включає в себе історію мисленнєвої рефлексії як фактору, завдяки якому людина стає тим, ким себе вважає і ким хоче стати. Продуктивну роль в даному процесі виконує мислення в якості енергії творення особистості – головного суб'єкта соціального пізнання і діяльності.

***Ключові слова:** антропоезис, рефлексія, мислення, культура, особистість, творчість, суспільство.*

У вирішенні проблем людської самоорганізації, як результату діяльності мислення, більш продуктивним є історико-культурний, філософський, а не біологічний підхід. У зв'язку з цим доцільно говорити про «антропоезис», тобто про творення людиною самої себе, на чому акцентують увагу сучасні гуманітарні науки. Адже поняття «антропоезис» здатне належним чином підкреслити ідею конструювання проектів людського буття. В даному сенсі історія гуманітарних наук є «антропоезисною», оскільки досліджує виробництво саме «людського». Ідея «антропоезису» створює в людському житті можливість встановлення смислу в певних формах культури мислення. В контексті вищезазначеного, постає необхідність дослідити основні аспекти становлення мислення, яке виступає головною умовою «антропоезису».

Зазначимо, що проблеми «антропоезису», тобто творення людиною себе, присвячені ряд важливих публікацій, серед яких чільне місце займають роботи К. Колама, М. Кілані, Г. Гірца, В. Беха, А. Кравченко, Р. Сміта та ін., де досліджується процес розвитку людини від

недосконалості біологічного існування до культурної повноти, акцентується увага на необхідності дискурсу «антропоезису».

Необхідно зауважити, що в культурологічних і філософських дослідженнях проблеми «антропоезису» (аутопоезису) акцентується увага в основному на культурно-гуманітарному аспекті творення «людського». Проте, поза увагою залишається визначення ролі мислення в даному процесі.

Метою статті є аналіз рефлексій мислення в історико-філософському процесі, що, в свою чергу, обумовлює становлення «людського в людині» відповідно до запитів соціокультурної реальності.

Сучасні дискусії про людину та її мислення мають спільні корені – класичну філософію і романтичний світогляд. З точки зору І. Канта, людський розум формує те, що може бути пізнане в світі, і філософи перетворили цю тезу в метафізичний і, зокрема, романтичний пошук того, що здатне саме породжувати, створювати себе. Фіхтеанське самодостатнє «Я», гегелівський «дух» («в собі і для себе»), марксистське «виробництво» – всі вони мають власне поняття про людське самоформування (самотворення). В своєму категоричному вираженні, якщо говорити словами Й.Г. Фіхте, «і предмет рефлексії – а саме вказані мисленнєві можливості..., і форма її, сама діяльність рефлексування породжувалась самодостатністю людського духу» [11, с. 351]. Для осмислення сказаного потрібно зрозуміти, що в результаті історичного процесу рефлексія здійснюється у всій її повноті, реалізуючи ідеал «людського». В історичному аспекті цей крок передбачає порівняння епігенези живих організмів із рефлексивним породженням «Я» і з самого себе, а також особливої культури мислення – антропоезису. Вважалося, що він існує на всіх рівнях реальності. Важливу роль відігравала «органічна телеологія» – думка про те, що все живе несе в собі ціль, не обумовлену зовнішньою причиною, а має основу в самій собі. «Бажання» організму жити – досягнути буття і підтримувати в собі буття, – «здавалося глибокою метафорою або навіть основою самостворюючої природи людського духу» [9, с. 332].

Однак, з часом, філософи і, взагалі, вчені визнали той факт, що потрібно все ж таки проводити різницю між людиною і всіма іншими живими істотами, в чому б не полягала історична природа буття, адже мисленнева саморефлексія індивідів змінює природу їх «дозрівання». Людські істоти «ніколи не є, як у випадку з тваринами, просто тим, що вони «є»: вони є те, за що себе приймають, а це (як стверджував Г. Гегель) говорить про розвиток як в соціальному, так і історичному смислі» [12, с. 294]. Історія аутопоезису (антропоезису) повинна включати в себе історію мисленнєвої рефлексії не тільки того, ким людина може

статі в результаті «дозрівання», але і того, ким вона сама себе вважає. Переконавання, що нормативний авторитет сам встановлює собі закони, як і про те, що смисл і значимість виникають завдяки чіткій діяльності свідомості, стабільно увійшли в сучасне мислення.

В наш час ідея самотворення людини мислячої досягла вирішення в екзистенціальній філософії, зокрема у Ж.-П. Сартра. Він стверджував, що свобода діяльності онтологічно первинна, зокрема у відношенні до надзвичайно впливової практичної етики, яка покладає на індивідів відповідальність за те, чим вони є. «Неможливо знайти інших меж моєї свободи, – писав Ж.-П. Сартр, – ніж вона сама, або, якщо хочете, ми не вільні перестати бути вільними» [8, с. 451]. Тобто володіти свободою. Постійно наголошувалося, що будь-яка форма гуманітарного знання – акт омани, помилковості, самообману, який потрібно аналізувати, критикувати. Адже кожна наука, стверджував Ж.-П. Сартр, досліджує діяльність в причинному аспекті, ігноруючи при цьому її джерело – екзистенціальну свободу. Хоча внутрішня узгодженість самого мислителя була поставлена під питання, але завдяки популярності його творчості радикальна ідея самотворення отримала широке розповсюдження.

Є сенс підкреслити важливість поняття «бажання» («хотіння», «воління»), яке концептуалізувалося в контексті пошуку нових самостворюючих основ, загальних (соціальних) для матеріальних і нематеріальних форм життя. В кінці дев'ятнадцятого століття ряд авторів зблизили це поняття з поняттям «матеріальної сили» або «енергії». В своїй філософії Ф. Ніцше відродив його як «волю до влади». У свою чергу, З. Фрейд поклав це поняття в основу психоаналітичної концепції, частково перейнявши від Ф. Ніцше двозначну трактовку природи «бажання», але досить ясно вказавши на вроджені біологічні сили. В такому ж ракурсі розумів «бажання» («хотіння»), до прикладу, і Е. Кассіер, ототожнюючи його з «первісними» творчими енергіями людської свідомості і мислення [9, с. 333-334].

Аналіз показує, що під впливом філософських поглядів Ж. Лакана, поняття «бажання» стало досить розповсюдженим словом, зокрема в середовищі сучасних інтелектуалів, і трактувалося як ні на чому не засновану, замкнену на собі сутність, далі якої ми не можемо піти в поясненні несвідомих, (ірраціональних за суттю), прагнень. Не погоджуючись з Й. Г. Гедером, що «сутність душі полягає в силі мислення і діяльності, у відповідності з ідеалам удосконалення» [4, с. 183], сучасні автори шукають адекватну мову репрезентації цілеспрямованої, сповненої значимості форми свідомої або несвідомої людської діяльності. В тому числі й мисленневої, і в даному сенсі

мова «бажання» («хотіння») є тією ланкою, яка об'єднує сучасність та епоху романтизму.

Дана ситуація важлива для розуміння ролі і значення, по-перше, мислення в становленні і самостворенні людини; по-друге, ролі самої мислячої людини як суб'єкта мислення в творенні історії, культури, суспільства. У свій час Д. Віко пропонував зробити новою наукою «Історію Людських Ідей; на цій Історії, як ми вважаємо, повинна будуватися Метафізика Людського Розуму. Дана цариця наук... починає з того моменту, коли перші люди почали мислити як люди, а не з того, коли Філософи почали розмірковувати і мислити над людськими ідеями» [3, с. 117]. Цей аргумент перетворює історію «людських ідей» в науку про людський дух і мислення як самовідтворювальну і, разом з тим, діяльну силу, а не в історію відкриття людської природи як певної сутності, що дана природою незалежно від її пізнання і розуміння.

У даному контексті можна і потрібно знову повернутися до людини, мислення якої розглядається не лише як показник її інтелектуальних, креативних чи пізнавальних можливостей. В певному сенсі мисляча людина як суб'єкт пізнання відповідає характеристикам таланту, тобто є претензією на звання людини видатної, або відомої. Явище таланту (як і геніальності, героїзму) для людства завжди було психосоціальним феноменом, орієнтованим більш на сприйняття і уявлення суспільства, ніж на реальність існування великих людей. Більше того, саме суспільство у всі історичні епохи і періоди свого розвитку стимулювало підтримку на високому рівні міф про героя, генія, талант. По-перше, це слугувало сильним, впливовим, виховним прикладом для інших. По-друге, за певних умов цей феномен поставав ще і способом маніпуляції свідомістю індивідів, спрямовував їх мислення, зокрема, для формування уявлень про особливу роль еліти (обраних) в житті соціуму. Для цього створюються відповідні легенди, які сприймаються масами, причому це характерно для тих суспільств, які ще не відійшли у своєму розвитку від тоталітарних пережитків.

Принагідно зауважимо, що еволюція людства, окрім інших джерел, заснована на лідерстві, домінуванні, прагненні до влади, яку можна назвати «прагненням досконалості» (А. Адлер). Причому не лише в політиці, де все ще сподіваються на появу якщо не «доброго», то «розумного царя», але і в інших сферах соціального життя. Це стосується головним чином масової свідомості, в якій породжуються різного роду утопічні сподівання і необґрунтовані мрії. Для того, щоб вони не були домінуючими, суспільство потребує мислячої особистості. Сумнів, критицизм, іронія, продуктивність, креатив її мислення постає голов-

ною умовою виходу за межі повсякденності, що означає, в той же час, відкриття нового.

У даному контексті популярність і поширеність того чи іншого дискурсу випливають не лише з обґрунтувань, здійснених теоретичним розумом. Їх джерелом є деякі особливості людського мислення як такого. Зокрема, одне з головних прагнень людини полягає в тому, що зі всього потрібно виносити свій урок, висновок. Ця людська якість має важливе значення в силу того, зазначає С. В. Пролєєв, що «в історії мислення часто-густо трапляються випадки, коли якась людська, вельми звичаєва ж характерологічна властивість вибудовує в собі власну метафізичну проєкцію. Переносячи себе з царини повсякденності в умоглядний світ, вона починає утверджувати себе як універсальний принцип, що підпорядковує весь обшир людських дій, прагнень, пізнавальних зусиль» [7, с. 27]. Подібний сценарій спрацьовує здебільшого в системі надання оцінок (аксіологічний дискурс), коли виокремлюється і стверджується та чи інша теоретико-мисленнева позиція. Тобто в реальній практиці мислення різноманітні судження й умовиводи, які характеризують ту чи іншу ситуацію, здебільшого залишаються в межах процедури винесення оцінок.

Ото ж, якщо ми говоримо про «самотворення» особистості як мислячої, творчої, можна за приклад взяти непересічну постать Ф. Ніцше, котрий як мислитель надав поняттю «цінності» універсального значення. Саме в нього цінність стає всезагальним визначенням існуючого, яке, на думку Ф. Ніцше, потребує переоцінювання, тобто переосмислення. Все суще повинно репрезентувати себе як цінність, щоб процедура переоцінювання набула значення універсальної метафізичної дії, завдяки якій здійснюється «переосмислення буття і створюється його нова філософська версія» [10, с. 65]. Підкреслюючи роль і значення Ф. Ніцше як мислителя, М. Гайдеггер писав, що завдяки переосмисленню ним буття, воно «вперше оцінюється як цінність. Відтак метафізика стає мисленням у цінностях» [10, с. 65]. Отже, творець європейського нігілізму виявляється одночасно і засновником аксіології, що також підкреслює його значення і роль як мислячої особистості.

Філософія «переоцінки цінностей» є нічим іншим, як проявом концепції «волі до влади» та її реалізації, в чому і полягає один з можливих шляхів досягнення істини. Адже кінцеве завдання кожного мислителя – визначити шлях, на якому дане досягнення буде найбільш оптимальним. Стосовно «волі до влади», то це один зі шляхів до самотворення, досягнення цілісності. Як стверджував Ф. Ніцше, науці для цього також потрібно бути більш самостійною, «вона у всіх відношеннях має потребу в ідеалі цінності, в силі, котра творить цінності, в якій

вона на службі і наслідуються вірити в себе, – сама вона ніколи не творить цінностей» [6, с. 25]. Осмислення даної ситуації дає можливість зробити висновок, що цінності творить індивід, але як мислитель, творець. Адже Ф. Ніцше, поставивши завдання «переоцінки» всіх цінностей, тим самим започаткував шлях до нової системи цінностей. Отже, до нової системи культури мислення.

Формування мислячої особистості як активного суб'єкта творчої діяльності може відбуватися в спеціалізованих спільнотах, які можуть надавати адекватні стосовно до вирішуваних проблем знання. Представники інтелектуального (творчого) середовища відстоюють позиції, що «мислячих» індивідів об'єднують, як правило, однакові базові цінності. Тому важливим завданням є більш повне розуміння того, які наслідки витікають із можливих джерел діяльності і якими емпіричними засобами можна культивувати енергії творчого мислення, до чого прагнуть, по суті, всі освічені індивіди. Одночасно потрібно враховувати, що мисленнева діяльність не може містити в собі остаточної раціональної основи.

Наукові дослідження в процесі пошуку істин орієнтуються на продуктивне мислення. Але пошук наукових істин, який залежить від активної мисленнєвої діяльності, не супроводжується встановленням раціональних основ – ні для самих цих істин, ні, тим більше, для втілення відповідних практик в людські справи, тобто в соціальну практику. Такі очікування були обумовлені сподіваннями, що істинне пізнання допоможе встановити раціональний (правильний) світовий лад у відповідності з базовими цінностями епохи Просвітництва (Модерну). Але зі зміною реального світу змінилася і ця установка. Така логіка спостерігається в кожному русі змін модерної свідомості. Класичним виразом її у площині метафізики є «універсальний (методичний) сумнів» Р. Декарта, у більш широкій духовній сфері – фундаментальна настанова європейського Просвітництва (оголошення всього минулого досвіду невіглаством і визнання істинним лише того, що стверджує нова свідомість – просвітницький розум). Спростування і відкидання наявного є регулятивною ідеєю для культурних та соціальних практик, а також для нової культури мислення. У цьому контексті постмодерністський аналіз сучасності є традиційним рухом або процесом саме для модерної культури. Тим більше, що «феномен глобального суспільства створює новий контекст для сучасного цивілізаційного вибору, який можна назвати прирученістю соціуму до певних цивілізаційно-культурних засад життя і відтворення цих засад у процесі власного існування» [7, с. 69].

Як відомо, мислячий індивід творить не просто культуру, а її смисл. Визначаючи сутність «помежових раціональних основ» соці-

ального буття, М. Вебер писав: «Долі культурної епохи, яка «скуштувала» плід з дерева пізнання, полягають в необхідності розуміння, що смисл Всесвіту не розкривається дослідженням, яким би досконалим воно не було, що ми самі покликані створити цей смисл, що «світогляди» ніколи не можуть бути продуктом досвідного знання, яке розвивається, і, таким чином, вищі ідеали, які найбільш нас хвилюють, у всі часи знаходять свій вираз лише в боротьбі з іншими ідеалами, такими ж священними для інших, як наші для нас» [2, с. 351-352].

У веберівському аналізі соціальної дії, викликаній відмінністю цінностей і цілей, враховується її багатоманітність; різні соціальні явища відрізняються в плані «ціннісної співмірності» кожного з них. Сам М. Вебер визнавав чотири типи діяльності, в яких зацікавлені індивіди: цілерациональна, ціннісно-раціональна, афективна і традиційна. Всі вони в основному орієнтовані на соціальний детермінізм. Проте, як зазначалося, мислення, яке за визначенням не може бути іншим, як творчим, в силу чого не може підлягати ніяким детермінаціям. Мислення як феномен «ми не можемо мати за своїм бажанням, – стверджує М. К. Мамардашвілі. – Неможливо захотіти і помислити. Не наш голій розсудок породжує мислення. Ми можемо мати його лише як подію, коли в русі зав'язуються нитки того, що трапляється раптово» [5, с. 182]. Тобто, питання про мислення є питання про існування, про смисл буття людини.

Висновки. Таким чином, здатність, належність людства до мислення означає, що кожний індивід має справу з тим, що не має начала. Мислити не можна розпочати або закінчити, можна лише вже мислити, бути в мисленні. Але для цього потрібно бути здатним, готовим до цього, що вимагає тривалої роботи зі самостворення (аутопоезису). Тривала історія як суспільства, так і культури засвідчує дану ситуацію. Весь соціальний процес створений людиною, але не абстрактною, а тією, котра прагне до самореалізації як процесу самотворення і ствердження власного «Я»; воно виступає також і умовою її соціальності.

Література

1. Бадрак В. Антология гениальности / В. Бадрак. – К.: Издательство «КВЦ», 2004. – 476 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Д. Вико. – М.; К.: REEL-book НСА, 1997. – 656 с.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
5. Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.

6. *Ницше Ф.* Воля к власти / Ф. Ницше. – М.: Эксмо: Харьков: Фолио. – 2003. – 834 с.

7. *Пролев С.В.* Модерна культура і глобальні трансформації сучасності / С.В. Пролев // *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації.* – К.: «Альтерпрес», 2003.

8. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

9. *Смит Р.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Р. Смит. – М.: «Канон+» РОИИ «Реабилитация», 2014. – 367 с.

10. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.

11. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения / И. Г. Фихте. – М.: «Ладомир», 1995. – 655 с.

12. *Pinkard T.* German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism / T. Pinkard. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Іванова Н.В.

МЫШЛЕНИЕ КАК ФАКТОР СОЗИДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА: СИТУАЦИЯ АНТРОПОЭЗИСА

Осуществлен анализ антропоэзиса (аутопоэзиса) как процесса сотворения человеком самого себя, моделей своего бытия. Показано, что история антропоэзиса включает в себя историю мыслительной рефлексии как фактора, благодаря которому человек становится тем, кем себя считает и кем хочет стать. Продуктивную роль в данном процессе исполняет мышление в качестве энергии создания личности – главного субъекта социального познания и деятельности.

Ключевые слова: антропоэзис, рефлексия, мышление, культура, личность, творчество, общество.

Ivanova N.V.

THINKING AS A FACTOR OF HUMAN SELF-CREATION: CASE OF ANTHROPOESIS

The paper analyzes the problem of anthropoesis (autopoiesis) as the process of self-creation of human. The author argues that the history of the humanitarian disciplines is «anthropoetic» because it explores the creation (production) of «human» in an individual. The idea of «anthropoesis» is a variant of interpretation of the essence of «human» because individuals become complete and complete themselves in social creativity and cultural activity. Modern discussions about human nature, consciousness and thinking have common roots – the classical philosophy and romantic life-view. They state the importance of creative thinking as anthropoesis, which exists at all levels of cognition and activity. The process of anthropoesis includes the history of mental reflection not only as hope about whom

person wants and is able to become as a result of the formation, but also about whom she believes herself. The author argues that a belief as a meaning and significance of life appear thanks to the clear activity of will and of thinking. Between the process of self-creation of human and reflexive conditions of cognition, as it is indicated in the article, there is a close relationship.

The idea of human self-creation as thinking reached the highest understanding in philosophy. The author focuses on the concept of «desire» («wanting», «volition»), which have been conceptualized in the period of Romanticism in the context of search of new generating bases, common to material and spiritual life forms. The process of their development depends on a person whose thinking first of all appears as an indicator of her intellectual, creative and cognitive abilities. In a particular sense, thinking person as a subject of cognition meets the specifications of a talent, has an ambition to have the title of an outstanding person. Therefore, the evolution of humanity, among other sources, is based on leadership, dominance, desire for power that can be called desire for perfection. Because of this circumstance people successfully «create» themselves as heroes, producing and sustaining myths about «great». For this images, available not only in politics but also in other spheres of social life, become purposefully «articulated».

The essence of each socio-cultural phenomenon, as author indicates, whether theoretical or practical, becomes clear from the study of its history. Discovery, as well as intellectual practice, although belonging to the spiritual, also are more fully disclosed through the history and philosophy of culture as the process of creation. But thinking becomes a philosophy, after the reassessment of values. The latter is a manifestation of the concept of «will to power» and its implementation. Productive forming of thinking personality as an active subject of creative activity can occur in professional communities which can have loyal attitude to their opponents. Their task is to provide adequate attitude to problems being solved in an intellectual environment. The goal of thinking and creative individual, is a creation not of just culture, but of its meaning. Constructive role in this process plays thinking as the energy of the self-creation of personality.

Keywords: *anthropoesis, reflection, thought, culture, personality, creativity and society.*

Надійшла до редакції 14.08.2016 р.

Ярослав Блоха

***БЛОХА Ярослав Євгенійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, заступник декана історичного факультету з навчальної роботи Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, історія української філософії.*

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА ТА АРІСТОТЕЛЯ

У статті розкрито зміст принципу справедливості у вченнях Платона і Арістотеля. У Платона справедливість виражається у відданості всіх станів своїй справі, в тому, щоб кожен виконував свої обов'язки. Це говорить про те, що справедливість не може означати рівності. Арістотель поділяв справедливість на загальну і приватну, вважаючи, що кожна річ або людина мають свою власну, відповідну сферу діяльності і вплив, переступати які несправедливо, а деякі люди в силу свого характеру і схильностей, мають більш широкі можливості, ніж інші.

***Ключові слова:** справедливість, рівність, благо, добро, краса, ідея.*

Проблема справедливості цікавила філософів і вчених упродовж багатьох епох. При цьому на кожному історичному етапі цей принцип трактувався по-різному, що було обумовлено умовами життя людей і їх уявленнями про навколишній світ, існуючою структурою суспільства і місцем людини в цьому суспільстві.

Метою статті є розкриття змісту принципу справедливості у філософській спадщині Платона та Арістотеля.

Справедливість – принцип не лише моральної свідомості, але і правової, економічної, політичної. Античні філософи періоду високої класики, зокрема Платона та Арістотель, не випадково виділяли справедливість як основний принцип для оцінки стану всього суспільства.

Значну увагу проблемі справедливості приділяв Сократ, який називав її предметом «ціннішим за усяке золото» і прагнув довести існування єдиного й загального принципу справедливості, пов'язуючи

© Я. Є. Блоха, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208942>

його з моральністю та знанням. Несправедливість, на думку філософа, неприродна, оскільки є плодом незнання і помилок. Стверджуючи зв'язок між чеснотою і мудрістю, звеличуючи красу розуму та свідомості, він проводив логічну основу під розумінням справедливості. Сократ розмірковував: «Справедливість і будь-яка інша чеснота – є мудрістю. Справедливі вчинки і взагалі усі вчинки, засновані на чесноті, прекрасні та гарні» [6].

Виступивши проти релятивізму софістів, які розуміли справедливість узагальнено, як життєву силу, діловитість, обов'язковість у виконанні цивільних обов'язків і стверджували, що ці вимоги відносні, різні для чоловіків та жінок, немовлят і дорослих, Сократ вказував на переваги, які однаково цінні для всього людського роду: справедливість, відвага, володіння собою, що є достоїнствами завжди і у всі часи.

Філософ стверджував, що будь-яке зло виходить з незнання, адже ніхто навмисне і свідомо зла не заподіює. Інакше і бути не може, оскільки благо корисне і гарантує щастя; значить, немає приводу для того, щоб хтось через незнання не робив блага. У цьому випадку знання є достатньою умовою для досягнення чесноти і є тим же, що і чеснота. Це одне і те ж – знати, що таке справедливість і бути справедливим. Як визначав Сократ, добродієність – це знання. Однак чому ж у діях людей часто виявляється розрив між знанням і вчинком, між тим, що нам диктує розум, і тим, куди нас тягне пристрасть, особливо це стосується сфери бажань, де окрім знання необхідна ще і воля? На це Сократ відповідав, що «якщо знання недостатньо для чесноти, значить, воно поверхнєве і неповне, а той, хто осягає справжнє і повне знання, той не може не осягнути його глибини і не може чинити інакше, як творити благо. Знання, яке необхідне для чесноти, очевидно, іншого роду, ніж те, яким володіють грецькі філософи: це не знання про стихії, зірки і космос, а знання про справедливість та хоробрість. Воно спирається не на сучасне теоретичне обґрунтування, а на практичний розум» [6].

Система поглядів Сократа вплинула на формування ідей його учня – Платона, ядром метафізики якого є вчення про ідеї. Поняття «ідеї» в текстах Платона неоднозначне. В. С. Соловйов виділив кілька значень поняття «ідея» в текстах Платона. Ідеї, зокрема, «наскільки безумовні умосяжні норми або першооснови гідного існування, достатні підстави для визначення позитивної якості усього існуючого, вічні межі будь-якого буття з трьох головних сторін – етичної, логічної та естетичної. Ідеєю ідей є добро або благо – безумовна норма будь-якої гідності взагалі, яка ототожнюється Платоном з Божеством

в абсолютному значенні; з неї в правильному порядку виникають усі інші ідеї» [10, с. 386–387].

С. М. Трубецької підкреслював саме нормативний характер ідей: «Царство ідей є, перш за все, царством норм всього суцього ... Ідея розуміється не лише як суще, але і як те, що має бути, тобто як ідеал. Але це – ідеал, який нескінченно реальніший за дійсність, яку ми бачимо, нескінченно справжній, прекрасніший за неї» [9, с. 357].

Як зазначав у своїх лекціях П. Г. Редкін, «ідея добра є найвищою, отже, не тотожною з ідеєю буття, а підноситься над нею і над самим знанням, адже вона надає пізнаваності об'єктам пізнання, а розуму надає пізнавальної сили. У цьому сенсі можна, очевидно, зазначити, що ідея добра є верховним принципом; але краще сказати, що ідея добра є верховним суцям в світі ідей, тому вона, як верховне суще, і є причиною всього буття і кінцевою метою всієї людської діяльності, всіх наших прагнень» [8, с. 300].

Таким чином, Платон не лише надав етичним категоріям статус субстанціональності, але і самій субстанції надав етичного «забарвлення». Це була пряма відповідь на заяви ідейних супротивників Платона щодо етичної «нейтральності» природи. Платон не просто «етизував» природу, а й поставив ідею блага на чолі всього всесвіту і світу ідей.

Але платонівська ідея блага сама по собі не втілюється в людській поведінці. Вона може бути реалізована лише завдяки діяльності самої людини як істоти розумної. Загальний принцип, успадкований Платоном від Сократа, зводиться до того, що кожна людина прагне до блага. Ідея, будучи пізнаною, стає не лише причиною, але і розумно зрозумілою усвідомленою метою поведінки людини. Розум або безпосередньо керує поведінкою людини, або отримує формальне вираження в системі писаних законів. У діалозі «Держава», де важлива увага приділялася вивченню принципу справедливості, Платон про це пише досить зрозуміло: «Будь-якій людині краще бути під владою божественного і розумного начала, особливо якщо маєш його в собі як щось своє; якщо ж цього немає, тоді нехай воно впливає ззовні, щоб у міру сил між усіма нами була схожість та дружба і всі ми керувалися б одним і тим же началом... Та й закон, оскільки він союзник всіх громадян держави, показує, що він ставить собі таку ж мету» [7].

У міркуваннях Платона важливо підкреслити один момент. Той емпіричний світ, який лежить в основі висновків софістів, не доводить нічого, окрім невідповідності наявних політичних відносин ідеї справедливості. Але коли Платон говорить про справедливих правителів, він міркує не з позицій належного (неіснуючого, але того, що пови-

нно втілитися в реальності). Відповідно до його логіки описане ним співвідношення і є істинно суще. Тому справедливість безпосередньо і сполучається з мудрістю, завдання якої полягає в знаходженні (пригадуванні) істини й слідуванні за нею. Таким чином, у своїх міркуваннях Платон відносить справедливість до найпрекраснішого, превеликого блага, яким слід володіти кожному [2].

Свій подальший розвиток у Платона отримав і політико-правовий аспект справедливості. Виводячи принцип справедливості з концепції будови космосу Птолемея, відповідно до якого кожна людина і кожна річ мають своє місце і функцію, відведену безособовим вселенським законом, Платон проводив аналогію між взаємозв'язками в природі і людському суспільстві. Він стверджував, що підтримка даного порядку і гармонії, як у взаєминах з природою, так і в житті громади, справедлива і мудра [2].

У діалозі «Держава» він також розглядав державу з точки зору прояву специфічних функцій, які виникли на основі поділу праці. Правильність життя як в державі, так і окремої людини полягає в тому, щоб кожен точно виконував відведене йому завдання: одним займаються науками і управляти державою, іншим – сумлінно виконувати закони і хоробро боронити батьківщину, третім – піклуватися про необхідні запаси та коритися правителям. Саме в узгодженні цих трьох сутнісних складових держави полягає її досконалість, яку Платон і називає справедливістю. *Справедливість виражається у відданості всіх станів своїй справі, в тому, щоб кожен виконував доручені йому обов'язки, що говорить про те, що справедливість не може означати рівності. Тобто для Платона в розумінні справедливості відсутній елемент зрівнювання різних соціальних груп* [6].

Суттєве значення для розуміння змісту принципу справедливості має думка Арістотеля. Для нього центральним поняттям, що характеризує справедливість, є «співмірність» як принцип організації розумної рівноваги.

Арістотель уперше поділяє справедливість на дві форми відповідно до видів її здійснення: зрівняльна справедливість, в основі якої лежить принцип рівності у володінні благами; і розподільча справедливість, відповідно до принципів якої один отримує більше, а інший менше, в залежності від своїх достоїнств [1, с. 84].

«Нікомахова етика» вказує на відмінність двох видів справедливості: загальної і приватної. Однак їх не досить зрозуміле визначення залишає можливість різних тлумачень. З огляду на те, що справедливість для Арістотеля є перш за все суб'єктивною чеснотою, відмінність загальної і приватної справедливості можна розуміти як відмінність

мотивів діяльності або як відмінність суб'єктів діяльності. Більшість дослідників дотримується «мотиваційної» інтерпретації [4, с. 91].

Як зауважує В. Харді: «... Загальною справедливістю зазвичай називають справедливість в сенсі дотримання законів, справедливість в сенсі рівності та чесності – приватною справедливістю» [4, с. 91]. У руслі цього розуміння загальна справедливість є чесною, яка полягає в дотриманні закону, а несправедливість є його порушенням. Приватна справедливість передбачає безкорисливість і визнання себе рівним у відносинах з іншими людьми. Однак недоліком приватної несправедливості є корисливість і нерівність з іншими людьми. Як доказ зазвичай наводять слова Арістотеля: «... неправосудність [у вузькому сенсі] звернена більше на честь, майно, безпеку, або те, що охоплює це все і що [виникає] при задоволенні від наживи; а інша [неправосудність] звернена на все, з чим має справу добропорядний» [1, с. 61]. Б. Вілльямс присвятив статтю критиці непослідовності, яка виникає в разі подібної інтерпретації. Можна одночасно порушувати закон і бути своєкорисливим, можна бути своєкорисливим, не порушуючи закону. Можна порушувати закон, не будучи своєкорисливим. У свою чергу закон може бути несправедливим. До того ж корисливість – до сих пор неоднозначна ознака. Особливо важко пов'язати два відомих аристотелівські види приватної справедливості тільки зі своєкорисливістю [4, с. 91-92].

Відповідно до інших можливих тлумачень відмінності загальної і приватної справедливості – це різниця суб'єктів діяльності. Приватна справедливість у даному випадку пов'язана з діяльністю держави, точніше, її посадових осіб. Загальна – з діяльністю будь-якої людини. Ця точка зору спирається на ту частину тексту, де приватна справедливість називається правом. У цьому випадку два види приватної справедливості постають перед нами як два види права. Цієї точки зору дотримується С. Ф. Кечекьян, який зауважує, що «якщо один вид приватної справедливості охоплює головним чином область цивільного і кримінального права (угоди, відшкодування шкоди, покарання), то інший її вид охоплює область державно-політичного життя. Справедливість в обох своїх видах нерозривно пов'язана з державою» [5, с. 138].

«Суб'єктне» розуміння відмінності загальної і приватної справедливості Арістотеля міститься також в роботах А. А. Гусейнова. Він вважає критерії для визначення того чи іншого виду справедливості дещо іншими: «Перший вид пов'язаний з розподілом майна, почестей та інших благ, які належать усім громадянам; їх не можна розподілити порівну, а лише за достоїнством, тобто з урахуванням заслуг, подібно до того, як у розподілі суспільного майна почали б керуватися про-

порціями між внесками окремих громадян до казни. Її Арістотель ще називає пропорційною правосудністю. У зрівняльній справедливості (зрівняльному праві) якість осіб вже не приймається до уваги, а вирішальне значення має пряма арифметична пропорційність: справедливість полягає в тому, щоб зрівняти те, що становить предмет обміну» [3, с. 42].

А.А. Гусейнов вважає, що два типи приватної справедливості – це два типи соціальних норм, а не просто норм закону. Але ці норми підтримуються всією системою політичної влади. Держава зрівнює громадян в одному відношенні і розрізняє їх в іншому. У чому саме громадяни є рівними і в чому не рівними – залежить від соціальних обставин і має конкретно-історичний характер. Наприклад, у радянському суспільстві левова частка діставалася розподільчій справедливості, а зрівняльна була зведена до мінімуму, оскільки будь-які вільні стосунки, не опосередковані державою, були під підозрою [4, с. 92].

Розвиваючи цю точку зору, Б. М. Кашніков зауважує, що загальна справедливість є тим зрізом, тим боком чесноти чи вади, який сам по собі не пов'язаний з прагненням до справедливості чи несправедливості, але отримує оцінку «справедливо – несправедливо», оскільки в цих вчинках виражається міра відносин до інших людей. В оцінці з позиції загальної справедливості суб'єкт власне справедливості наче відступає на другий план, першочергового значення набуває оцінка, яка і проголошує ці дії справедливими або ні. Людина може красти або втікати з поля бою не тому, що несправедлива, а тому, що жадібна чи боягузлива. У обох випадках вона допускає ще і несправедливість по відношенню до співгромадян. Загальною ця справедливість називається, можливо, ще й тому, що є надбанням всіх без винятку, оскільки будь-яка людина може чинити справедливо або несправедливо, навіть не ставлячи перед собою такого завдання і не займаючи особливого положення в суспільстві [4, с. 93].

Мужній воїн, який не порушив стрій, є не лише мужнім, але і справедливим. Також і чесний купець. Однак сенсом їхньої діяльності, «їх найкращим станом», є все ж мужність або процвітання, а не справедливість. Саме це, стверджує Б. М. Кашніков, мав на увазі Арістотель, стверджуючи, що загальна справедливість збігається з чеснотою взагалі, розуміючи під чеснотою відповідність певного явища своєму призначенню: «У найзагальнішому сенсі чеснота – це найкращий стан». Ймовірно також, стверджуючи, що загальна справедливість полягає в дотриманні закону, він мав на увазі моральний закон. Таким чином, загальна справедливість, за Арістотелем, – це чеснота всіх без винятку громадян, незалежно від їх посадового становища. Вона збігається з

законом, і, будучи стороною будь-якої іншої чесноти, перебуває в тіні й має потенційний характер [4, с. 93].

Приватна справедливість є чеснотою державного мужа (politikos). Це актуалізована справедливість, у якій суб'єкт мотивований саме прагненням творити справедливість, а інші вади або доброчесності, які стоять за цією мотивацією, відходять на другий план, хоча і можуть бути наявними. У рамках приватної справедливості Арістотель розрізняє два види: «Один вид приватної справедливості й відповідного права (to dikaion) пов'язаний з розподілом (en tais dianomais) почестей, майна і будь-чого іншого, що може бути розподілене між співгромадянами (κοινωνουντες) певного державного утворення (саме серед них одному можна мати в порівнянні з іншим несправедливу або справедливу [частку] (anison kai ison). Інший [вид] – направлене право при взаємному обміні (synallagmata)» [4, с. 93-94].

Обидві ці різновиди покликані забезпечити рівність, але рівність різного роду. Розподільча справедливість будується на геометричній рівності, зрівняльна – на арифметичній. Перша передбачає складну пропорцію, при якій рівність при розподілі, скажімо, громадських посад між громадянами забезпечується таким чином, що співвідношення моїх заслуг до моєї посади має дорівнювати співвідношенню заслуг іншої людини до її посади. Моя посада може підвищуватись в міру зростання моїх заслуг в управлінні громадськими справами, але в геометричній пропорції я залишаюся рівним іншому громадянину, відповідні заслуги якого можуть бути не настільки значними. Але найголовніше це те, що жодне з благ не розподіляється довільно, а виходячи з визнаної та справедливої міри, в силу чого підтримується справедливість і пропорційна рівність. Зовсім інша справа, якщо громадянин досягне вищих посад тільки тому, що він племінник Перікла, або отримає більше зерна не тому, що у нього багато дітей, а тому, що він займає високу посаду. Зрівняльна справедливість підтримує іншу рівність – рівність просту, арифметичну, при якій $a = b$, де a і b громадяни. Будь-яка їх відмінність тут вже не має значення. Громадяни є рівними перед законом незалежно від їх заслуг і посад [4, с. 94-95].

Загалом же природа справедливості за Арістотелем полягає в загальній користі, тому і не існує ні загальної для всіх універсальної справедливості, ні універсально справедливої форми правління. Найголовніше – те, що громадяни самі повинні вирішити для себе, які саме закони і яка саме форма правління підходить їм найбільше, а вирішивши, затвердити їх на практиці, а затвердивши, неухильно дотримуватися [4, с. 111].

Висновки. На основі вище викладеного, можна зробити такі висновки. Сократ прагнув довести існування єдиного й загального принципу справедливості, пов'язував його з моральністю та знанням; на думку філософа, несправедливість неприродна, оскільки є плодом незнання і помилок, у той час як Платон і Арістотель в своїх концепціях спиралися на визнання нерівності як основи принципу справедливості. Вони вважали, що кожна річ або людина мають свою власну, відповідну сферу діяльності і вплив, переступити які несправедливо, а деякі люди в силу свого характеру і схильностей, мають більш широкі можливості, ніж інші.

Таким чином, Сократ, Платон та Арістотель характеризуючи принцип справедливості, пов'язуючи його з такими поняттями як мудрість, краса, гармонія і пропускаючи його через проблеми рівності, нерівності, держави, права, політики, створювали теоретичні передумови для розвитку подальших суджень про справедливість.

Література

1. *Аристотель*. Никомахова етика / Аристотель // Сочинения: в 4-х т. [Пер. с древнегреч.]; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4 С. 53-294.
2. *Батиев Л. В.* Закон и справедливость в философии Платона [Электронный ресурс] / Л. В. Батиев // Правоведение. – 2005. – № 5. – С. 164–174. – Режим доступа: <http://law.edu.ru/article/article.asp?articleID=1218723>
3. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля / А.А. Гусейнов. – М. : Знание, 1984. – 64 с.
4. *Кашников Б.Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции / Б. Н. Кашников // Этическая мысль. – 2001. – Вып. 2. – С. 89-117.
5. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве / С.Ф. Кечекьян. – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1947. – 222 с.
6. *Платон*. Апология Сократа [Электронный ресурс] / Платон // Диалоги. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/01apols.htm>
7. *Платон*. Держава [Електронний ресурс] / Платон; [пер. з давньогр. Д. Коваль]. – К. : Основи, 2000. – 355 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>
8. *Редкин П. Г.* Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще: в 7 т. / П. Г. Редкин – С.-Петербург : Типография М. М. Стасюлевича, 1889-1891. – Т. 3. – 1890. – 479 с.
9. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии / С. Н. Трубецкой; общ.ред. и вступ. ст. М.А. Маслина. – М. : Владос, 1997. – 575 с.
10. *Философский словарь Владимира Соловьева* / В. С. Соловьев; сост. Г. В. Беляев. – Ростов-н/Д : Феникс, 1997. – 464 с.

Блоха Я.Е.

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

В статье раскрыто содержание принципа справедливости в учениях Платона и Аристотеля. У Платона справедливость выражается в преданности всех сословий своему делу, в том, чтобы каждый выполнял свои обязанности. Это говорит о том, что справедливость не может означать равенства. Аристотель разделял справедливость на общую и частную, считая, что каждая вещь или человек имеют свою собственную, соответствующую сферу деятельности и влияния, переступать которые несправедливо, а некоторые люди в силу своего характера и склонностей, имеют более широкие возможности, чем другие.

Ключевые слова: справедливость, равенство, благо, добро, красота, идея.

Blokha Ya. Ye.

PRINCIPLE OF JUSTICE IN THE PHILOSOPHY OF PLATO AND ARISTOTLE

The article aims to reveal the meaning of principle justice in studies of Socrates, Plato and Aristotle. It was determined that Socrates, who considered justice to be the more expensive subject than gold and wished to prove the existence of general and the only notion of justice, associated it morality and knowledge. According to the philosopher injustice was unnatural, as it was a fruit of ignorance and error.

Plato's justice is expressed in the devotion of all states (some are engaged in sciences and govern the country; the other faithfully follow the laws and bravely defend their homeland; others take care of the necessary supplies and obey the rulers) to one's business taking into consideration that everyone should be responsible for his duties and justice does not mean equality. There is no element of different social groups' equalization in Plato's sense of justice.

While treating justice as general and private, Aristotle's concept recognizes inequality as the basis of the principle of justice. He believed that every person or thing had their own corresponding sphere of activity and influence and to confuse them seemed to be unfair, for some people due to their character and habits, have more opportunities than others.

Therefore, Socrates, Plato and Aristotle while raising the problem of justice, associating it with such concepts as wisdom, beauty, harmony parallel to the problems of equality, inequality, state, law, politics, created the theoretical background for the development of further judgments about justice. These preconditions have found their expression in the subsequent history of the development of this concept, reflecting the uniqueness of the historical era, the school of philosophy and social-class functions.

Key words: justice, equality, goodness, beauty, idea.

Надійшла до редакції 19.11.2016 р.

Олександр Федій

ФЕДІЙ Олександр Анатолійович – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри географії та краєзнавства Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна та економічна географія.

ФІЛОСОФСЬКІ ПІДХОДИ ДО ОСМИСЛЕННЯ КАТЕГОРІЇ «СЕРЕДОВИЩЕ»

У статті окреслені наукові підходи до осмислення категорії «середовище» як багатоаспектного і складного об'єкту, яке включає різні компоненти, залежно від кута зору вивчення, та досліджується багатьма науками. Аналіз категорії «середовище» дозволив виявити основні міжгалузеві проблеми його ідентифікації.

Ключові слова: природне середовище, географічне середовище, довкілля.

Протягом всієї історії людства основу його розвитку склали знання про природу, людину, суспільство. Людина володіє унікальним феноменом – розумом, завдяки якому вона пізнає навколишній світ, аналізує всі події, явища, факти, що відбулися навколо, та передбачає деякі елементи майбутнього цього світу. Природа, суспільство та людська особистість завжди були об'єктами пізнання. Саме ці три складові є головними елементами оточення окремо взятої людини, рушійними силами формування «середовища», в якому все взаємопов'язане: природа сприяє розвитку людини, люди утворюють суспільство, суспільство змінює природу.

Категорія «середовище» має багато аспектів: вивчається різними науками, вживається у повсякденному житті. Говорячи про природне оточення, ми маємо на увазі «природне середовище», яке є об'єктом дослідження географії і має свою інтерпретацію – «географічне середовище». Але, розвиваючись у складі географічної оболонки, в ньому поєднуються і соціально-економічні компоненти, які утворюють «соціально-економічне середовище». У спрощеному варіанті все оточення можна назвати «життєвим середовищем» людини. З виникненням живої матерії, що мислить, носієм якої є людина, з'явилися підстави

© О. А. Федій, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208943>

виділяти «ноосферне середовище». У кожної людини закладений її внутрішній світ, так зване «внутрішнє середовище». Воно не виникає саме по собі, а формується у більшій мірі під впливом «зовнішнього середовища», яке є цілісною системою природних та суспільних компонентів.

В основі природничо-наукового сприйняття оточуючого світу лежить твердження, що він піддається раціональному аналізу, тобто всі явища можна логічно пояснити, а те, що сьогодні здається дивом, завтра стає зрозумілим. Для релігійно-ідеалістичної картини світу Бог є творець видимого та невидимого світу, рушійною силою формування внутрішнього та зовнішнього середовища людини. У такому баченні світ являє собою «Божественне середовище».

Неоднозначне розуміння категорії «середовище» ставить актуальну проблему для дослідження – необхідність його наукового обґрунтування. Кожна епоха породжує нові знання про природу та суспільство, сприяє виникненню нового досвіду сприйняття навколишнього світу, відображає картини реальності провідних наукових сфер, в результаті інтеграції яких формується загальна картина світу. У вузькому розумінні слова «картина світу» – це власні уявлення про навколишній світ, які склалися на основі його сприйняття органами почуттів. У широкому розумінні – це накопичені переконання про все, що сприймають органи почуттів та думки. Все це лише відображення невеликої частини видимого навколишнього світу, але в усі часи людство прагнуло пізнати «середовище» існування набагато ширше і глибше, ніж це дозволяли власні можливості.

Категорія «середовище» розкрита у роботах науковців з філософії, географії, біології, екології та інших наук, а саме, Е. Б. Алаєва, В. І. Вернадського, В. Д. Губіна, А. В. Дмитрієва, С. Х. Карпенкова, В. М. Найдиша, О. С. Некрасової, А. А. Радугіна, М. Д. Пістун, Є. Ф. Солодова, І. Т. Фролова, І. Г. Черваньова.

Різноманіття проявів навколишнього середовища потребує глибокого та комплексного сприйняття фундаментальних понять про буття, матерію, першооснови утворення світу. Саме завдяки факту свого існування вони утворюють цілісну єдність навколишнього світу [7, с. 151-152]. Зараз з'являються нові теорії утворення Всесвіту, його будови та розвитку, і людство все глибше і ширше проникає у світ, який його оточує. Всесвіт – таким містким терміном визначають весь неоссяжний світ – від елементарних частин до метagalaktiki. Результати наукових досліджень про реалії цього світу вражають навіть самих науковців. Наприклад, виділяють п'ять рівнів матеріального світу: гіпосвіт, мікросвіт, макросвіт, мегасвіт і гіперсвіт. Їм відповідають відстані

від 10^{-33} см до 10^{28} см, відкрито близько 400 елементарних частин, які можуть існувати декілька секунд [9, с. 61]. Саме в це «оточуюче середовище» своїми знаннями намагається проникнути людина.

Для багатьох людей нашого часу віра в науку замінила віру в Бога. Наука стала відігравати роль релігії, здатна відповісти на корінні проблеми упорядкування світу та людського буття. Але релігійно-ідеалістична інтерпретація світобудови у певній мірі протистоїть діалектико-матеріалістичній картині світу. Реальністю, яка визначала все суще у світі для християнства, головна ідея його світогляду, є надприродний початок – Бог, а не природа, космос. Уявлення про реальне існуюче надприродне примушує дивитися під особливим кутом зору на розвиток та утворення Всесвіту. У середньовічній картині світобудови Бог розглядається як існуюча над світом абсолютна субстанція. Смысл людського буття, з точки зору християнських теоретиків, полягав не у пізнанні і перетворенні природи та суспільства, а у з'єднанні з Богом, так званому «божому царстві».

Субстанцією всієї світобудови, на думку французького філософа П'єра Тейяра де Шардена, є Бог – середовище існування, джерело, центр світу та точка, від якої все починається та до якої сходяться всі реальності буття. Кожний елемент цієї реальності зароджується та перебуває у Богові. Бог настільки іманентний світу, розчинений в ньому, що весь світ являє собою «Божественне середовище». Христос уявляється Тейяром де Шарденом як невичерпний синтез духу та матерії, в ньому сходяться всі лінії світу, він надає всьому свою консистенцію. Весь Всесвіт являє собою не що інше як тіло Ісуса Христа – «Божественне середовище» [7, с. 160-162].

Отже, для віруючих людей навколишній світ – це світ речей, за яким потрібно бачити символи Бога. Таке сприйняття світу поділяється на предметну та символічну складові, а пізнавальний аспект направлений не тільки на виявлення об'єктивних властивостей речей, а й на усвідомлення їх символічних значень, в які потрібно вірити. Знання – це область явних та доведених істин, а віра – неявних та недоведених. Поєднання знання та віри забезпечують перебування людини у «Божественному середовищі».

Поняття «навколишнє середовище» має кілька аспектів. Наприклад, у багатьох джерелах – це неточне скорочення від «навколишнє природне середовище», яке вивчається природничими дисциплінами. Але людина живе у суспільстві і для її гармонійного існування необхідно зануритися у навколишнє соціальне середовище, що оточує людство чи окрему особу, культурне середовище, техногенне середовище тощо як категорії, які доповнюють це поняття до вичерпного його

змісту. Опанувати ці поняття допомагають філософія, історія, соціологія, економіка, право та інші науки.

Методологічно дуже важливо розрізнати такі поняття: навколишнє середовище, природне середовище та природа. Навколишнє середовище – все, що оточує людину, включаючи природне середовище, штучно створені людиною матеріальні компоненти, явища і процеси, а також соціально-економічні компоненти в їх історичному розвитку. Воно більш загальне, ніж природне середовище – частина навколишнього середовища, тобто такі природні компоненти, які існують на Землі та навколо неї, як матеріальні природні тіла (вода, повітря, тварини, рослини, мікроорганізми, ґрунти, мінерали, гірські породи тощо), явища (радіоактивність, гравітація, тепло, світло, звук тощо) та відповідні природні процеси (космічні, геологічні, кліматичні, біологічні тощо) [8, с. 14]. Природа у широкому розумінні – все суще, весь світ у різноманітності його форм, а у вузькому – сукупність природних умов існування суспільства. Тобто природа, природне середовище є компонентом, структурним елементом цілісної системи – навколишнього середовища. Це є основою виділення їх як окремих об'єктів пізнання багатьма науками. Наприклад, дуже тісно пов'язані між собою у цьому аспекті екологія та географія, яка в останні роки відчуває «притиснення» з боку першої. Екологія вивчає середовище життя організмів та їх взаємовплив, а географія вивчає територіальну організацію середовища існування організмів.

Природничі науки у найбільшому ступені приймають участь у розробці наукової картини світу. Ця картина являє собою сукупність найважливіших досягнень науки, принципів, законів, які дають цілісне розуміння світу як рухомої матерії, її розвитку, утворення життя та людини. Вона включає в себе найбільш фундаментальні знання про навколишнє середовище, перевірені та підтверджені практикою та спостереженням.

Екологія (грец. *oikos* – середовище, *logos* – вчення) – наука про взаємовідносини організмів світу із середовищем. По відношенню до предметів за компонентами вивчення цю науку поділяють на екологію мікроорганізмів, рослин, тварин, людини, міста, загальну, а за середовищем – суходолу, прісних водойм, морську та ін. [4, с. 55; 5; 8]. Здається, що таке визначення враховує всі аспекти навколишнього середовища, включаючи людину. Але ця наука не займається соціально-економічними аспектами середовища існування людини. Вона вивчає вплив на людину фізичних факторів (звук, радіація, хімічні речовини, тепло тощо).

А. Нейс у своїй роботі «Екологія, суспільство та стиль життя» вважає, що її не можна розглядати як універсальну науку про навколишнє середовище. Всі речі взаємопов'язані і перетинаються з філософськи-

ми проблемами про місце людини в природі. Ці загальні для екології та філософії проблеми досліджує екофілософія – тип філософського дослідження, направлений не на вибір фундаментальних ціннісних пріоритетів, а на аналіз певного типу проблем через органічне об'єднання двох добре розроблених дисциплін. Ціннісні пріоритети існують в будь-якому практичному мисленні. Автор зосереджує увагу на двох значеннях слова «філософія»: 1) поле дослідження, підхід до знань; 2) особисто-персональний кодекс цінностей та власний погляд на світ. Цей другий смисл філософії, проблеми особистих відносин людини з природою А. Нейс назвав екоософією та пропонує просту схему:

	Всеохоплюючий підхід	Зосередженість на відносинах з природою
Поле дослідження	філософія	екофілософія
Позиція, точка зору	певна філософська позиція	екоософія

У слові «екоософія» поєднується «середовище» та «мудрість», яка у такому випадку стає філософським світоглядом, що намагається відобразити умови життя в екосфері. Можна займатися екофілософією, але в межах власної практичної ситуації прагнути створити власну екоософію [10, с. 28-30].

Вагомий внесок у дослідження середовища вносить наука географія, яка має дуже складний об'єкт дослідження – географічну оболонку – і поступається в цьому відношенні лише філософії. Поняття «навколишнє середовище» в географічній літературі частіше замінюють поняттям «географічне середовище» – це та частина земного простору, з яким людське суспільство знаходиться на даний час у безпосередній взаємодії, тобто тісно пов'язана з процесом життєдіяльності людей [6, с. 25]. Незважаючи на тотожність цих понять, різниця між ним все таки існує: останнє розглядається як матеріальна база розвитку суспільства, виступає у вигляді природних умов та ресурсів. Географічна наука поділяє середовище на дві групи: фізико-географічне та суспільно-географічне. Певна частина мислителів абсолютизувала роль географічного середовища або окремих його елементів у житті суспільства. Французький філософ Шарль Монтеск'є вважається засновником географічного детермінізму як окремого напрямку в розвитку філософської думки. Він розвинув ідею про провідну роль географічного середовища в житті людей, культурі й історії.

Середовище є активною сферою географічної оболонки, «контактуючим» з людиною ландшафтом, який часто порівнюють з антропос-

ферою (або антрополандшафтом), геосистемою, соціально-географічним простором, які можуть носити більш детальний характер – соціосфера, техносфера, еконосфера, культуросфера тощо [6].

Процес пізнання взаємодії людини і природою має міжпредметний характер. Тому, виникли інтегральні напрями дослідження – соціальна екологія (вивчає взаємовідносини між суспільством та природним середовищем, вплив виробничої діяльності людства на стан природних умов, екологічну дію освоєної суспільством природи на життєдіяльність людини) та геоекологія (досліджує взаємодію людини з навколишнім середовищем в просторі – проживання і життєдіяльність її в географічній оболонці) [4, с. 55].

У міждисциплінарних дослідженнях наука, як правило, стикається з такими складними системними об'єктами, які в окремих дисциплінах вивчається фрагментарно, тому ефекти їхньої системності можуть бути взагалі не виявлені при вузько дисциплінарному підході. Інтегрована наука про навколишнє середовище ще тільки формується. Не з'ясовані її предмет та методологія, не має чіткої назви самої науки, а її задачі часто плутають з охороною природи як одним з компонентів управління навколишнім середовищем. Поки що не визначені її межі з екологією як розділом біології, з ландшафтоведенням як розділом географії.

Наука чи певний науковий напрям починає жити власним життям саме з часу його термінологічного визначення. Для наукових назв недоцільно користуватися побутовою мовою через її багатозначність і ситуативний характер, так як завжди виникає проблема пояснення.

Як справедливо визначив Е. Б. Алаєв, саме однослівні терміни є більш життєздатними. Одна з суто лінгвістичних причин – неможливість утворити похідні слова, насамперед, прикметники: «геосфера» відтісняє термін «географічна оболонка», «екологія» – термін «навколишнє середовище» [1]. У цьому відношенні «навколишнє середовище», «географічне середовище» належать до нежиттєздатних, бо складаються з двох слів. В українській мові було б слушним скористатися терміном «довкілля», яке навіть вживається у статтях Конституції України, але цьому заважає широкий і невизначений побутовий його зміст. Англійською мовою навколишнє середовище – *environment*, французькою – *environnement*, а відповідна наука – *environmental science, science du environnement*, тобто, «інвайронментологія». Про впровадження даного терміну в своїх роботах говорять Б. Г. Розанов [8, с. 6] та І. Г. Черваньов [11, с. 58]. Термін «інвайронментологія» сприяв би приведенню у відповідність змісту і спрямуванню вітчизняної екології, що надто вже розбухла від стрімкого безпідставного поглинання нею декількох галузей знання, особливо певних сфер кон-

структивно-географічної діяльності. З точки зору нової науки поняття про навколишнє середовище дуже просте. У загальному вигляді все те, що оточує людину і взаємодіє з нею тим чи іншим способом, це середовище існування людини (як індивідууму, як суспільства, як людства в цілому), яке включає фізичні природні та штучно створені фактори, а також соціально-економічні та психологічні фактори.

Біологічна еволюція відіграє важливу роль в становленні Космосу. Але не вона визначає закономірності його розвитку. На думку П'єра Тейяра де Шардена вирішальне значення зіграв етап еволюції, пов'язаний із становленням та розвитком людства. Людство займає виключне місце у світобудові, тому що на цьому рівні розвивається вища форма у розвитку світу – думка, свідомість, духовність. Цю сферу П. Тейяр де Шарден, а також його співвітчизник француз Е. Леруа, назвали ноосферою – сферою розуму [7, с. 160].

В. І. Вернадський обґрунтував ідеї П. Тейяра де Шардена та Е. Леруа про утворення ноосфери і дав змістовне пояснення цій сфері. За визначенням В. І. Вернадського ноосфера – це біосфера на певному етапі еволюції природи та суспільства, перетворена науковою думкою та працею у відповідності із законами розвитку природи та суспільства [3, с. 14]. Ноосфера – це область людської культури та прояв людської думки. Вона існує у певному просторі і часі, які взаємопов'язані один з одним та неподільні один від одного. Якщо їх немає, то немає і людини та її ноосфери.

Доцільно розрізнити два аспекти поняття «ноосфера». В одному випадку поняття «ноосфера» розглядається як сфера виникнення й існування розуму, а іншому – характеризує виникнення такої сфери взаємодії суспільства і природи, у якій домінуюча роль належить розуму, діяльності людини. Вона включає географічне середовище, геосферу, біосферу і людську діяльність, людський розум у всіх формах його виву: будівлі, дороги, телез'язок, виробництво і обмін товарів тощо.

Однією з ключових ідей, що лежить в основі теорії В. І. Вернадського про ноосферу, є те, що людина – не самодостатня жива істота. Вона живе окремо, за своїми законами і співіснує всередині природи й становить її частину. Ця єдність обумовлена насамперед функціональною нерозривністю навколишнього середовища і людини. Людство саме по собі є природне явище, і зрозуміло, що вплив біосфери позначається не тільки на середовищі життя, але й на способі думки [2]. Розвиток людства та порив його до космосу, космічні технології, науково-технічна та інформаційна революція розширили його можливості і відповідно цьому розширюються межі ноосфери. Пізнана та змінена людством частина матерії утворює ноосферне середовище – такий

простір, де створені всі умови для нормального функціонування всіх суб'єктів ноосфери. Воно складається з навколишнього природного, освітянсько-наукового, виробничого, культурного середовища тощо. Вивчення ноосфери охоплює весь простір і час. Це вже філософія нового типу – ноосферософія [3, с. 19].

Те, що людина не тільки біологічний організм, але й член людського суспільства, тобто явище соціальне, – аксіома. Вона перебуває не тільки у фізичному середовищі свого існування, а й у середовищі соціальному, а точніше – у соціально-економічному середовищі, знаходиться у постійному обміні матеріальними тілами, енергією та інформацією з іншими членами суспільства. Форми та об'єм такого обміну визначаються соціально-економічними факторами, компонентами навколишнього середовища, а також індивідуальними особливостями індивіда. Визначаючим фактором соціально-економічного середовища є спосіб виробництва, тобто рівень розвитку засобів виробництва та виробничих відносин. Останнім часом вагомим став показник інформованості суспільства, в якій мірі воно може використовувати ресурс інформаційного середовища. Воно формує єдине поле ідей, наукового знання, певні стереотипи поведінки, духовні досягнення. Таким чином, соціально-економічне середовище є дуже важливим компонентом навколишнього середовища, має багато проявів, пов'язаних з положенням людської особистості в суспільстві [8, с. 35-36].

Навколишнє середовище являє собою матеріальну систему, яка знаходиться у динамічній рівновазі, досягнутій завдяки тісним взаємозв'язкам і взаємодіям процесів та явищ протягом тривалої історії розвитку Землі та на всіх етапах формування суспільства. Ця динамічна рівновага особливо чутлива у природному середовищі і визначається як певний стан сформованості природних ландшафтів під впливом зовнішніх факторів, з одного боку, та процесів самоорганізації, саморегулювання – з іншого [7]. Система «людина – середовище» зараз приваблює найбільшу увагу вчених усього світу у зв'язку з прогресуючим ростом забруднення всіх природних компонентів середовища, зростаючою кількістю штучних продуктів, напруженою ситуацією у демографічних процесах, недобррозичливими стосунками між окремими країнами та групами країн. Саме це стало причиною утворення екологічної кризи, загостренню енергетичної та сировинної проблем, проблеми використання вод Світового океану та Космосу. Внаслідок порушення рівноваги у соціально-економічному просторі виникли та поглиблюються проблема збереження миру, демографічна проблема, проблема бідності, проблема подолання відсталості країн у розвитку та інші. Маса всіх вироблених людиною предметів за один рік складає

10^{13} – 10^{14} т., а біомаса – 10^{23} т. З цих розрахунків видно, що людство створює штучне середовище, яке постійно поглинає природне. Щорічно на планеті знищуються ліси на площі 20 млн. га., вибуває 6-7 млн. га сільськогосподарських земель, які відновлюються 700-800 років, збільшуються на 6 млн. га площі пустель, в океан потрапляє 3,5 млн. т. нафти, в атмосферу Землі – 60 млн. т. аерозолів, 100 млн. т. діоксиду сірки, 70 млн. т. оксидів азоту, 175 млн. т. оксиду вуглецю. Стічні води перевищили 1800 км^3 [7].

Перед людством стоїть гостра проблема взаємодії з навколишнім світом, особливо природним його компонентом. Це пов'язано з протиріччями між діяльністю людей та природним середовищем. Дана взаємодія набула кризового стану, і у розв'язку цієї проблеми потрібна якась спільна ідея для всього людства, так звана «філософія подолання кризи». Глобальні проблеми сучасності поставили перед людством задачу пошуку нових шляхів розвитку, перебудови свого ставлення до навколишнього середовища. Вони оговорюються фахівцями різних наук – філософами, географами, біологами, екологами.

Література

1. Алаев Э. Б. Социально-экономическая география. Понятийно-терминологический словарь / Энрид Борисович Алаев. – М. : 1983. – 350 с.
2. Бабильов Ю. П. Концепції сучасного природознавства / Ю. П. Бабильов. – К. : Центр навчальної літератури, 2003. – 244 с.
3. Дмитриев А. В. Ноосферный вектор развития Человечества: Монография / А. В. Дмитриев. – Чебоксары, 2003. – 104 с.
4. Масляк П. О. Словник-довідник учня з економічної і соціальної географії світу / П. О. Масляк, Я. Б. Олійник, А. В. Степаненко. – К. : Лібра, 1996. – 328 с.
5. Небел *Бернард*. Наука об окружающей среде: Как устроен мир: том 1 / Бернард Небел. – М. : Мир, 1993. – 424 с.
6. Пістун М. Д. Основи теорії суспільної географії: Навчальний посібник / М. Д. Пістун. – К. : Вища школа, 1994. – 156 с.
7. Радугин А. А. Философия: курс лекций / А. А. Радугин. – М. : Центр, 2001. – 272 с.
8. Розанов Б. Г. Основы учения об окружающей среде: Уч. пособие / Б. Г. Розанов. – М. : Изд-во Московского унив., 1984. – 376 с.
9. Солопов Е. Ф. Концепции современного естествознания: Уч. пособие для вузов / Е. Ф. Солопов. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1998. – 232 с.
10. Философия отношений с природой: Споры вокруг глубины экологии: Спец. информация, обзор Ермолаевой В. Е. / РАН: ИНИОН. – М. : Б. и., 1997. – 48 с.
11. Черваньов І. Г. Інвайроментологія – наука про «оселю людини» та її поступ / І. Г. Черваньов // Укр. геогр. Журнал. – 2004. – №1. – С. 57-64.

Федий А. А.

ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ КАТЕГОРИИ «СРЕДА»

В статье раскрыты научные подходы к осмыслению категории «среда» как многогранного и сложного объекта, который включает разные компоненты, в зависимости от изучаемого угла зрения, и исследуется многими науками. Анализ категории «среда» позволили определить основные межотраслевые проблемы её идентификации.

Ключевые слова: природная среда, географическая среда, природа.

Fediy O. A.

PHILOSOPHICAL APPROACHES TO UNDERSTANDING CATEGORY «ENVIRONMENT»

Category «environment» has a lot of aspects. It is studied by various sciences, is used in everyday life. Speaking of the natural environment, we mean the «natural environment», which is the object of study of geography and has its own definition – «geographical environment». In the geographical envelope social and economic components that form a «socio-economic environment» are combined. In a simplified version the whole environment can be called as «living environment» of a person. With the nascence of living and thinking matter, the carrier of which is a man, there were some reasons to allocate «noosphere environment». Each person has his own inner world, so-called «internal environment». It does not occur by itself, but is formed mostly under the influence of «the environment», which is a holistic system of natural and social components.

For religious-idealistic world view God is the creator of the visible and invisible world, the driving force of the internal and external environment of man. In this vision world is a «divine environment».

Philosophers, geographers, biologists, ecologists study environment, and some of its aspects are considered by economists, historians and others. Recently many scientists have spoken of the necessity to form a single, integrated environmental science. This science appeared at the intersection of natural and socio-economic sciences. Its name is invaynementolohiya.

Environment is a financial system that is in dynamic balance. It is achieved due to close relationship and interaction of processes and phenomena during the long history of the development of the Earth and at all stages of the society.

The world has an acute problem of interaction with the outside world, especially its natural component. It is connected with contradictions between human activity and the natural environment. This interaction has become crisis. The global problems of modern humanity set the task to find new ways of development, restructuring their relationship to the environment.

Keywords: environment, geographical environment.

Надійшла до редакції 7.09.2016 р.

Мстислав Казаков

КАЗАКОВ Мстислав Андрійович – здобувач кафедри теорії та практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського». Сфера наукових інтересів – епістемологія та філософія науки, філософія свідомості (аналітичний підхід), аналіз феномену псевдонауки, філософія мови.

ІНТЕНСІОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ДО АНАЛІЗУ D-ПРОПОЗИЦІЙ У ФОРМАЛЬНИХ СИСТЕМАХ: МЕТАМАТЕМАТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті пропонується вирішення проблеми верифікації математичних D-пропозицій (пропозицій, істинність яких ґрунтується на їх доведеності в межах однієї або декількох формальних систем) шляхом звернення до засновків метаматематичного характеру, які виключають контекст партикуляризованої формальної системи. До таких засновків можна віднести прагматичні аспекти існування формальної системи, наявність інтенціоналів трьох класів в рамках кожної конкретно взятої системи, або наявність вирішальних аргументів «А-типу» в рамках кожного конкретного доказу. Дані аргументи, на думку автора, слід відокремлювати від сингулярних Р-пропозицій, які виступають антецедентами доказу істинності / хибності конкретно взятої D-пропозиції, але не здатні виступати в якості повноцінних епістемічних гарантій її істинності за відсутності вирішальних аргументів, які імплікують істинність / хибність D-пропозиції.

Ключові слова: метаматематика, D-пропозиції, інтенціонал, прагматика, формальні системи, доведення, алгоритми, аксіоми.

Помимо интенциональных и экстенциональных истин, проблемы, сформулированных Фреге [7], Расселом [14], и Карнапом [3], в метаматематике существует также проблема дихотомии истин по их эпистемическим гарантиям, независимо от типа отношений, в которые вступает то или иное суждение. Интенциональные истины Карнапа, говоря современным языком [12], можно считать концептуальными

объяснениями (установлением отношений между двумя определениями или определением и термином или концептом), в то время как экстенциональные истины следует относить к каузальным объяснениям (установлениям отношений между объектом реальности и его описанием или концептом, выражающим этот объект). Однако, и интенциональные и экстенциональные истины каждая также могут делиться на Р- или D-истины (с разным уровнем превосходства в отдельно взятом языке или формальной системе). Основанием этих истин служат Р- или D-пропозиции, эпистемическая гарантия которых является асимметричной. D-пропозиции – это пропозиции, которые могут быть построены лишь в ходе диалога в результате исчерпывающего доказательства, составленного из совокупности Р-пропозиций (сингулярных истинных / ложных суждений), либо – в случае эмпирических наук – благодаря остензии и эксперименту. Эпистемические гарантии Р-пропозиций в рамках конкретной формальной математической системы не нуждаются в конструктивном обосновании, в то время, как D-пропозиция может быть получена лишь путем ограничений, гарантий, опровержений или через создание формальных систем, в которых такие предложения будут истинны. В свою очередь, это говорит о необходимости пересмотра прагматических аспектов построения формальных систем и формальных моделей на уровне метаматематики: каждая система, выстроенная в духе операционализма с соответствующими ограничениями, метаязыковыми знаками, аксиомами и алгоритмами, обладает своими собственными эпистемическими гарантиями, которые не нуждаются в обязательном онтологическом обосновании и непротиворечивости по экстенционалам. Однако, формальная система всегда неизменно нуждается в условиях производства неограниченного количества высказываний и исчислений за счет ограниченного числа алгоритмов, операциональных возможностей, ограничений и разрешений. Это, в свою очередь, достижимо путем построения ограниченной, замкнутой операционально, рекурсивной и непротиворечивой формальной системы, способной обеспечивать производство D-пропозиций определенного конкретного типа (или типов), основываясь на конечном количестве условий, выражаемых аксиомами или описаниями алгоритмов. Подобную мысль высказал Л. Витгенштейн в «Заметках по основаниям математики» (II. 1939-1940 гг.), когда, в противовес идеям Фреге и Пеано, по мнению которых вся математика должна быть выводима из ограниченного числа аксиом [2], писал: «Математика – это пестрая смесь техник доказательства. – И на этом основывается возможность ее многообразного применения и ее значимость» [1, с. 90].

Однако, при этом, следует понимать, что каждая новая математическая система должна быть верифицируемой и открытой для критики

на формальному рівні, спроможною вказати на необхідність абстрагування, редукції або навпаки – допускати свого роду «номіналізації» найбільш абстрактних типів к більш конкретним варіантам (вроді елімінації класів більш високої потужності в користь класів з меншою потужністю, якщо ми, наприклад, говоримо про теорію множинств або про формальну систему, пов'язану з натуральними класами в метафізиці). Подібний аналіз формальних структур і побудовань можливо лише при інтенціонально-прагматическому аналізі. Виходячи з цього, наша мета – запропонувати вимоги і процедури, яким може бути підв'язана формальна система з метою встановлення її операціональної валідності, в інтенціонально-прагматическому ключі, ґрунтуючись на розробках, запропонованих в номіналістическій семантиці Н. Мулуда, в критическій крайнього антиреалізму у Д. Лиггинса і в деяких аспектах філософії пізнього Л. Вітгенштейна.

В першу чергу, повернемося к основам доведення в конкретно взятої формальній системі. Доказательство в ній є в першу чергу логіческім, то єть проистекаючим з безумовної надійності основних логіческіх законів і правил логіческогo виводу, утверджуємих в якості основаних формальної моделі, в рамках котрої виробляються доказательство і опроверження. Такі, наприклад, основи закона исключенного третьего в двухзначной логіці: « r або не- r ». Однак, в трехзначной логіці этот закон может и не соблюдаться. Вполне очевидно, что здесь истинность « r или не- r » зависит от условий, правил и алгоритмов, в которых производится исчисление, таких, как, например, вхождение или запрет на вхождение в систему тех или иных элементов (если в систему S входит, например, элемент r' , согласно правилам системы представляющий собой «среднее между r и не- r », закон исключенного третьего может игнорироваться). Соответственно, « r или не- r » может рассматриваться как D -пропозиция, зависящая от совокупности P -пропозиций, каждая из которых представляет собой один из шагов в доказательстве истинности или ложности D -пропозиции в рамках формальной системы, обосновываемой P -пропозициями. Можно взять другой пример сверхлогического типа – предложение $P(P)$, в котором значение $P(E)$ было бы, например, $\sim E(E)$. Данное предложение не содержит переменных, поскольку отрицание предложения, утверждающее его же, не может существовать в рамках логической системы, однако, оно может существовать в рамках другой системы – системы демонстрации сверхлогических предложений, для которых условием существования (конституентой) может считаться немыслимость предложений с точки зрения логики (см. [1, с. 139]).

Примером доказательства математического D-предложения может служить описание схемы доказательства у Э. Бета [10], построенное в духе конструктивной логики: $(P_1, P_2, \dots, P_n, A) \Rightarrow B \& \Rightarrow \& (A \rightarrow B)$. Данное выражение может читаться следующим образом: «если устанавливается, что присоединение суждения А к совокупности посылок (P_1, \dots, P_n) ведет к истинности выражения В, то, отказавшись от В, мы автоматически должны отказаться от А, что ведет к ложности совокупности посылок, что, в свою очередь, говорит о том, что импликация $(A \rightarrow B)$ должна быть обоснована в рамках системы». Если попытаться придать значения посылкам и выражению А по алгоритму «примеров-контрпримеров», описанному И. Лакатосом, доказательство истинности В в рамках системы может, например, иметь следующий вид:

- 1). P_1 может обладать значением: «Пусть В ложно, тогда P_2 »;
- 2). P_2 может обладать значением: «Если В ложно, то Х»;
- 3). P_n может обладать значением: «Но не Х, потому что С».
- 4). Выражение А может выглядеть как: «Если С и не-Х, то не- P_2 и если не- P_2 , то В».
- 5). Если А, то В.

Таким образом, изначальные посылки доказательства оказываются заведомо ложными для того, чтобы быть опровергнутыми «решающим аргументом» (понятием, выводимым из эпистемологии Поппера [5]). При этом, в каждой системе доказательств возникает вопрос об истинности А и его полномочиях на опровержение того или иного Р-предложения. Вполне очевидно, что А, являющееся эпистемическим гарантом истинности D-предложения В, также является Р-предложением. Выражаясь языком П. Лоренцена, оно Р-определенно [13]. Но при этом, его эпистемическая ценность превосходит ценность Р-предложений, выступающих посылками в 1).-3). приведенного доказательства. В случае с объектами физической реальности, мы просто апеллируем к онтологии, используя «grounding»-обоснование, т.е. строим критический аргумент согласно корреспондентской теории истины, основания которой заложены А. Тарским. Но реализм не спасает нас, когда А является элементом формальной системы, и речь идет о выводе и посылках, не имеющих соответствующего референта в физической реальности. Тогда доказательство доказывает, в первую очередь, не нечто, скрытое за ним в онтологическом фундаменте, но само доказательство, а импликация $(A \rightarrow B)$ представляет собой некий «образец», как выражается Витгенштейн. Этот образец, в свою очередь, формирует новую математическую парадигму, выходящую за пределы существующих систем и моделей, но существующую так же правомерно. Одновременно с этим, мы не можем говорить о том, что Р-предложение А превосхо-

дит остальные доказательства по своей эпистемической ценности исключительно за счет конструкции доказательства (несмотря на очевидно конструктивный характер D-предложения В). Что предоставляет А особый статус, дающий обосновывать истинность В? Вполне очевидно, это операциональные предпосылки, алгоритмы, согласно которым изначально функционирует формальная система. Иными словами, алгоритмы как правила действий, которым может следовать математик в рамках той или иной формальной системы, формируют парадигму действия и тип высказываний, получаемых при исчислениях в рамках формальной системы. И эти алгоритмы предоставляют «критическим аргументам» вроде А привилегированный статус относительно других Р-пропозиций. Их характер – не прокламационный, но ограничительный. В другом случае, они выступают «медиатором», представляющим собой суждение, интенционально тождественное аксиоме, но используемое не как аксиома, входящая в доказательство, а как аргумент. Довольно ярким примером того, как ограничивают и одновременно дают возможность действовать алгоритмы, являются ограничения, которые накладывает Р. Смаллиан на элементарную формальную систему в одной из своих работ:

«Пусть К – алфавит, состоящий из двух знаков а и b. Предположим, что мы хотим определить множество S всех выражений, составленных из двух чередующихся знаков а и b, т.е. строк, которые не содержат двух последовательных вхождений а или b» [6, с. 16]. Подобное множество, согласно Смаллиану, ограничено 4-мя базовыми знаками, исключая кванторы и юнкторы, и само содержание этого множества определяется посредством формулировки семи аксиом: 1) Sa; 2) Sb; 3) Sab; 4) Sba; 5) Sxa → Sxab; 6) Sxb → Sxba; 7) Метааксиома, представляющая собой основу для высказывания А в приведенной импликации Э. Бета: «Никакой элемент не находится в S, если это не следует из аксиом 1 – 6» [6, с. 16]. Вводя дополнительное правило выводимости, Смаллиан конституирует выводимость неограниченного числа высказываний X из аксиом 1 – 6. Таким образом, речь идет о том, что X составляется из i числа символов алфавита К и переменных, вхождение которых в систему допустимо на основании аксиом 1 – 6. Мы можем использовать систему Смаллиана для конкретизации приведенного выше алгоритма доказательства импликации (A→B). Предположим, что В означает: « $X_E = a_1 a_2 z^i b_1 z$ и X_E не является термом системы S», что необходимо доказать. Тогда:

- 1). P_1 может обладать значением: «Пускай X_E – терм системы S»;
- 2). P_2 может обладать значением: «Тогда Sz и z не является любой строкой (как x в аксиомах 5 и 6), а представляет собой такой же элемент S, как а или b»;

3). P_n может обладать значением: «Если X_E – терм S , тогда элемент z находится в S ».

4). Тогда A будет конкретизацией общей аксиомы 7 Смаллиана, высказыванием: «Элемент z не находится в S , если это не следует из аксиом 1 – 6».

5). Поскольку z не следует из аксиом 1 – 6, B истинно, а если B истинно, то X_E не является термом системы S .

Вполне очевидно, что привилегированность аксиомы 7 определяется исключительно интенционально-прагматическими аспектами: назначить мы z элементом, тождественным субстанционально элементу x , получающему право на вхождение в систему на основании аксиом 5 и 6, X_E был бы термом S , но, поскольку интенциональное значение z в S в случае с этим доказательством приравнивается к интенциональным значениям a и b , изначальные условия аксиоматики элементарной формальной системы, в рамках которой происходит доказательство, нарушаются. Таким образом, можно также говорить о том, что наивысшей гарантией парадигмальности системы S является аксиома 7, представляющая крайний рубеж операциональным возможностям, которые предоставляются субъекту аксиомы 1 – 6, дающие, безусловно, неограниченное количество D -пропозиций, алгоритм создания которых подвержен конкретным ограничениям, которые формулируются в седьмой аксиоме. Аксиоматизация представляет собой условия партикуляризации парадигмальности формальной системы, условия создания системы путем создания отличий от других существующих формальных систем и обоснования необходимости введения системы различий. Пример полипарадигмальности партикулярного математического выражения, имеющего P -форму, но представляющему собой D -пропозиции в контексте анализа формальных систем, можно встретить в примечании 1, Ч.2, гл. IV, § 1. работы Ноэля Мулуда «Анализ и смысл». Говоря о структуре выражения в контексте проблемы интенциональных значений (как концептуальных отношений), Мулуд пишет: «Выразить структуру функции « $y = ax^2$ » – это значит в языке анализа зафиксировать модус непрерывности и основания симметрии некоей параболической формы; в языке теории множеств – выявить закон проекции реальных тел на одно из подмножеств; в языке комбинаторики – обозначить иерархию синтаксических категорий посредством формулы $BWax = y$ » [4, с. 198]. Таким образом, мы говорим о наличии трех математических парадигм, в контексте которых может восприниматься одна и та же функция, и этот контекстуальный груз представляет собой интенционально-прагматический фундамент, делающий функцию « $y = ax^2$ » D -истиной. Структура же функции в данном случае зависит от взаимодействия законов, которые

определяют формирование этой функции в каждой конкретно взятой формальной системе. Соответственно, и Р-предложения, выводимые из « $y = ax^2$ » в рамках каждой конкретно взятой парадигмы, ведут к разным результатам, представляя собой множества высказываний, которые не будут совпадать по значению.

Следуя Лиггинсу [12, с. 89], можно подчеркнуть, что они, таким образом, не будут образовывать концептуальных отношений друг относительно друга. Так, мы можем сказать, что, например, математическое выражение b будет следовать из выражения a , если a предидируется определенным образом в рамках парадигмы формальной системы P_1 , и c будет следовать из a (вид которого сохраняется), если a предидируется в рамках парадигмы формальной системы P_2 . Налицо вывод, противоречивый с точки зрения экстенциональных языков: « $a = a$, если a , то b и если a , то c , но не b и c ». Однако, экстенциональный подход говорит о математических объектах, в то время как, принимая номиналистическую установку, напоминающую субстанционально-атрибутивную теорию тропов Д. Армстронга [8], мы можем, скорее, говорить о двух математических тропах – $P_1(a)$ и $P_2(a)$ (выраженных на инстанцированной субстанции «математики»), и тогда две непересекающиеся импликации дадут непротиворечивый результат, обеспеченный интенциональными отношениями между математическими выражениями. В рамках подобного подхода, можно также сказать, что A является подобной экземплификацией любой аксиомы или алгоритма в пределах формальной системы. Пример того, когда один алгоритм становится на мета-уровень по отношению к двум формальным системам S и S' , соединенным в одну, можно встретить и у Фреге, когда тот использует общие свойства классов, образующие последовательности, для создания индуктивной таблицы (приведем лишь конечные значения: $(1 = 1 \rightarrow 1' = 1') \dots (m' = n' \rightarrow m = n)$). По мнению Мулуда, если мы говорим об импликации с m и n , «отрицание этого тезиса равнозначно отказу от консеквента при принятии антецедента. Однако антецедент может быть построен в таблице референтов лишь при условии, что консеквент уже был предварительно построен. Тезис является разрешимым или D-определимым на основе действительно формулируемых Р-определенных выражений» [4, с. 149]. При этом, следует подчеркнуть, что основания в виде консеквентов были даны в индуктивном виде, и подобного рода индуктивность вполне совпадает со способами аксиоматизации формальных систем, поскольку дедуктивные возможности систем, обоснованных подобным образом, всегда ограничены. Но это ограничение в данном случае носит конструктивный характер – оно создает рекурсивные

процедуры разрешения, позволяющие строить бесконечное количество D-пропозиций при условии непротиворечивости аксиоматической системы, представленной – в прескриптивной форме – аксиомами и – в операциональной форме – алгоритмами. Предпосылками для создания операциональных и прескриптивных «настроек» аксиоматической системы являются интенция автора и установление им непротиворечивого типа интенциональных (концептуальных) отношений между понятиями, алгоритмами и доказательными процедурами внутри системы, которую их совокупность образует.

Однако, указания на интенциональные отношения между выражениями недостаточно для установления истинности D-пропозиции, равно как недостаточно и простого отнесения этой пропозиции к формальной системе. Неверно также, что критериями верификации в пределах системы являются исключительно рекурсивность и непротиворечивость. Не менее важный критерий – интенционально-прагматический анализ, то есть поиск в совокупности алгоритмов, дающих новые связи в отдельно взятых исчислениях, в элементах, делающих формальную систему операционально ликвидной, возможностей выведения доказательства истинности порождаемых системой D-предложений. Для этого, по нашему мнению, необходимы следующие шаги:

(1) Отделение посылок от решающего аргумента и наличие этого решающего аргумента, носящего в первую очередь ограничивающий характер. Так, изначальные логические или эмпирические посылки могут быть ложными и для самой системы S, однако, наличие аргумента A, по статусу являющемуся P-пропозицией, как и предыдущие посылки, должно вести напрямую к истинной D-пропозиции, принадлежащей формальной системе. Гарантия истинности A – установление интенционального значения между семантическим содержанием A и одной из аксиом, на которых основана система S, где A будет относиться к S как экземплификация универсалии.

(2) Установить все возможные схемы доказательства в рамках формальной системы, зафиксировав их как типы связей, возникающие в формальной системе. Одновременно с этим, если некая D-пропозиция будет обосновываться за счет схемы доказательства, не присущей системе изначально, такую D-пропозицию следует рассматривать как ложную до тех пор, пока использование этого нового доказательства не будет обосновано средствами самой системы или не будет продемонстрирована необходимость выхода за пределы системы в частном конкретном случае (в этом случае, возникает новая формальная система, обладающая новыми связями, в которую старая система входит либо целиком, либо частично).

(3) Следуя Витгенштейну, можно также сказать, что система должна обладать образцом доказательства, указывающим на парадигму, в пределах которой анализируется D-пропозиция. «Доказательство показывает нам, что должно получиться. – И поскольку каждое воспроизведение доказательства должно демонстрировать именно это, то оно должно автоматически воспроизводить, с одной стороны, результат, а с другой – обязательность его сохранения» [1, с. 97]. Для формальных систем это значит наличие как минимум одного примера, в котором наблюдаются условия и результат, с которыми могут сравниваться остальные D-пропозиции, которые можно (или нельзя) получить в рамках системы (вроде D-предложения системы предложений сверхлогического типа, рассмотренного выше).

(4) В случае апелляции ко внематематическому применению знаков в ходе доказательства в пределах формальной системы, необходима демонстрация истинности триадических каузальных отношений типа «объект – математический знак – формальная система», как это может иметь место в теории множеств в математике или в теории универсалий в метафизике. В этом случае, «подсоединение» онтологических ограничений и предпосылок играет роль ключевого аргумента типа А согласно требованию (1), разрушающего или подтверждающего посылки и апелляции, выдвинутые до А.

(5) Анализируя формальную систему, необходимо также установить наличие трех крупных классов элементов, без которых невозможна никакая формальная система (вопреки семантике Рассела, согласно которой, для формальной системы достаточно наличия референтного поля и интенционального содержания [14]). Первый класс – изначальные аксиомы, представленные, по Карнапу, предложениями псевдообъектного типа [11], и совокупность интенциональных значений вводимых терминов. Этот класс, собственно, задает условия существования системы и ее операциональные возможности, а также перечисляет все сущности и математические объекты, с которыми оперирует система. Второй класс – совокупность систем и алгоритмов доказательств, из которых выводимы партикулярные D-пропозиции или же новые понятия, вводимые посредством конструктивной деятельности. Критерием понимания конструктивного доказательства в математике служит то, что математик в состоянии делать с предложениями доказательства. Предположим, некто учит субъекта уравнению эллипса. Для его понимания мы предварительно должны изучить ряд понятий, без которых это обучение невозможно, и которые сразу очерчивают операциональную плоскость, в пределах которой мы сталкиваемся с этим уравнением: аффинная система координат; общее уравнение «плоской» прямой; уравнение линии

2-го порядка; канонический вид уравнения и т.д. Лишь потом мы обучаемся уравнению эллипса. Из этого уравнения, выступающего медиатором между аксиоматикой парадигмы и частным случаем, выводимы, собственно, частные случаи, сингулярные D-предложения, представляющие собой третий класс. Изучив понятие «уравнение эллипса», мы можем также увидеть другой тип доказательства: доказательство того, что конкретный эллипс E и прямая a пересекаются в точках X и Y . Мы имеем дело с новым понятием (связанным с конкретными значениями (E, a, X, Y)), однако его объем не совпадает с объемом понятий второго класса, представляющими собой своего рода универсалию, на основе которой экземплифицируется доказательство пересечения E и a в точках X и Y . Но и само это понятие второго класса выступает в качестве опосредующего кода (по выражению Р.В. Бирдсмора [9]) между конкретным случаем, который описывается единичным понятием и «миром», который формируется псевдообъектными предложениями аксиом, конституирующими условия действий и сами алгоритмы, задающие существование формальной системы.

(6) Формальная система, представляемая математиком, описывается как непротиворечивая и рекурсивная модель с конечным количеством алгоритмов и операциональных предписаний, способная породить потенциально бесконечное количество высказываний и результатов исчислений. Однако еще одним критерием оценки этой модели должна стать оценка этих высказываний и исчислений в отрыве от модели, делающей их существование возможным. Иными словами, речь о необходимости демонстрации эффективности модели, преимуществ, которые дает формулирование этих высказываний и область их применения на формально-теоретическом или прикладном уровнях. «Модель ради модели» не может иметь ничего общего с математической деятельностью, поскольку формальные системы имеют прагматически-ориентированный генезис – та или иная область математического знания или междисциплинарная область со включением математики (такая как, например, математическая экономика). «Чистый» прагматический аспект формальной системы не подлежит никакому формальному анализу или перепроверке интенционалов внутри системы – он может быть основан исключительно на герменевтическом подходе и «вопросании» автора в случае, если цели и преимущества модели не выводятся явно из получаемых D-истин.

Витгенштейн считал, что логический вывод представляет собой «часть языковой игры. И тот, кто делает логические заключения в языковой игре, следует определенным инструкциям, которые были заданы при изучении самой языковой игры» [1, с. 189]. D-пропозиции

математики представляють собою содержание разных языковых математических игр. Часто, их значение ограничивается правилами, аксиомами и алгоритмами, которые существуют лишь в рамках одной конкретно взятой формальной системы. В других случаях, их истинность выходит за пределы одной системы, либо же одно высказывание имеет абсолютно разные критерии его истинности как D-пропозиции, и разное значение, существование которого обеспечивается совокупностью разных наборов P- и A-пропозиций через доказуемость в рамках совокупностей правил, ограничений и алгоритмов. И верификация D-пропозиций математики, по нашему мнению, должна обеспечиваться не только изучением правил их образования, но также и через выход за пределы системы, анализ самой совокупности правил, причин создания формальной системы и преимуществ, которые дает ее существование по отношению к остальным формальным системам и математическому знанию как таковому. Эта цель, в свою очередь, достижима лишь в ходе интенционально-прагматического подхода к изучению предложенных математиком идей. Анализ же в интенционально-прагматическом ключе делает возможным определение правомерности существования D-пропозиций определенного типа в случае, если их легитимация не является самоочевидной для внешнего наблюдателя, изначально незнакомого с новой формальной системой.

Література

1. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть II / Л. Витгенштейн. Вступ. Статья М.С. Козловой. Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 214 с.
2. *Гёдель К.* Современное положение дел в основаниях математики // О Гёделе / Я. Хинтиikka; Статьи / К. Гёдель. Составление, редакция и перевод В.В. Целищева и В.А. Суровцева. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 108-124.
3. *Карнап Р.* Значение и необходимость: Исследование по семантике и модальной логике / Р. Карнап. Пер. с англ. / Общ. ред. Д.А. Бочвара. Предисл. С.А. Яновской. Изд. 2-е. М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 384 с.
4. *Мулуд Н.* Анализ и смысл / Н. Мулуд. Перевод с французского Автономовой Н.С. и Муравьева Ю.А. Общая редакция и вступительная статья кандидата философских наук Метлова В.И. М.: «Прогресс», 1979. – 358 с.
5. *Поппер К.* Логика и рост научного знания: избранные работы / К. Поппер. Сост., общ. ред. и вступ. ст. д.ф.н. В.Н. Садовского. М.: «Прогресс», 1983. – 605 с.
6. *Смаллиан Р.М.* Теория формальных систем / Раймонд М. Смаллиан. Перевод Н.К. Косовского; под ред. Н.А. Шанина. М.: «Наука», 1981. – 208 с.
7. *Фреге Г.* Логика и логическая семантика / Г. Фреге. Пер. с нем. / Под ред. З.А. Кузичевой; вступ. ст., введ. и послесл. Б.В. Бирюкова; Комментар. Б.В.

Бирюкова, З.А. Кузичевой. Изд. 2-е, испр. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 512 с.

8. *Armstrong D.M.* Universals: an opinionated introduction / D.M. Armstrong. Boulder: Westview Press, 1989. – 160 p.

9. *Beardsmore R.W.* Moral reasoning / R.W. Beardsmore. London: Routledge & Kegan Paul, 1969. – 146 p.

10. *Beth E.* Formal methods / E. Beth. Dordrecht, Holland, Reidel, 1962. – 170 p.

11. *Carnap R.* Philosophy and logical syntax / R. Carnap. AMS Press, Inc., 1979. – 100 p.

12. *Liggins D.* Deflationism, conceptual explanation, and the truth asymmetry / D. Liggins // *The Philosophical Quarterly*. – 2016. – № 66, Vol. 262. – pp. 84-101.

13. *Lorenzen P.* Formal logic / P. Lorenzen. Springer, 1964. – 123 p.

14. *Russell B.* Mathematical logic as based on the theory of types / B. Russell // *American journal of mathematics*. – 1908. – № 30. – pp. 222-262.

Казаків М.А.

ИНТЕНСИОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ D-ПРОПОЗИЦИЙ В ФОРМАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ: МЕТАМАТЕМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье предлагается решение проблемы верификации математических D-пропозиций (пропозиций, истинность которых основывается на их доказанности в пределах одной или нескольких формальных систем) путем обращения к исключаящим контекст формальной системы основаниям метаматематического толка, таким как прагматические аспекты, наличие интенционалов трех классов внутри системы или наличие решающих аргументов «А-типа» в каждом конкретном доказательстве. Последние предлагается отделять от P-пропозиций, выступающих посылками доказательства истинности / ложности конкретно-взятой D-пропозиции, но неспособных выступать в качестве полноценных эпистемических гарантий его истинности при отсутствии решающих аргументов, имплицитующих истинность / ложность D-пропозиции.

Ключевые слова: *метаматематика, D-пропозиции, интенционал, прагматика, формальные системы, доказательство, алгоритмы, аксиомы.*

Kazakov M.A.

INTENSIONAL-PRAGMATICAL APPROACH TO D-PROPOSITIONS ANALYSIS: A CASE FOR METAMATHEMATICS

The paper is dedicated to the problem of analysis of D-propositions in mathematics (from the position of metamathematics). D-propositions, as for Mouloud and Lorenzen, are understood as sets of mathematical proposition which represent the result of conjectures-proofs/refutations process or logical deduction (which, in their turn, consist of singular propositions, represented by P-propositions). The author tries to indicate the insufficiency of the analysis of the course of the proof and the proof system itself in a particular formal system; the algorithms,

provided by the formal system; the operational scope of the formal system for the verification of particular exemplified D-proposition. Instead of narrowing the analysis of D-propositions within the formal system itself, it is proposed, following Wittgenstein, to come out of the limits of a singular formal system and to turn to metamathematics, which is seen as the grounding for the construction of each particular formal system within the scope of mathematical knowledge.

While analyzing the problem from the metamathematical point of view, it is also proposed to include to the field of analysis the pragmatic aspect. In case for metamathematics, the concept 'pragmatic' means: the efficiency of formal system and the judgments derived from it for the salvation of the particular mathematical (as well as trans-mathematical) tasks; the author's intentions concerning the creation of the formal system and his expectations of its scope and limits. The second metamathematical aspect, which is proposed to be included into the analysis, is the intensional aspect, by which the philosophers shouldn't see only the meanings of concepts or mathematical propositions. The analysis of intension should also include the research of quality and character of relations between the three classes, which, to author's mind, are inevitably exist in every formal system: the primordial set of axioms and intensional-extensional meanings of the terms and concepts introduced as the basic elements of formal system set of proofs, grounded on the axioms, from which the particular propositions are derived (the amount of proposition may be potentially infinite or, vice versa, strictly quantified due to the conditions and rules, set by the first class); the singular D-propositions themselves, which are derived from the operations within the scopes of second class (including the false D-propositions, the possibility of falsity of which is an important element of a primordial set of algorithms and axioms, enabling the possibility of falsity of the proposition of a particular type, but not a falsity «in general»).

Background of the problem is analyzed within the context of Frege – Russell – Peano interpretation of mathematical knowledge and the theories 'hard core' and their criticism by late Ludwig Wittgenstein, particularly, taking into consideration his understanding of the essence of 'proof' in mathematics and the concept of 'mathematical language-game'. The author also appeals to David Liggins' concepts of 'causal relation' and 'conceptual relation' which represent the development of Carnap's intension / extension dichotomy, however, grounded on metaphysics similar to the correspondence theory of truth of Tarsky or Churchland. The foundations of the method of intensional-pragmatical analysis of formal system are, eventually, introduced in 6 paragraphs. To author, the proposed demands to the formal system evaluation, as well as the procedures of analysis themselves, are seen only as a beginning of the new metamathematical research program, which should be complemented by the new procedures and demands, reconceptualized and, surely, argued, as well as moved beyond the D-propositions of the mathematics to other areas of language.

Keywords: *metamathematics, D-propositions, intension, pragmatics, formal systems, proof, algorithms, axioms.*

Надійшла до редакції 3.09.2016 р.

Наталя Головіна

ГОЛОВІНА Наталя Ігорівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – естетика, філософія культури, культурологія.

ЕСТЕТИЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО ЯК ТЕНДЕНЦІЯ СУЧАСНОСТІ

У статті розглянуто тенденцію тотальної естетизації сучасної соціальної реальності. Виявлено причини, форми й наслідки набуття естетичного статусу соціального феномена, зміни соціальних відносин під впливом естетичного начала.

Ключові слова: естетизація, естетичне, соціальне, етос.

Естетизація всіх сторін життя людини, налаштування відповідного естетичним принципам апарату свідомості, стилізація світу повсякденності як естетичної поведінки – все це характерно для сучасності. Людина виявляється повністю вкладеною в систему естетичних цінностей, та естетичне стає автономною провідною цінністю суспільства.

Поняття «естетизації» означає, в широкому сенсі, процес надання тим чи іншим предметам і явищам, що не мають прямих естетичних функцій, естетичних характеристик, розгляд їх з естетичної точки зору. Процес естетизації – це розширення сфери естетичного та перенесення його на інші сфери людського буття: науку, виробництво, побут, релігію, мистецтво.

У сучасному філософському й культурологічному дискурсі поняття естетизації застосовується, в першу чергу, до культурно-історичних реалій сучасного суспільства. Естетизація в такому випадку представляє собою об'єктивний і в той же час усвідомлюваний і цілеспрямований соціальний процес набуття або посилення естетичних якостей усіма формами суспільних відносин (соціальних речей, ідей, інститутів), включаючи особистісну. Сьогодні естетизуються економіка і політика, освіта і наука, приватне і публічне життя людини.

Естетичне начало, таким чином, стало соціальним феноменом, «існує в сучасній картині світу і в соціумі в розсіяній (дісемінованій)

© Н. І. Головіна, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208945>

і в той же час в абсолютно тотальній формі. В цих умовах втрачається можливість чисто теоретичного, понятійного визначення і суто раціонального осмислення естетичного, виникає необхідність активізації мислення в образах. Усі названі причини породжують можливість (а почасти вже необхідність) появи естетичної картини сучасного світу» [5, с.50]. Естетизація тут конкретизується як «процес, в якому самостійне («свавільне») естетичне набуває соціальної форми й статусу соціального феномена, а соціальні явища змінюються під впливом естетичного начала. Естетизоване виступає в даному контексті як соціальна форма буття естетичного» [5, с.34].

У наукових дослідженнях, присвячених аналізу та критиці сучасної культури, термін «естетизація» використовується і в аспекті позначення особливого стилю ставлення до дійсності, при якому якість зовнішньої форми виявляється домінуючим фактором оцінки, що перевершує увагу до внутрішнього наповнення. Цей спосіб сприйняття характеризується як риса масової культури і «суспільства споживання».

У контексті естетизації суспільства «естетичне» зовсім не означає «прекрасне». Воно швидше підкреслює якості віртуальності і моделюваності, які стають притаманними й матеріальній, і соціальній, і суб'єктивній реальності індивідуального існування. Сьогодні ми стикаємось і з наростанням уваги до того, що було включено в букввальне значення терміна «естетичне» – уваги до почуття, чуттєвості, інтенсивності емоційного переживання, чуттєвого сприйняття як в сенсі сприйняття органами чуття, так і в сенсі підвищеної афективності. В такому контексті естетичне представляється як сукупність чуттєво даних виразних форм будь-якої сфери дійсності, які сприймаються безпосередньо. Саме чуттєво-ціннісна природа естетичного дозволяє особистості здійснювати оцінку дійсності, перш за все з позиції прекрасного.

С.Б. Ніконова, погоджуючись з В.Вельшем, виділяє «дві сторони естетизації, що відбувається в сучасному світі. З одного боку, ми маємо справу з «поверхневою» естетизацією, що виражається в прагненні до прикрашання та оформлення життєвого простору, до всебічної «естетичної обробки реальності», а також в увазі до переживань, до почуття насолоди, в тенденції до гедонізму, який стає новою культурною матрицею. Цей варіант естетизації ґрунтується на бажанні красивих форм, апелює до почуття прекрасного, задаючи стандарти масового суспільства. Однак, з іншого боку, за цим зовнішнім блиском можна розгледіти й інший, більш глибокий пласт естетизації. Це естетизація самої свідомості, естетизація форм мислення. Тут естетичний спосіб оцінки поширюється на сфери життя, які раніше мали свою власну

ієрархію цінностей – на мораль, науку, релігію, політику, економіку. Саме розуміння людини, її особистості та індивідуальності стає естетичним, формується те, що можна назвати *homo aestheticus*» [4].

Дійсно, у сучасній культурі процес естетизації можна зафіксувати на всіх рівнях життєдіяльності людини. Естетизація повсякденності відбувається завдяки стиранню відмінностей між мистецтвом і повсякденним життям в силу, по-перше, перетворення художниками предметів повсякденності на художні об'єкти й, по-друге, перетворення людьми свого повсякденного життя в певний естетичний проект при прагненні до певного стилю в одязі, зовнішньому вигляді й домашній обстановці. Прикрашання й стилізація дійсності починає оточувати нас всюди, поширюючись на поведінку й тіло людей, їх життєвий простір і суспільні процеси. Шейпінг, боді-білдинг, аеробіка, фітнес, мода і спорт відповідають за «скульптурізацію» або «пластизацію» людського тіла. Мальовничість і графічність розгортається в сфері інтер'єрів, в дизайнах офісів і квартир.

Не минула естетизація сфери економіки, виробництва та екології. Сучасна економіка базується не стільки на виробництві та продажу товарів і послуг, скільки на створенні і продажу життєвого стилю за допомогою реклами. В екології спостерігається велике прагнення прикрасити навколишню природу до гіперестетичного рівня.

В організації масових видовищ, шоу, презентацій реалізувалася тенденція стирання граней між виконавцем і аудиторією. У таких шоу реципієнт стає невід'ємною частиною так званого арт-простору. Все обіграється як ефектне, шокує видовище, яке притягує і захоплює глядача. Так відбувається, наприклад, в жанрі хепенінгу. Організуючи імпровізовані сцени з включенням в них предметів реальної дійсності, залучаючи до них випадкових перехожих і глядачів, організатори хепенінгів намагаються вирвати їх на час дії акції зі звичайного контексту, змушуючи брати участь в неутилітарній грі іншого виміру. Головним завданням хепененгу стає впровадження мистецтва в життя і злиття з життям. Будь-які фрагменти життя людини (кагастрофи, муки тощо) можуть бути підняті до рівня мистецтва. Такі «неутилітарні сенсорно-інтелектуальні ігри, можлива предтеча художньо-естетичного досвіду людини майбутнього, організованого на основі синтезу всіх напрацювань класичних і авангардно-модерністських мистецтв на рівні нової електронної реальності і з граничним залученням до процесу творчості-гри-сприйняття кожного конкретного реципієнта» [2, с. 345].

Естетизація стала дуже прибутковим заняттям в області реклами, дизайну, PR, маркетингу та інших сучасних соціальних технологій

«спокуси». Виникнення телебачення, а потім і інтернету тільки посилило значення естетичного фактора, поставивши його в центр комунікаційних технологій. Віртуальний простір, по суті справи став ціннісним простором естетичного характеру. Створений зусиллями самої людини за допомогою наукових і технологічних досягнень, він дозволяє компенсувати людині все те, що їй не вдається реалізувати в повсякденному житті. Саме у віртуальній реальності людина за власним бажанням може стати творцем себе самої, свого життя, середовища проживання. Тут кожен може знайти художньо-ігровий простір, що відповідає його індивідуальним потребам, духовно-інтелектуальному рівню.

Істотному розширенню меж естетичного сприяла поява в ХХ столітті ряду нових видів мистецтва, заснованих на досягненнях новітньої техніки. Мистецтво перестає бути єдиною сферою вираження естетичних ідей і устремлінь. В результаті цього, багато досягнень елітарного мистецтва стають компонентами експериментів у рекламно-видовищно-масових продуктах, фотографії, відеокліпах, дизайні, художньому проектуванні тощо. Процес популяризації художніх зразків призвів до їх стандартизації й масовості. Сучасна культура, як відмічає В. Бичков – це «область незліченних парадоксів, і один з них полягає в тому, що, теоретично відкинувши естетичний принцип мистецтва і гранично розмивши його межі, вона не прагне знищити (що й неможливо) в людині органічно притаманні їй естетичну свідомість, естетичне почуття, генетично й історично накопичений естетичний досвід. І естетичне постійно дає про себе знати, прориваючись і у талановитих творців самих просунутих арт-практик, і у всій ностальгічно-іронічній аурі постмодернізму, і в консерватизмі, і в масовій культурі, і в новітніх відеокліпах і комп'ютерних віртуальних реальностях, в мережевому мистецтві.... Серед суттєвих характеристик цього «прориву» естетичного можна назвати ігровий принцип, іронізм, гедоністичні інтенції, компенсаторні функції. Більш того, в постмодерністській парадигмі філософування (Барт, Башляр, Багатай, Дерріда, Дельоз, Еко та ін.) чітко проявляється тенденція до створення філософсько-філологічних і культурологічних текстів за художньо-естетичними принципами. Сьогоднішній філософський, філологічний, мистецтвознавчий і навіть історичний і археологічний дискурси в своїй організації нерідко користуються традиційними художніми принципами, тяжіючи до художнього тексту або до гри в бісер» [2, с. 261-262].

Нові вимоги сучасна культура в першу чергу пред'являє особистості, яка повинна повністю розкритися, самореалізуватися й втіли-

тися в світі, незважаючи ні на які існуючі перешкоди. Естетично відбутися стало не тільки легше, а просто необхідно для того, щоб життя склалося і вважалася успішним. Тому в основі своєї сучасний процес естетизації є процес реалізації індивідуальності, яка прагне свободи. Такий процес, який починає протікати не за соціальними законами, а за «законами краси», за законами художнього розвитку.

Вже Гегелем було виражено ситуацію, в якій естетичне починають відігравати роль соціальної взаємозв'язку. Проте, за часів Гегеля виникнення епохи «примного стилю», «прагнення до ефекту» [3, с. 12] існували лише як історична передумова. В наш же час це є однією з універсальних засад культури. У цьому гегелівському формулюванні ми без великих зусиль впізнаємо ті соціальні процеси, які протікають на наших очах, коли явище «закликає до себе публіку і намагається встановити з нею зв'язок лише способом зображення» [3, 12]. Соціальні взаємозв'язки починають розвиватися в іншій формі, найактивнішою з яких стає естетична, витісняючи інші.

Так, естетизація політики сприяла страшним соціальним катастрофам ХХ століття, включаючи нацистську чуму і сталінські концтабори. Театралізованість, перетворення політики на спектакль ми спостерігаємо й зараз. Естетизм мислення в політичному житті став чимось звичним і безперечним, витіснивши тверезий реалізм і практичний розрахунок. Наприклад, політичний вибір відбувається на основі естетичних критеріїв: подобається – не подобається, симпатичний – несимпатичний, гарний – потворний. Набуває естетизованої форми релігійна форма соціального взаємозв'язку. Для права стало важливіше зробити ефект, ніж втілити ідею справедливості. Робота суду присяжних, демонстрація засідань судів на ТБ, дискусія обвинувача та адвоката на суді – все це форми естетизації права.

Особливо панування тотальної естетизації як такого процесу, в якому кожне з явищ наділяється рівним з усіма правом бути в повній мірі вираженим в світі, відбулося на моралі. Ідея єдності моралі та естетики, підкорена принципу «естетичної совісті», яку розвивав В. Віндельбанд, не знайшла підтримки.

Домінуючими категоріями моралі стають не добро і відповідальність, а вибір і задоволення. Навіть задоволення від вибору певних моральних кодексів. Як підсумок розвитку цієї тенденції – склалася культура, яку П. Сорокін назвав сенситивною. Зникнення домінування моральних цінностей загального характеру привело до виникнення галузевих і навіть індивідуальних моральних заповідей, що змушує робити висновок про відмирання моралі взагалі як особливого соціального інституту.

Моральні цінності, якщо й не відмирають взагалі, то набувають відносного, «текучого» характеру, трансформуючись під напором все більш жорстких і активних історичних факторів. Адже в сучасному суспільстві спілкування витіснило вчинок, презентація – реальне життя, а в реальному житті в якості привілейованої сфери стала заявляти про себе не сфера праці, а сфера послуг. Не потрібно пояснювати, чим презентація відрізняється від реального вчинку: в презентації домінує естетичний фактор, у вчинку – мораль.

Сучасною людиною через це часто робить вибір на користь «естетичного етосу», а не етичного. Етичний передбачає служіння комусь або чомусь іншому, але не собі. Естетичний означає, що основним способом ставлення людини до світу стає безкорисливе милування чи насолода. Цікаво, що людина, що вибрала естетичний етос, майже не потребує іншого. Насолода – її власна внутрішня установка. Таким чином, відбувається витіснення моральних норм нормами естетичними, які в сфері комунікацій, послуг і презентацій грають вирішальну роль.

Естетизація багатьох сторін сучасного суспільного і приватного життя змушує задуматися про причини і витоки цього процесу. Перш за все, «естетична «фактурність» живе на поверхні сучасного культурного життя за рахунок товарної природи багатьох соціальних явищ. Товари повинні бути естетично привабливі. Товарний характер практично всіх суспільних відносин, в які вступає сучасна людина, найочевиднішим чином обумовлює процеси естетизації багатьох сторін і характеристик сучасної соціокультурної реальності» [5, С.34].

Необхідно також відзначити, що процес естетизації є відповіддю на раціоналізацію сучасного світу, де індивід намагається компенсувати втрату дива світу. Метафорично-естетичне начало людського життя дозволяє кожному з нас зберігати й стверджувати свою індивідуальність в соціумі, який досить часто намагається нас нівелювати. З витісненням раціонального типу орієнтації пов'язаний і феномен зміни етосу поведінки сучасної людини. Цілком можливо, що така радикальна зміна поведінкової установки тісно пов'язана все з тим же процесом індивідуалізації всього і вся в сучасному суспільстві.

Не останню роль відіграє й інформатизація суспільства. Характер інформації часто має мало відношення до раціоналізованих форм і методів пізнання. Для неї достатньо лише правдивості й здатності приводити до певного соціального ефекту. По суті справи ми зараз спостерігаємо, як інформатизація суспільства стає змістом процесу естетизації, його зовнішньою соціальною оболонкою. Вирішальною причиною подій і явищ стає естетичний фактор в його різних модифікаціях: історичних і актуальних, елітарних і масових, професійних і

аматорських, класичних і прикладних тощо. Навіть час сприймається в естетичних формах: повсякденна гра з віком, операції омоложення, поєднання історичних епох та ін.

Пошук відповіді на запитання, чи є тенденція естетизації суспільства прогресом або регресом, змушує відмітити її двозначність, амбівалентність. Усі дослідники визнають естетизацію як емпірично спостережуваний фактор, але по-різному, інколи протилежним чином цей фактор оцінюють.

Наприклад, В. Беньямін, який і ввів в обіг термін «естетизація», ввів його відразу ж в негативній формі, ототожнюючи процес естетизації з процесом фашизації. Естетизація – один з ключових інструментів фашистської політики, оскільки пов'язана з ідеологічними і з політичними функціями сучасного мистецтва. Для Беньяміна, естетизація – це блокування рефлексивної здатності суб'єкта, в чому і полягає основа для можливості маніпуляції масами за допомогою культових артефактів. «Всі зусилля по естетизації політики, – показує Беньямін, – досягають вищого ступеня в одній точці. І цією точкою є війна» [1].

Якщо трактувати естетичне з точки зору іншої традиції, яка сходить до Баумгартена, традиції розуміння естетичного з оптики сприйняття, з грецького *aisthesis*, то воно виступає як важливий чинник соціального життя. Це зростаюче значення естетичного сприйняття в широкому, не художньому сенсі, веде до структурних змін в суспільстві. Естетизація не звужує життєві можливостей індивіда, а навпаки – їх розширює, оскільки супроводжується посиленням рефлексивності. Чим ширше спектр можливостей, які ніяк не регламентовані, тим в більшій мірі рішення покладаються на самого суб'єкта, тим більшою мірою він, волею-неволею, стає рефлексивним. Для цього йому необхідні в тому числі компетенції, які дозволяють йому зайняти дистанцію по відношенню до якихось обставин, що склалися.

Дієвість естетичних принципів, їх значення в побудові картини сучасного соціального світу пояснюється не тим, що вони породжують ілюзію, ідеологізують реальність, пропонують новий ідеал, який виявляється недосяжним на практиці. Вони не є опозицією реальності, але беруть участь у її конструюванні.

Таким чином, естетизація соціального, чітко виявляючись як тенденція сучасності, не має поки що однозначної оцінки й чекає на подальші дослідження.

Література:

1. *Беньямін В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости/В.Беньямин – Режим доступу: <http://www.outline.ru/ben.html>.

2. *Бычков В. В.* Эстетика: Учебник/ В. В. Бычков – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.

3. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Т. 2. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: СПб.: Наука, 2007. – 604 с.

4. *Никонова С. Б.* Эстетизация как парадигма современности. Философско-эстетический анализ трансформационных процессов в современной культуре: дис. на соискание ученой степени доктора филос. наук: спец. 09.00.04 «Эстетика»/С.Б. Никонова – СПб, 2013. Режим доступа: <http://www.disscat.com/content/estetizatsiya-kak-paradigma-sovremennosti-filosofsko-esteticheskii-analiz-transformatsionnyk>

5. *Шатунова Т. М.* Эстетика социального (эстетическое начало в процессе идентификации современного человека)/Т. М. Шатунова – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 140 с.

Головина Н. И.

ЭСТЕТИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО КАК ТЕНДЕНЦИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье рассмотрены тенденции тотальной эстетизации современной социальной реальности. Показано, что феномен эстетизации является в современном мире достаточно общей социокультурной тенденцией. Процесс эстетизации определен как расширение сферы эстетического и перенос его на другие сферы человеческого бытия: науку, производство, быт, религию, искусство.

Выявлены причины, формы и последствия приобретения эстетическим статусом социального феномена, изменения социальных отношений под влиянием эстетического начала. Раскрыта взаимосвязь между пониманием сущности эстетизации и пониманием категории эстетическое. При этом нарастает внимания к тому, что было включено в буквальный смысл термина «эстетическое» – внимания к чувству, чувственности, интенсивности эмоционального переживания.

Особенно господства тотальной эстетизации отразилось на морали. Доминирующими категориями морали становятся не добро и ответственность, а выбор и удовольствие. Названы причины эстетизации: товарный характер практически общественных отношений, вытеснение рационального типа ориентации, информатизация общества и т.д. Определена амбивалентность процессов эстетизации современной общественной и культурной жизни.

Ключевые слова: эстетизация, эстетическое, социальное, этос, этизация.

Golovina N. I.

SOCIAL AESTHETIZATION AS A TREND OF MODERN REALITY

The article examines trends in total aestheticization of contemporary social reality. It is shown that the phenomenon of anesthetization is quite common socio-cultural trend in the modern world. The process of aestheticization is defined as an extension of the sphere of aesthetic and transfer it to other areas of human life: science, production, life, religion, and art.

The process of aestheticization in modern society affects all modes of human perception of the world, the deepest foundations of human nature. Aestheticism in this case is an objective and at the same time awareness of targeted social process of acquiring or enhancing the aesthetic qualities of all forms of social relations, including personal. Aesthetic beginning thus became a social phenomenon.

The causes, forms and consequences of the acquisition of the social phenomenon of the aesthetic status, changes in social relations under the influence of the aesthetic principle are known. Revealed the relationship between the understanding of the nature of the aestheticization and understanding of aesthetic categories. This growing attention to what was included in the literal meaning of the term «aesthetic» – attention to the feeling of sensuality, intensity of emotional experience. It sensually aesthetic nature of values allows the person to carry out an assessment of reality, primarily from the perspective of beauty.

Especially domination aestheticization had total impact on morale. The dominant categories of morality are not goodness and responsibility, but choice and pleasure.

The above reasons anesthetization is the commodity of virtually all social relations, such as the displacement of rational orientation, information society. Determined ambivalence of aestheticization processes of contemporary social and cultural life.

Keywords: *aestheticization, aesthetic, social, ethos, injection of ethics into.*

Надійшла до редакції 19.11.2016 р.

Андрій Царенюк

ЦАРЕНЮК Андрій Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. Сфера наукових інтересів – естетика, історія філософії, релігієзнавство, історія Церкви, патрологія, гомілетика, аскетика.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

Аналізуючи специфіку розвитку сучасної історико-естетичної візантології як невід'ємної складової історико-естетичної медієвістики, автор статті вказує на необхідність подальшого вивчення візантійської естетики аскетизму, яка справила значний вплив на релігійно-естетичні концепції всього християнського Сходу і, зокрема, Русі-України. При цьому звертається увага на визнання теолого-естетичного досвіду видатних візантійських мислителів-аскетів першочерговим предметом історії естетичної думки Візантії, а також на методологічну некоректність 1) розгляду аскетико-естетичної традиції в якості традиції, характерної виключно для чернечої культури й 2) уникнення отождолення естетики аскетизму з патристичною естетикою.

Ключові слова: історико-естетична медієвістика, історико-естетична візантологія, візантійська естетика, теоестетика, естетика аскетизму.

Актуальність теми дослідження визначається необхідністю подальшого всебічного вивчення філософсько-естетичних традицій, що стверджуються на європейських теренах за доби Середньовіччя. Обов'язковим предметом відповідних історико-естетичних реконструкцій та рефлексій постає, зокрема, естетична думка Візантії, яка, як відомо, зіграла роль суттєвого чинника розвитку естетичних учень різних країн Європи, в тому числі, й Русі-України. Врахування напрочуд яскраво вираженого аскетичного аспекту візантійської культури уможливує висновок про доцільність належного осмислення власне феномену аскетизма, а також його впливу на естетичні концепції видатних мислителів держави ромеїв.

© А. В. Царенюк, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208959>

Метою цієї статті є власне **аналіз досліджень** релігійно-естетичних традицій Середньовіччя з метою визначення адекватних методологічних принципів сучасної історико-естетичної візантології.

Виклад основного матеріалу. Історико-естетичний вимір візантології (так само, як і історико-естетична медієвістика взагалі) характеризується наявністю важливих методологічних принципів, що їх використання допомагає оптимізувати процес наукового дослідження й подолати конкретні теоретичні труднощі. Однією з головних проблем, які зустрічаються на шляху естетика-візантолога, є хрестоматійна для дослідників історії естетичних ідей проблема припустимості визнання власне естетичними тих теорій краси й мистецтва, що розвивалися до XVIII ст., тобто, до періоду ствердження естетики як відносно самостійної галузі філософських знань, ініціатором чого став німецький мислитель О. -Г. Баумгартен (прикладом висловлення сумніву в доцільності такого визнання постають, зокрема, роздуми сучасної української дослідниці І. Бондаревської [1]).

Вирішенню цієї проблеми сприяє усвідомлення самоочевидної обставини, що ствердженню естетики в якості окремої наукової дисципліни передувало надзвичайно довготривале процес філософських пошуків, предмет яких із XVIII ст. починає розглядатись як предмет власне естетичної науки. Мислителі епох Давнього світу, Середньовіччя й раннього Модерну досить активно виявляють інтерес до проблематики, яка згодом традиційно ідентифікуватиметься як проблематика естетична. Так, середньовічні (в тому числі, й візантійські) філософи зовсім не були байдужими до питань про сутність краси й потворності, про здатність людини сприймати й розрізняти виразність навколишньої дійсності (пізніше визначену І. Кантом як «здатність судження») та про художньо-творчу активність, іншими словами, – до класичних питань естетики в сучасному розумінні цього терміну. З цієї точки зору, не випадковими й цілком доречними постають висновки дослідників про, наприклад, «складне поєднання онтології, гносеології й естетики» в такій загальновідомій пам'ятці візантійської літератури як «Ареопагітики» [2, с. 93] або «естетичну насиченість», притаманну теології схоласта Фоми Аквінського [3].

На переконання медієвіста А. Гуревича, ведучи мову про Середньовіччя, естетику, так само, як і історичне знання чи економічну думку, навряд чи можна виділити в якості достатньо відокремлених сфер інтелектуальної діяльності: «тобто виділити їх можна, але ця процедура ніколи не проходить безболісно для розуміння як середньовічної культури в цілому, так і даної її галузі» [4, с. 25]. Усвідомлення того, що «... середньовічний світогляд відрізнявся цільністю...» [4, с. 26],

вносить суттєві корективи до, зокрема, методології пошуку й осмислення естетичних рефлексій доби *media aetas*. Для вивчення Середньовіччя «застосування принципу цілісності є особливо необхідним» [4, 27], – недвозначно наголошує А. Гуревич. Відповідно, естетична думка цієї епохи має досліджуватися виключно з урахуванням її особливо сильного й (принаймні, в більшості випадків) непорушного зв'язку з іншими галузями знання про дійсність. Визнання «нон-сепаратності» статусу середньовічних естетичних поглядів уможливує їх належне студіювання. Зрештою, лише добре розуміння естетиком-медієвістом специфіки усєї системи ідей, стверджених у культурі Середньовіччя, дозволяє адекватно зрозуміти специфіку її естетичної складової і, навпаки, належне розуміння останньої допомагає скласти адекватне уявлення про всю органічну сукупність поглядів, носіями яких виступають середньовічні мислителі. Така методологічна позиція, по суті, відповідає вимогам дослідження культурних традицій, що їх висуває філософська герменевтика з її прагненням осмислити елемент певної реальності шляхом вивчення власне цієї реальності в її цілісності, а означену цілісність – шляхом всебічного вивчення її конкретного елемента.

У подібному підході, безперечно, має потребу й історико-естетична візантологія: дослідник естетичних традицій Візантії має завжди усвідомлювати їхній щільний зв'язок із, передусім, усіма іншими складовими тієї глибоко релігійної за своїм характером культури, представниками якої є переважна більшість найвидатніших візантійських мислителів. Безумовно, основним чинником розвитку філософсько-естетичних споглядань тут виступає православна релігійно-культурна традиція. За слушним зауваженням визнаного фахівця з проблем естетичної думки Візантії В. Бичкова, по відношенню до православної культури православна естетика постає принципово імпліцитною [5]: з цієї точки зору, візантійський естетичний дискурс у більшості випадків постає дискурсом релігійно-естетичним – сукупністю рефлексій, цілком узгоджених із наріжними принципами православного віровчення.

Імпліцитне буття естетичних теорій в межах кожної конкретної культури, безперечно, має свою специфіку. Як наголошує сучасний вітчизняний естетик та культуролог В. Личковах, естетичний дискурс узагалі «являє собою мовно-мисленневу реальність, яка імпліцитно присутня не лише в «естетичних» [маються на увазі естетичні студії в сучасному («баумгартенівському») розумінні цього слова – прим. А. Ц.], а й у філософських, психологічних, культурологічних, мистецьких, мистецтвознавчих, літературних, літературознавчих текстах, що звертаються до аналізу чуттєвості й виразних форм у метатеорії мистецтва та його

сприйняття» [6; 10]. У Візантії, як і в інших країнах середньовічної Європи, естетичний дискурс розвивається, передусім, у теологічних дослідженнях, закономірно постаючи справжньою «богословською естетикою» (термін, що використовується (щоправда, у відчутно звуженому значенні) у працях грецького теолога архимандрита Джона Пантелеймона Мануссакіса) [7, с. 21–22] або «теоестетикою» (термін, яким послуговується, зокрема, український науковець Д. Кобилкін [8, с. 13]).

Невипадково головним джерелом для вивчення візантійської естетичної традиції (в її теоретичному вимірі) є саме духовна спадщина найвидатніших релігійних мислителів – таких богословів, проповідників і аскетів, як свв. Антоній Великий (†356), Афанасій Великий (†373), Єфрем Сирін (†373–379), Василій Великий (†379), Кирил Ієрусалимський (†386), Григорій Богослов (Назіанзін) (†389), Григорій Нісський († після 394), Амфілохій Іконійський (†394), Іоанн Златоуст (†407), Ісидор Пелусіот († бл. 436–440), Авва Дорофей (VI), Ісаак Сирін (VII), Максим Сповідник (†662), Іоанн Лествичник (†649), Андрій Критський († бл. 726), Іоанн Дамаскін († бл. 780), Ісихій Ієрусалимський († бл. 790), Феодор Студіт (†826), Никифор Константинопольський (†828), Симеон Новий Богослов (†1021), Григорій Палама († бл. 1360), Григорій Синаїт (XIV), блаж. Феофілакт Болгарський († поч. XII), як церковних діячів, погляди яких традиційно приписуються преподобним Макарію Великому († 390–391) й Нилу Синайському († поч. V) та ін. Так чи інакше розвиваючи теоестетичні принципи ранньохристиянської і, безперечно, біблійної традицій, ці мислителі спромоглися справити без перебільшення величезний вплив на естетичні теорії християнського Сходу і навіть, доволі значною мірою, виступити чинником філософсько-естетичних пошуків на християнському Заході.

Теологічний характер естетичного дискурсу Візантії, безумовно, знаходить свій вияв у постійному зверненні мислителів до Біблії як до одного з джерел християнського віровчення. Тлумачення священних текстів (екзегеза) є невід’ємною складовою богословських студій: і взагалі, інтелектуальна культура Середньовіччя в цілому була екзегетичною, – наголошує історик філософських традицій Г. Майоров [9, с. 9–13]. Вивчення теоестетичних ідей, що стверджуються у Візантії, має здійснюватись із неодмінним урахуванням щирої поваги християнських теологів до Святого Письма й активного використання ними у роздумах про красу, здатність до чуттєвого сприйняття й художню виразність відповідних за своїм очевидним чи прихованим змістом біблійних цитат.

Визначення наріжних методологічних засад дослідження середньовічних і, зокрема, візантійських естетичних традицій доцільно до-

повнити розглядом розвитку традицій історико-естетичної медієвістики й, відповідно, історико-естетичної візантології.

Дуже тривалий час середньовічна культура не викликала значного інтересу з боку більшості європейських естетиків. Російський науковець В. Шестаков у своїх «Нарисах з історії естетики...» (1979) констатує, що «з усіх періодів розвитку естетичної думки середні віки вивчені, мабуть, найслабше. В оглядах з історії естетики цій епосі приділяється найнезначніша увага» [2, с. 84]. Такий стан речей дослідник небезпідставно пояснює, перш за все, негативним ставленням багатьох мислителів епохи Модерну до Середньовіччя [там само]. Ще в межах ренесансної, тією або іншою мірою, секуляризованої (і нерідко з очевидністю дехристиянізованої) культури, яка зароджується на теренах Західної Європи у XIV–XV ст., стверджується відверта негачія до культурних традицій середньовічного світу: тогочасні світські гуманісти могли розглядати Середньовіччя як період «темряви й варварства, що відокремлював їх від їхнього улюбленого античного Риму та античної Греції. Церква в ті варварські часи, як вони вважали, теж була заражена загальною брутальністю та загниванням» [10, с. 11], – зазначає історик Дж. Г. Лінч.

Зневажливе ставлення до середньовічної культури зустрічаємо й у часи зрілого Модерну: так, чимало мислителів-просвітників, осмислюючи культурне життя епохи Середньовіччя, дають йому відверто негативну оцінку.

Подібна тенденція, по суті, досить часто виявлялася й у ставленні секуляризованої суспільної свідомості до середньовічної естетичної думки. Глибоко релігійні за своїм характером естетичні погляди більшості найвідоміших мислителів Середньовіччя не привертали до себе увагу (принаймні, пильну увагу) значної частини науковців.

Відсутність належного інтересу до філософсько-естетичних традицій середньовічної культури протягом кількох століть суттєво уповільнювала розвиток як історико-естетичної медієвістики взагалі, так і історико-естетичної візантології зокрема (звісно, мова на разі йде про прикрі реалії світського філософського дискурсу, адже в межах дискурсу теологічного інтерес до візантійських теорій краси й мистецтва ніколи не згасав). Активне дослідження естетичних теорій Візантії світськими вченими починається лише з другої половини ХХ ст.: вже згаданий нами В. Шестаков наприкінці 1970-х років розглядає історію візантійської естетики як «нову» й «таку, що активно розвивається,» «галузь історико-естетичного знання» [2, с. 95]. Однак протягом доволі тривалого часу інтенсивність цього розвитку таки виявлялася недостатньою. Невипадково інший російський учений В. Бичков на початку 1990-х рр. указує

на те, що серйозно вивченням естетики Візантії «... зайнялися тільки в останні півстоліття і коло дослідників поки не дуже велике» [11, с. 7] (промовистий факт: здійснюючи у «Малій історії візантійської естетики» (1991) огляд наукових студій, присвячених естетичним традиціям Візантії, В. Бичков може назвати лише дві монографії, одна з яких, до речі, є його власним дослідженням, виданим ще 1977 р. Втім, при цьому науковець все ж зауважує, що «... власне естетичної проблематики торкаються у своїх працях багато істориків візантійської культури, філологів, мистецтвознавців, богословів» [11, с. 7]).

Сучасний естетик-візантолог може звертатись як до численних першоджерел, що особливо активно перевидаються з кінця ХХ ст., так і до, в цілому, досить значної кількості досліджень різних генерацій своїх попередників – вітчизняних і зарубіжних естетиків, істориків, археологів, етнографів, культурологів, мистецтвознавців (в тому числі й, безперечно, літературознавців), істориків філософських традицій, релігієзнавців та фахівців у галузі теології.

Прикметно, що дослідники візантійської естетики в той або інший спосіб торкаються питання ствердження в культурі Візантії ідей особливого аскетико-естетичного вчення, яке цілком доцільно визначати як «естетика аскетизму» (або «аскетична естетика» [12, с. 126]).

Поняття «естетика аскетизму» свідомо (втім, указуючи на його умовний характер) використовує російський філософ В. Бичков. У вже згадуваній нами праці «Мала історія візантійської естетики» цей науковець – один із гідних «флагманів» сучасної історико-естетичної візантології – позначає відповідним терміном ту релігійно-естетичну традицію, що стверджується в середовищі візантійського чернецтва [11, с. 93]. Цікаво, що цю ж традицію В. Бичков називає й інтеріорною або внутрішньою естетикою («aesthetica interior»). Пояснюючи таку дефініцію, дослідник пропонує звернути увагу на власне специфіку аскетичного споглядання, яке може розглядатися як, зокрема, самозаглиблення: «aesthetica interior має свій об'єкт не зовні, але у глибинах духовного світу самого суб'єкта» [11, с. 92].

За В. Бичковим, ця теолого-естетична традиція за свою головну мету має «духовно-тілесне переображення, а також – споглядання Бога, результатом якого має стати невимовна духовна насолода» [11, с. 152].

В цілому досить вірно визначаючи важливі риси візантійської aesthetica interior, В. Бичков, на жаль, припускається суттєвої методологічної помилки. Виділяючи у площині релігійно-естетичних пошуків Візантії естетику аскетизма, він прагне відмежувати її від естетики патристичної, що інтерпретується ним як головний напрям візантій-

ської естетики або (як можна зрозуміти дослідника, відповідним міркуванням якого з очевидністю бракує чіткості) як «естетика офіційного, державного християнства». Під час порівняння патристико- та аскетико-естетичних парадигм, В. Бичков робить доволі радикальне протиставлення цих традицій. Вказуючи на їхній спільний виток, а саме, на естетику апологетів, та на спільну безумовно духовну зорієнтованість, науковець стверджує, що ці напрями відрізнялися одне від одного «ступенем суворості реалізації основних положень християнської доктрини» [11, с. 94]. На думку В. Бичкова, у той час, як естетика офіційного християнства розвивається шляхом компромісу між естетикою раннього християнства та естетикою пізнього греко-римського світу, аскетико-естетичне вчення характеризується значно жорсткішою інтенцією. «Естетика аскетизму, – зазначає дослідник, – розвивала передусім ригористичні тенденції «естетики заперечення» апологетів, відкидаючи будь-який компроміс із язичництвом та засуджуючи надто вже великі поступки мирському життю, що були зроблені офіційною Церквою» [11, с. 94].

Естетика аскетизму, вказує В. Бичков, не могла слугувати ідеалом та керівництвом у мирському житті, а також не могла сприяти «розвитку церковного (соборного) життя християн» [11, с. 94]. Тому, – резюмує науковець, – вона й не заохочувалася багатьма теоретиками християнства, які, втім, таки звертаються до аскетичної парадигми, як до певного орієнтуру й ідеалу, що не досягається, але й не дозволяє «надто сильно захоплюватися мирськими турботами» [11, с. 94].

Даючи оцінку відповідним історико-естетичним реконструкціям, що здійснюються В. Бичковим, по-перше, варто знову вказати на відсутність достатньої чіткості в його окремих роздумах про патристичну естетику. Постає дещо незрозумілим, чи ототожнює дослідник цю теолого-естетичну традицію з естетичною традицією «офіційного, державного християнства», чи все ж ні [11, с. 92–94]. У випадку їх ототожнення незрозумілою (і несправедливою) стає висловлена думка про доволі компромісний характер патристичної естетики. Представники візантійської патристики, які, як у своїх філософських пошуках, так і в житті в цілому, керувалися принципом, що його сутність свого часу напрочуд вдало виражає о. Павло Флоренський – «Якщо у сфері культури ми не зі Христом, то ми неминуче – проти Христа, адже в житті нема й не може бути нейтралітету у відношенні Бога» [13, с. 640], – аж ніяк не могли заохочувати дійсно неприпустимих компромісів, зокрема, компромісів у царині естетичних уявлень.

По-друге, доцільно звернути увагу й на ту обставину, що візантійські мислителі, які у своїх роздумах стверджують ідеї патристичної

естетики, широко сповідували аскетичні ідеали. Яскравими прикладами в цьому відношенні постають, зокрема, ієрарх, богослов, аскет і упорядник чернечого життя святий Василій Великий, а також його брат святий Григорій Нісський, який, попри те, що був одружений, проводив дуже цнотливе й аскетичне життя та проповідував ідеали духовного подвижництва.

Іншими словами, патристика й аскетика є органічно пов'язаними одна з одною: як наголошує С. Хоружий, «синтез патристики й аскетики: так можна визначити властивий Східній традиції дискурс у його генезі та його складі...» [14; 13]. З цієї точки зору, розмежування патристичної та аскетичної естетики, що до нього вдається В. Бичков (хоча й указуючи на умовність такого розмежування [11, с. 234]), постає методологічно невірним. На наш погляд, під час дослідження релігійно-естетичних традицій Візантії варто вести мову про *єдину в своїх сутнісних основах теологічно-естетичну доктрину*, називаючи її або *патристичною*, або *аскетичною*. В її межах можуть зустрічатися ідеї про доцільність певних (безперечно, поміркованих) компромісів (як, наприклад, обережного послуговування роздумами античних мислителів або виявлення полегкості до духовно немічних осіб (у тому числі, й до духовно недосконалих ченців)), але у своїй основі ця доктрина є саме аскетичною. Проповідувані нею естетичні ідеали є ідеалами аскетико-естетичного характеру: в цьому нас переконує їхній щільний зв'язок із усією системою ідеалів духовного подвижництва.

Зрештою, на нашу думку, невірним є й радикальний висновок В. Бичкова про те, що візантійська естетика аскетизму (яку, як уже зазначалося, він ототожнює з чернечою естетикою), не могла слугувати ідеалом та керівництвом у мирському житті. Некоректність (або, принаймні, недостатня коректність) цієї позиції стає зрозумілою, зокрема, за умови врахування вже згаданої популярності аскетичних ідеалів у Візантії не лише в монастирях, але й за їхніми межами. Мирські душпастирі й миряни християнського Сходу, подібно до ченців, можуть широко (й діяльно) сповідувати аскетичні ідеали, причому ідеали як *посильної*, так і *посиленої аскези* (цікаво, що й посильні духовні подвиги в межах ортодоксальної аскетичної естетики все ж визнаються подвигами: «й неповне здійснення ідеалу», по суті, є «аскетизмом, вимагаючи відмови від зла» [15, с. 35]).

Висновки. Неодмінною умовою успішного дослідження історії філософсько-естетичних пошуків Середньовіччя виступає врахування надзвичайно сильного зв'язку тогочасних естетичних ідей із ідеями, ствердженими в інших галузях знання про дійсність. Такий різновид історико-естетичної медієвістики як історико-естетична візантологія за свій предмет має, передусім, теолого-естетичний дискурс («теоесте-

тику»), що пояснюється глибоко релігійним характером усієї культури Візантії в цілому. Важливе джерело для вивчення розповсюджених на теренах середньовічного християнського Сходу теорій, які, з позицій сучасної філософської науки, традиційно характеризуються як естетичні (або, принаймні, протоестетичні) (осмислення проблем краси, художньої творчості та ін.), являє собою обсяжна духовна спадщина візантійських богословів. Водночас, усвідомлення яскраво вираженого ексегетичного характеру інтелектуально-культурних традицій епохи Середньовіччя вказує на необхідність дослідження візантійських релігійно-естетичних концепцій із урахуванням активного ствердження в їхніх межах принципів біблійної естетичної доктрини.

Осмислення аскетичної традиції, що свого часу активно розвивалась у Візантії, уможливорює висновок дослідників про існування особливої візантійської естетики аскетизму (аскетичної естетики). Усупереч певним тенденціям у межах сучасної історико-естетичної візантології, її неприпустимо інтерпретувати як феномен, який стверджується виключно в чернечій культурі християнського Сходу. Окрім того, методологічно недоречним постає й навіть умовне відмежування естетики аскетизму від естетики патристичної, оскільки ортодоксальна теолого-естетична доктрина Візантії існує (принаймні, головним чином) як єдине ціле, при цьому закономірно зорієнтовуючи віруючих на посилену або сильну аскезу.

Урахування відповідних зауважень оптимізує подальше дослідження феномену візантійської естетики аскетизму, що зіграла велику роль у розвитку естетичних традицій усього християнського Сходу.

Література

1. *Бондаревська І. А.* Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII століть / І. А. Бондаревська. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 308 с.
2. *Шестаков В. П.* Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля / Вячеслав Павлович Шестаков. – М. : Мысль, 1979. – 372 с.
3. *Kovach F. H.* Ästhetik des Thoma von Aquin / F. H. Kovach. – Berlin, 1961.
4. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. – 2-е изд. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
5. *Бычков В. В.* Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / Виктор Васильевич Бычков. – М. : Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Эстетика»; № 6).
6. Історія української естетичної думки [текст] монографія / за ред. проф. В. А. Личковаха. – Київ : Центр учбової літератури, 2013. – 388 с.
7. *Джон Пантелеймон Мануссакис*, архим. Бог после метафизики. Богословская эстетика / архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.

8. *Кобилкін Д. С.* Естетичний простір метафори релігійної комунікації : Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.08 «Естетика» / Дмитро Сергійович Кобилкін . – Луганськ, 2012. – 18 с.

9. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 433 с.

10. *Лінч Дж. Г.* Середньовічна церква. Коротка історія / Джозеф Г. Лінч ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1994. – 492 с.

11. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.

12. *Удальцова З. В.* Византийская культура / Зинаида Владимировна Удальцова. – М. : Наука, 1988. – 288 с. – (Серия «Из истории мировой культуры»).

13. *Флоренский П. А.* Христианство и культура / священник Павел Флоренский. – М. : АСТ, 2001. – 672 с.

14. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

15. *Карсавин Л. П.* Монашество в средние века : Учеб. пособие / Лев Платонович Карсавин ; [вступит. статья, коммент. М. А. Бойцова]. – М. : Высшая школа, 1992. – 191 с.

Царенок А.В.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЭСТЕТИКИ АСКЕТИЗМА

Одним из наиболее важных заданий современного философско-эстетического дискурса является дальнейшее исследование истории эстетических традиций. Как известно, надлежало бы понимание эстетических учений средневековой Европы, а также, в частности, Руси-Украины, невозможно без понимания характерных принципов византийской эстетики. Этот самоочевидный факт указывает на актуальность интенсивного изучения эстетических традиций Византии («Империи ромеев») – государства, существовавшего в IV–XV вв.

Цель статьи состоит в выделении некоторых важных методологических принципов исследования византийской эстетики.

Используя общенаучные методы обобщения и систематизации, автор статьи стремится привлечь внимание к необходимости тщательного герменевтического анализа византийской культуры как надёжного метода для современной историко-эстетической византологии.

Анализируя специфику развития современной историко-эстетической византологии как неотъемлемой составляющей историко-эстетической медиевистики, А. Царенок указывает на важность дальнейшего изучения исследователями византийского теологического дискурса, в частности, с целью выделения в нём эстетических измерений. Принятие во внимание глубоко религиозного характера всей культуры Византии в целом делает возможным признание теолого-эстетического опыта выдающихся византийских мыслителей.

лей-аскетов – св. Антония Великого, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы и др. – первоочередным предметом историко-эстетической византологии. Несмотря на наличие значительного количества студий, посвящённых религиозно-эстетической традиции Византии, её исследование остаётся актуальным и в наше время. Прежде всего, это касается эстетики аскетизма, которая сыграла большую роль в развитии теолого-эстетической мысли всего христианского Востока.

Автор статьи указывает на то что во многих отношениях неоспоримое значение имеет для изучения византийской эстетики аскетизма историко-эстетических исследований выдающегося современного философа В. Бычкова. В то же время, предлагаемая этим учёным методология не является безупречной. В статье ведётся речь о нецелесообразности анализа византийской эстетики аскетизма как составляющей исключительно монашеской культуры (в Византии особое стремление к достижению аскетических идеалов было характерным даже для мирской среды) и как доктрины, которая не является тождественной патристической эстетике (показательный факт: по крайней мере, большинство представителей патристики (например, свв. Василий Великий и Григорий Нисский) являются искренними и ревностными поборниками аскетизма). А. Царенок акцентирует внимание на существовании в Византии единого в своих основах теолого-эстетического учения, правомерно определяемого как патристическая или как аскетическая эстетика.

Внесение соответствующих изменений в методологический базис современной историко-эстетической византологии существенно оптимизирует изучение теолого-эстетической традиции всего христианского Востока.

Ключевые слова: историко-эстетическая медиевистика, историко-эстетическая византология, византийская эстетика, теоэстетика, эстетика аскетизма.

Tsarenok A. V.

THE METHODOLOGICAL BASIS OF EXPLORATION OF THE BYZANTINE AESTHETICS OF THE ASCETICISM

The further study of history of the aesthetical traditions represents one of the most important tasks of the modern philosophical and aesthetical discourse. It goes without saying that the adequate understanding of the aesthetical doctrines of the medieval Europe as well as of the Rus'-Ukraina in particular is impossible without taking into consideration the specific features of the Byzantine aesthetics. This evident fact proves the actuality of the intensive exploration of the aesthetical tradition of Byzantium – the state, which existed in the IV-XVth centuries.

The aim of this article is to point out some important methodological principles of exploration of the Byzantine aesthetics.

Using the scientific methods of generalization and systematization, the author tries to draw attention to the necessity of the thorough hermeneutical analysis of the

Byzantine culture as of the reliable method of the modern historical and aesthetical byzantology.

As an inseparable part of the modern historical and aesthetical medievalistics the historical and aesthetical byzantology must point out the aesthetical dimension of the Byzantine culture with taking into consideration its implicit character. The medieval aesthetical thought exists in very strong and quite natural connection with the sphere of religious ideas. Moreover, the cultural traditions of Byzantium have especially strong religious character. According to A. Tsarenok's opinion, the scientists, who study the Byzantine aesthetics, first of all should pay attention to the peculiarities of the Orthodox theological discourse and analyse the works by such Byzantine preachers and ascetics as sts. Antony the Great, Afanasiy the Great, Vasiliy the Great, Grigoriy the Theologian, Grigoriy, the bishop of Niss, Ioan Chrysostom, Ioan Lestvicnik, Ioan Damaskin, Grigoriy Palama and others.

Some important aspects of the Byzantine aesthetics are not explored enough. Among them we find the problem of the Byzantine aesthetics of the asceticism, which influences the aesthetical traditions of the whole Christian East.

Reviewing the studies on the asceticism, A. Tsarenok underlines the obvious value of famous philosopher V. Bychkov's exploration of the aesthetical doctrines of Byzantium and of the aesthetics of the asceticism in particular. At the same time, the author of the article tries to prove that V. Bychkov makes a mistake, conventionally characterizing as the aesthetics of the asceticism only the doctrine accepted by the Byzantine monks. Moreover, according to A. Tsarenok's opinion, it is methodologically incorrect not to identify the Orthodox ascetic and aesthetical tradition with the aesthetics of the patristic doctrine: at least the vast majority of representants of the latter (e. g. st. Vasiliy the Great, st. Grigoriy, bishop of Niss) are the true champions of the asceticism.

The corresponding approaches represent the adequate and the reliable methodological principles for the modern historical and aesthetical byzantology.

Key words: *the historical and aesthetical medievalistics, the historical and aesthetical byzantology, the Byzantine aesthetics, the theoaesthetics, the aesthetics of the asceticism.*

Надійшла до редакції 24.07.2016 р.

Олена Скобцова

СКОБЦОВА Олена Михайлівна – кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри фольклористики, народнописенного виконавства та хорового мистецтва Київського національного університету культури і мистецтв. Сфера наукових інтересів – хорова культура України в історичній ретроспективі.

БАГАТОГОЛОСНЕ ВИКОНАННЯ ЯК ОБРАЗ НАРОДНОГО МУЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Проаналізовано виникнення та еволюцію форм багатоголосно-го виконання як образу народного музичного мислення. Прослідковано тісний зв'язок витоків традиційного народного багатоголосся зі стилістикою регіональної фольклорної традиції України, надано компаративний аналіз наведених форм народного багатоголосся. Визначено загальні стильові ознаки народного багатоголосся.

Ключові слова: музичне мислення, образ, фольклор, народний спів, народне багатоголосся.

Народне багатоголосся посідає важливе місце в українській сучасній музичній фольклористиці. Дослідження багатоголосного виконання як образу народного музичного мислення розпочалося ще на початку ХХ ст. Питання становлення та розвитку народного багатоголосся започатковане у працях К. Квітки, Ф. Колесси, Л. Куби, П. Козицького, М. Лисенка та російського вченого О. Серова [5-6; 11-12; 7-9; 13]. Їхні спроби теоретично осмислити багатоголосну природу української народної пісні, традиції народного багатоголосного співу, регіональних особливостей багатоголосся не втратили наукової цінності дотепер. Одним із головних є історичний аспект українського народного багатоголосся.

На III Міжнародному Конгресі музичного мистецтва у Відні 1909 р. український фольклорист Ф. Колесса виступив із доповіддю про фонографічну методику запису багатоголосних пісень, впроваджену російським вченим Є. Ліньовою. Ф. Колесса зокрема відзначив поширення багатоголосного співу в Україні, наголосив на необхідності його всебічного вивчення [10].

© О. М. Скобцова, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208969>

Іншим важливим стимулом наукового інтересу до цього питання стало видання у другій половині XIX ст. ряду збірок українських народних пісень («Народні українські пісні з нотами» С. Гулака-Артемовського, «Двісті шістнадцять народних українських наспівів» О. Рубця тощо), до яких увійшли нечисленні багатоголосні пісні.

У цей період дискутувалося питання про історичний час виникнення народного багатоголосся у слов'янській і зокрема в українській пісенній культурі. Подорожуючи по Україні та вивчаючи самотутній український фольклор, відомий чеський етнограф Л. Куба дав своє пояснення причини виникнення традиції багатоголосного співу українців: «Цей народ, не маючи і не знаючи інструментальної музики в розумінні західного оркестру, в своїх внутрішніх музичних запитах і потребах був позбавлений власного голосу, права на спів. А що характером своїм він дуже компанійський, то виплекав собі багатоголосний хоровий спів. Оскільки народ не знав супроводу мелодій допоміжними голосами, акордовими доповненнями, то виникали голоси самостійні й у своїй самостійності обмежені лише простими співзвуччями. Найбільше йому були доступні хори двоголосні» [13, с. 112].

Досліджуючи питання про витoki народного багатоголосся, К. Квітка наголошує на важливій ролі партесного хорового співу православної традиції, у якому органічно поєдналися стилістичні ознаки церковного хорового співу та гетерофонічного багатоголосся. Реформа церковної музики XVI ст. зумовила трансформування унісонного співу у багатоголосний спів, що досяг вершини свого розвитку у XVII – XVIII ст. у жанрах партесного концерту, духовно-релігійної пісні, канту. Однією з провідних ознак партесного співу є мелодична простота, що споріднювала цей спів із фольклорною пісенною традицією.

На думку К. Квітки, становлення народного багатоголосся припадає на XIX ст. і характеризується нерівномірним поширенням на території України: «Можна думати, що многоголосся в українському народному співі є явищем не дуже давнім, бо воно навіть не охопило ще цілої української території, в західній її частині мало розвинене, а в Галичині, як свідчить С. Людкевич, підголоски належать до винятків» [5, с. 85]. Цю думку підтверджує Ф. Колесса: «Помічається певна схильність до поліфонічного співу. У відповідних місцях голоси розходяться, то зливаються в одно, щоб знову відокремитись. В Галичині, Буковині, Закарпатті поліфонічний людський спів майже незвісний, і на Поліссі він виступає тільки в ослаблених формах» [8, с. 11]. Із того часу регіональний підхід у дослідженні українського народного багатоголосся набув важливого значення.

Поряд із теорією українських фольклористів побутувала й альтернативна думка російських учених (Г. Ларош, П. Сокальський) про винятково унісонну природу народного співу. Так, П. Сокальський пояснює утворення багатоголосся внаслідок випадкового, спорадичного відхилення від унісону: «Цей стиль – повна відсутність гармонії, але натомість набагато різноманітніше застосування принципів мелодії та ритму, ніж стиль сучасної музики» [5, с. 86]. Подальша робота з накопичення, систематизації та обробки матеріалів фольклорних експедицій, записів пісенного фольклору з різних місцевостей України дозволила досліджувати проблему народного багатоголосся на науковій основі.

Огляд праць другої половини ХХ ст. українських вчених-етномузикологів О. Бенч-Шокало, З. Василенко, А. Іваницького, М. Молдавїна, Л. Яценка свідчить про розширення дослідницької проблематики та про науковий інтерес до теоретичних аспектів українського народного багатоголосся [1; 2; 3; 4; 16; 17]. Так, З. Василенко акцентує на свідомому прагненні народних співаків переважно до гуртового, а не до сольного розспіву, бо, на їхню думку, пісня лише за таких умов буде звучати досконало [2, с. 223].

М. Молдавїн детально аналізує особливості народного підголоскового співу та підголоскової поліфонії, характеризує регіональні особливості підголоскового співу. Він визначає підголосковий спів як поєднання мелодій-варіантів, що не наслідують одна одну, а «впливають» із головного наспіву, збагачуючи його інтонаційно, ритмічно, тембрально. М. Молдавїн підкреслює важливу роль вільного розспіву та імпровізації, наявних у межах певної пісенно-виконавської традиції, стійкими ознаками якої є: зміст, музичний образ, лад, ритмічний малюнок тощо [16]. Дослідник визначає чинники, що вплинули на національну своєрідність українського народного багатоголосного співу: 1) особливості народного вокалу (грудне та головне резонування, мікстове звучання); 2) місцевий колорит.

У праці «Українське народне багатоголосся» Л. Яценка визначено основні структурно-стилістичні типи українського народного багатоголосся, принципи виконавства, зв'язки народного багатоголосся та професійного хорового виконавства. Особливу увагу привертає розділ, в якому розкрито історичну еволюцію народного багатоголосся, охарактеризовано репертуар народних хорових колективів періоду 60-80-х рр. ХХ ст. [17].

Стосовно походження багатоголосся Л. Яценко висловлює думку, що в Західній Україні багатоголосся почало розвиватися у ХХ ст. В центральних областях воно з'явилося раніше. Остаточо це питання не розв'язане, проте, він зауважує: «Не в усіх місцевостях і не серед

усіх суспільних верств нашого народу цей процес відбувався однаково і в однакових формах» [18, с. 26].

Праця В. Матвієнко присвячена аналізу різновиду «стрічкового» багатоголосся, в якому органічно поєднуються прийоми імітаційної поліфонії та гетерофонічного розщеплення голосів. Дослідник підкреслює важливу роль «стрічкового» багатоголосся у становленні характерних стильових особливостей українського багатоголосся [14, с. 152-166].

Незважаючи на чималу кількість досліджень із даної проблематики, недостатньо таких, де б народне багатоголосся розглядалося як образ українського музичного мислення. Тому автор статті ставить мету довести, що народне багатоголосся є складовою української пісенно-виконавської традиції, характерним виявом її національної своєрідності.

Історично ранньою формою народного багатоголосся вважається унісонно-гетерофонічне багатоголосся, притаманне різним етнічним пісенним культурам на стадії ранньофольклорного інтонування. Характерно, що окремі східні культури культивують лише унісонний спів, яскравими прикладами є узбецький і таджицький маками, де вокальна мелодія дублюється інструментальним супроводом. Унісонний стиль утворюється внаслідок одночасного виконання одноголосної мелодії кількома співацькими голосами. На думку молдавського етномузиколога Я. Мироненка, важливим підтвердженням архаїчності унісонно-гетерофонічного багатоголосся є тісні зв'язки з жанрами календарних та обрядових пісень [15].

Вивчаючи обрядовий фольклор білоруського Полісся, З. Можейко зазначає, що побутуючі тут різновиди гетерофонного співу «Не змінюють одноголосну основу наспіву, оскільки визначальним чинником продовжує бути прагнення до унісону... Мелодії пісень унісонно-гетерофонічного складу поліські співаки розцінюють як пісні «на адзин глас», тобто мислять їх, по-суті, як унісон» [17, с.4-5]. Це характерно і для українського унісонно-гетерофонічного багатоголосся.

Унісонне інтонування визначається частим повторенням одного звука, заповненням низхідних стрибків, розгалуженням голосів у квінту, рідше – у кварту. При гуртовому співі різні ритмічні тривалості нашаровуються одна на одну, утворюючи характерне гліссандо. Результатом є інтонаційна нестійкість, «розпливчастість», що є ознакою унісонного співу.

Широкого використання набуло октавне та квінтове («стрічкове») багатоголосся, що утворилося внаслідок дублювання мелодії в певний інтервал високими та низькими голосами. Октавне двоголосся найбільш поширене у пісенному фольклорі східних областей. Досить рідкісним явищем є «стрічкові» кварта, що дослідники відносять до

раннього етапу становлення унісонно-гетерофонічного багатоголосся. Важливу роль у формуванні багатоголосся відіграли також терцеві паралелізми – терція сприймалась як самостійний, акустично завершений інтервал. Терцеві паралелізми є характерною ознакою жанру гайвки.

Розгалуження голосів в унісонному співі сприяло появі гетерофонії, що в перекладі з грецької означає різнозвуччя. Пісні гетерофонічного складу найбільш поширені у Волинській, Рівненській областях, на півночі Чернігівської області, що засвідчується матеріалами фольклорних експедицій. Перші записи гетерофонічного багатоголосся зустрічаємо у збірках українських народних пісень Роздольського-Людкевича «Галицько-руські народні мелодії» (Львів, 1906) та Ф. Колесси «Народні пісні Галицької Лемківщини» (Львів, 1929). Принцип гетерофонічного багатоголосся є типологічною ознакою веснянок, петрівських пісень, яким притаманні: вузький діапазон наспівів, використання трихордів, тетрахордів з приставними щаблями (субкварті), пентахордів та пентагексахордів.

Однією з ранніх форм багатоголосся є двоголосний спів, у якому нижній голос витриманий на одному звуці (традиція бурдону), а верхній голос мелодично розвинений, як наприклад, у пісні «По морю, морю».

В українському пісенно-обрядовому фольклорі зустрічаються перехідні багатоголосні форми, утворені шляхом поєднання принципів гетерофонії, октавного двоголосся та підголоскової поліфонії.

На думку дослідників, унісонно-гетерофонічний спів мав безпосередній вплив на становлення інших, складніших та розвинених багатоголосних форм, і зокрема гомофонно-гармонічного багатоголосся та підголоскової поліфонії. Так, витриманий нижній голос як характерна ознака двоголосного співу сприяв акустичному оформленню основних інтервалів гомофонно-гармонічного багатоголосся: терції, квінти, октави. Поєднання прийомів послідовного вступу співацьких голосів з однаковою мелодією та «стрічковості» сприяло формуванню імітаційно-поліфонічного складу українських народних пісень.

Досліджуючи історію зародження і розвитку поліфонічного багатоголосся в українському пісенному фольклорі, сучасні фольклористи звертаються до періоду XIX–XX ст.ст., коли формується жанр ліричної пісні з притаманними їй цілісною поетично-пісенною формою, розвинутою підголосково-поліфонічною фактурою, експресивним інтонаційно-мелодичним та ладо-тональним розвитком, багатством тембрального звучання, поліваріантністю виконавських інтерпретацій. Все це свідчить про високий рівень розвитку української народної пісенної культури.

Географічним ареалом побутування поліфонічно-підголоскових форм народного багатоголосся є центральна Україна (лісостепова та

степова зони), де значного поширення набув жіночий гуртовий спів у його багатоманітних художньо-стильових виявах. Характеристику особливостей поліфонічного багатоголосся зустрічаємо у праці М. Лисенка: «Кожен голос є тут цілком самостійним ходом мелодії, цілком самостійною піснею, це дійсно є варіант тієї первісної пісні, котрий то відходить від свого основного мотиву, то зливається з ним на короткий час, щоб знову відокремитись. Кожен такий голос у гуртовому співі є самостійним контрапунктом. Із цього спостерігаємо, що кращих контрапунктів, як наш люд співочий, не вигадаете, і не дивно усе це без консерваторій, без підручників до гармоній велемудрих» [12, с. 48].

Отже, пісням поліфонічного складу притаманні такі ознаки:

- наявність основного наспіву та підголосків;
- варіантний принцип мелодичного розвитку;
- довільна кількість голосів і як наслідок – паралелізм інтервалів

та акордів;

- поява гармонічних співзвуч як результат вільного голосоведення;
- використання унісонів, октавного дублювання;
- важлива роль у звукоутворенні грудного регістру та грудного резонування.

Характерною ознакою поліфонічної пісні є наявність грудного підголоску, що відзначається насиченим, яскравим звучанням, або сопранового підголоску з притаманним м'яким, ліричним звучанням. Таким пісням властивий вільний розподіл голосів, яскравими прикладами чого є пісні: «Ой при лужку, при лужку», «Ой зайшов місяць, та зайшов ясний».

Основним принципом голосоведення є збереження мелодії в усіх голосах (принцип імітації мелодії). Кожен співак (співачка) розвиває вокальну мелодію в найбільш природній та зручній теситурі, намагаючись пристосувати її до власного діапазону голосу, художнього смаку. На опорних звуках всі голоси зливаються в унісон. Важливу роль у становленні музичної форми поліфонічної пісні відіграє принцип імпровізаційності, що зумовлює варіантний розвиток голосів, інтонаційно-ритмічне, фактурне, тембральне варіювання підголосків, впливає на становлення індивідуалізованої музичної форми («Не ходи, улане, понад берегами»).

Таким чином, підголоскова поліфонія є одним із самобутніх видів українського народного багатоголосся, що тісно пов'язана з жанрово-стильовою специфікою пісенного фольклору (жанр ліричної пісні), особливостями локальної співочої традиції (жіночий гуртовий спів степової та лісостепової зон центральної України), специфічними музично-стилістичними ознаками (імпровізаційність, варіантність, органічне поєднання різних типів багатоголосся, смислово-фактурне

протиставлення основного наспіву та підголосків, ладова модальність, логічна цілісність музичної форми тощо) [15].

Поряд із поліфонічним багатоголоссям у українській пісенній культурі побутує гомофонно-гармонічне багатоголосся (інша назва – гомофонія), становлення якого тісно пов'язане з традиціями аматорського та професійного хорового співів. У гомофонно-гармонічному багатоголоссі виділяється мелодія, яку виконує здебільшого високий за теситурою співацький голос та гармонічний супровід (середні та басовий голоси). Важливим структурним чинником є гармонічна вертикаль, якій підпорядковується голосоведення. Басовий голос відзначається інтонаційною виразністю, він утворює гармонічно-функціональну основу пісні. Середні голоси – статичні і, як правило, необхідні для заповнення гармонічної вертикалі. Народні пісні гомофонно-гармонічного складу характеризуються переважанням натурального мажору, кварто-квінтових співвідношень між співзвуччями, автентичних кадансів. Музична форма підпорядковується структурі вірша, що тяжіє до квадратної симетрії. Гомофонно-гармонічне багатоголосся має такі різновиди: 1) триголосся; 2) терцеве двоголосся; 3) змінне багатоголосся.

На думку дослідників, особливу роль у становленні триголосся відіграє кант – жанр багатоголосної пісні на побутову, світську, релігійну тему, що поширився в міському середовищі у XVII – XVIII ст. Кант започаткував своєрідний гомофонно-гармонічний «кантовий стиль» на основі літературної традиції («Йшов козак з України» Г. Сковороди). Авторами музики були мандрівні дяки, викладачі та учні братських шкіл, духовних семінарій. Канти поділяються на духовні, ліричні, сатиричні, жартівливі тощо. Відповідно до тематики в кантах переважали стильові ознаки пісенного фольклору (світський і побутовий канти) або церковного співу (духовний кант – «псальма»). З погляду музичної форми, кант є двочастинною куплетною формою симетричної будови. Триголосна фактура канта складається з терцевого двоголосся верхніх голосів та басового голосу, що виконує функцію гармонічної основи. Особливим різновидом кантової фактури є терцеве двоголосся: басовий голос відсутній (народна пісня «Перелаз»).

Взаємовпливи народної пісенної культури та аматорського музикування сприяли не лише широкому використанню кантів у репертуарі співочих гуртів, а й виникненню народних багатоголосних пісень у традиції канту. Значну кількість українських народних пісень у «кантовому» викладі записано відомим українським фольклористом П. Демущиком («Летить галка через балку», «Ой, горе тій чайці» тощо) [15].

Змінне багатоголосся – найпоширеніший вид гомофонно-гармонічного багатоголосся, де, поряд із унісонним звучанням, використо-

ується дво-, три- або чотириголосся. Слід зазначити, що суцільний чотириголосний склад в українських народних піснях майже не зустрічається. У змінному типі багатоголосся розвиток голосів спирається на функціональну логіку.

Мішаний тип багатоголосся характерний для жіночого гуртового співу західного регіону України (Буковина, Закарпаття). Зразком такого багатоголосного типу є народна пісня «Ой на горі криниченька», що характеризується вільним розподілом голосів, унісонним заспівом, спокійним характером виконання. Окремий різновид становлять пісенний фольклор, що характеризується співіснуванням ознак підголосково-поліфонічного та гомофонно-гармонічного багатоголосся.

Стильовими особливостями цього типу є: незначна мелодична розвиненість голосів, переважання терцевого двоголосся, зокрема терцевих паралелізмів, епізодичне використання триголосних акордів, м'яке тембральне забарвлення. Органічне поєднання змінного багатоголосся та імітаційної поліфонії спостерігаємо у народній пісні «Летить галка через балку». Одним із характерних прикладів мішаного типу багатоголосся є пісня «Хмарка наступає»: октавний унісон переходить у паралелізм тризвуків, що завершуються кадансом на ладовому устої. Наступна мелодична фраза починається з терцевого двоголосся жіночих та чоловічих голосів. Поступове розгалуження голосів у паралелізм квінт, а далі – тризвуків, утворює своєрідний акустичний ефект. Своєрідності звучання надає ладова модуляція (еолійський – фригійський), що посилює мінорний колорит. Мішаний багатоголосний склад у поєднанні з лаконізмом мелодичних інтонацій, тематичною єдністю всіх голосів, логікою мелодичного розвитку створює художній образ пісні.

Висновки. Узагальнимо основні типи народного багатоголосся, що сформувались в українській народній пісенній культурі: 1) унісонно-гетерофонічне багатоголосся; 2) підголоскова поліфонія; 3) гомофонно-гармонічне багатоголосся; 4) мішаний тип багатоголосся.

Народне багатоголосся є складовою української пісенно-виконавської традиції, характерним виявом її національної своєрідності. Багатоголосна природа української пісенності тісно пов'язана з традиціями народного гуртового співу в його багатоманітних локальних виявах, що мали безпосередній вплив на формування та побутування різних типів народного багатоголосся (октавного двоголосся, стрічкового, терцевих паралелізмів, бурдонного стилю, гомофонії, підголоскової поліфонії, триголосся в традиції канту тощо). Аналіз багатоголосних пісень дозволяє визначити загальні стильові ознаки: імпровізаційну основу розспіву, варіантний розвиток мелодії, підпорядкування вертикалі горизонтальному руху мелодії, утворення неповних акордів, паралелізмами інтервалів,

акордів, особливе співвідношення консонансів і дисонансів, нетипове розв'язання дисонансних співзвуч, специфіку голосоведення, важливу роль грудного та фальцетного підголосків, мелодичну виразність басового голосу, переважання двоголосної та триголосної фактури, що найяскравіше виявляються у поліфонічних піснях.

Проблема багатоголосного виконання як образу народного музичного мислення є достатньо новою й не вичерпується нашим дослідженням. Пріоритетними її напрямками вважаємо: вивчення спільного та відмінного в народній і професійній багатоголосній традиціях; дослідження характерних рис західноєвропейського та українського народного співу.

Література

1. Бенч-Шокало О.Г. Український хоровий спів. Актуалізація звичаєвої традиції : уавч. посібник для студ. Вищих навч. ракл / О.Г. Бенч-Шокало. – К.: «Український Світ», 2002. – 440 с.
2. Василенко К.В. Лексика українського народно-сценічного танцю / К.В. Василенко. – К. : Мистецтво, 1996. – 424 с.
3. Василенко К.В. Український танець/ К.В. Василенко. – К. : ІПКПК, 1997. – 281 с.
4. Іваницький А.І. Українська народна музична творчість : навч. посібник; ред. М.М. Поплавського / А.І. Іваницький. – К. : Муз. Україна, 1999. – 222 с.
5. Квитка К.В. Избранные труды: в 2-х т. [сост. и коммент. В.Л. Гошовського]. – М. : Музыка, 1971. – Т. 1 – 383 с.
6. Квитка К.В. Порфирий Демущкий; [упор. та комент. А.І. Іваницького]. – К. : Муз. Україна, 1986. – Ч. 2. – С. 78–129.
7. Колесса Ф.М. Музикознавчі праці ; [вступ. стаття і прим. С.Й. Грици]. – К. : Наукова думка, 1970. – 592 с.
8. Колесса Ф.М. Народна музика на Поліссі / Ф.М. Колеса // Укр. музика: Місячник. – Львів, 1939. – Вип. 1. – С. 3–15.
9. Колесса Ф.М. Українська усна словесність / Ф.М. Колеса / Канадський Ін-т Українських студій, Альбертський ун-т. – Едмонтон, 1983. – 643 с.
10. Линева Е.Э. Опыт записи фонографом украинских народных песен (Из музыкально-этнографической поездки в Полтавскую губернию в 1903 г.) / Е.Э. Линева. – К. : Муз. Україна, 1991. – 87 с.
11. Лисенко М.В. Листи / М.В. Лисенко ; ред. Л. Кауфман. – К. : Мистецтво, 1964. – 533 с.
12. Лисенко М.В. Про народну пісню і про народність в музиці – М.В. Лисенко. – К.: Мистецтво, 1955. – 66 с.
13. Людвіг Куба про Україну ; [упоряд. М. Мольнар]. – К., 1963. – 224 с.
14. Матвієнко В. Про деякі особливості українського народного багатоголосся // Українське музикознавство : наук. міжвідомчий щорічник ; ред. З.О. Дашак. – 1967. – Вип. 2. – С. 152–166.
15. Мироненко Я.П. Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: история и современность. – Кишинев: Штиинца, 1988. –144 с.

16. Молдавин М.І. Народний підголосковий спів / М.І. Молдавин. – К. : Музична Україна, 1980. – 88 с.

17. Яценко Л.І. Українське народне багатоголосся / Л.І. Яценко ; [відп. редактор М.М. Гордійчук]. – К.: Вид-во АН УРСР, 1962. – 236 с.

Скопцова Е.М.

МНОГОГОЛОСНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ КАК ОБРАЗ НАРОДНОГО МУЗЫКАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ

Проанализировано возникновение и эволюции форм многоголосного исполнения как образа народного музыкального мышления. Прослежены тесная связь истоков традиционного народного многоголосия со стилистикой региональной фольклорной традиции Украины, совершен компаративный анализ представленных форм народного многоголосия. Определены общие стилевые признаки народного многоголосия.

Ключевые слова: музыкальное мышление, образ, фольклор, народное пение, народное многоголосие.

Skoptsova O.M.

IMAGE OF HOW POLYPHONIC FOLK MUSIC THINKING

Analyzed the origin and evolution of forms of polyphonic performance as the image of the national musical thinking. The analysis of the literature on the subject based on the experience of leading researchers of folk-song and choral singing. Followed closely link the origins of traditional folk style polyphony of regional folk traditions of Ukraine, provided comparative analysis of these forms of folk polyphony. The general stylistic features of folk polyphony.

Folk polyphony is part of Ukrainian song and performing traditions, characteristic expression of national identity. Ukrainian singing polyphonic nature is closely linked with the traditions of folk collective singing in his diverse local manifestations that have a direct impact on the formation and existence of different types of folk polyphony (octave two voices, tape, third parallelism burdonn style homophony, polyphony echoers, in three votes the tradition of Kant, etc.). Analysis of polyphonic songs to determine the overall style features: improvisational basis chant, variant development melodies subordination vertical horizontal movement of the melody, the formation of incomplete chords parallelism intervals, chords, a special relationship consonance and dissonance, dissonant harmonies custom solution, specific voice, role Infant and faltsetnoho pidholoskiv, melodically expressive bass voice, and the prevalence dvoholosnoyi tryholosnoyi texture that most clearly manifested in polyphonic songs.

Keywords: musical thought, image, folklore, folk singing, folk polyphony.

Надійшла до редакції 27.10.2016 р.

Ольга Поправко

ПОПРАВКО Ольга Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького. Сфера наукових інтересів – філософська антропологія, філософія культури.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СВЯТА ЯК ФЕНОМЕНУ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена осмисленню свята як феномену культури. Проаналізовано існуючі наукові концепції свята. На основі аналізу автор побудувала теоретичну модель свята як уособлення ідеального світу, враховуючи всі сутнісні характеристики, які відрізняють його від буденного життя. Сутність свята розкрита в контексті його співвіднесення з буднями. Особлива увага зосереджена на висвітленні структурних компонентів свята, які підтримують його статус в культурному бутті людини.

Ключові слова: *свято, будні, маска, костюм, гра, банкет, сміх.*

Проблема свята не є новою для науки. Накопичено чимало матеріалів досліджень, присвячених вивченню сутності, історії, ролі, функцій свята та святкової культури. Воно неодноразово виступало об'єктом дослідження етнографів, істориків та теоретиків культури, культурантропологів та ін. На сьогодні склалась досить широка мережа концепцій, ідей і поглядів, на основі яких сформувалась стала система компонентів, які характеризують свято як феномен. Але кожна із вже існуючих концепцій розглядає її у міждисциплінарній роз'єднаності, а тому не розкриває у повній мірі сутність і значення феномену свята, його місце та роль у процесі розвитку культури та житті людини.

На основі аналізу основних наукових концепцій ми спробуємо вибудувати загальну модель свята як феномену культури, враховуючи всі його сутнісні характеристики.

Осмислення феномену свята починається з праць античних філософів. Платон сформулював *соціально-виховну концепцію*. Він розуміє свято як контрольований державою інститут, призначений для «правильного виховання», який «боги із співчуття до людського роду, народженого для праці, встановили для перепочинку від цієї праці ...

© О. В. Поправко, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.208985>

дарували Муз, Аполлона, їхнього ватажка, і Діоніса як учасників цих свят, щоб можна було виправляти недоліки виховання на святах за допомогою богів» [8, с. 117].

Під правильним вихованням Платон розуміє «формування у дитей мислення, яке визнане законом як правильне ... щоб душа дитини не привчалась радіти і сумувати всупереч закону» [8, с. 125]. Таким чином філософ розглядає свято як засіб стабілізації держави.

Арістотель запропонував *гедоністичну концепцію*, у якій сутність свята розкрив через поняття «насолода». На його думку, святкова життєдіяльність повинна слугувати духовному відпочинку – «високому дозвіллю» і пізнанню істинного щастя [2, с. 355].

Китайський філософ Конфуцій розробив *рекреаційну (рекреативну) концепцію*. Її сутність полягає в тому, що свята культивували ідею життя, що приносить радість людині, яка в умовах традиційного суспільства значну частину свого часу витрачає на виснажливу ручну працю. Розмірковуючи про небезпеку, яку для держави несла важка, позбавлена відпочинку праця селян, він наголошує, що свята – плід мудрості правителя.

Ця концепція знайшла прихильників і серед вітчизняних науковців. Н. Мізов та С. Токарев пояснили походження, календар і зміст свята як чергування ритмів трудової діяльності та відпочинку.

Близькою за духом до рекреаційної теорії є характерна для радянської етнографічної науки *трудова концепція* свята (В Пропп, С. Токарев, В Чичеров, В. Вахштайн), згідно з якою суспільно-трудова діяльність людини є головним і єдиним джерелом свята, його календаря і обрядових форм. Свято – це «своєрідне продовження праці, вільне повторення навичок, звичаїв та відносин, що склались у процесі трудової діяльності» [10, с. 46].

Представникам трудової концепції вдалося висвітлити деякі аспекти, що стосуються сутності та значення свята. Важливе значення має положення про зв'язок свята з часом. Категорія часу виступає центральним елементом свята, що відображено і в етимологічній інтерпретації слова, і в практичному побутуванні даного феномену в культурі. Характерною особливістю свята в контексті його осмислення як особливої категорії часу в житті людини та суспільства є момент інтеракції, присутній в кожному святі. Встановлення святкового календаря сприяло закріпленню цього моменту, який і сьогодні є незмінним механізмом функціонування свята в культурі.

Представники *міфологічної концепції* (О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, О. Потебня, М. Еліаде) свято розглядають як культурну модель, яка репрезентує міф. В основі даної концепції лежить припущення, що

свята з давніх часів виступали часом Богів. Вони встановлювалися самими божествами як необхідність їх шанування та вираження любові до них, за умови незайнятості людини іншими справами. Так, прадавні свята були наскрізь міфологічними, вони проектували міфи, характерні для народу (в основі найдавніших свят лежить головний міф про створення та про початок життя).

Ритуальна концепція свята, в якій свято виступає як символічний продукт культури, за допомогою якого вибудовується ідеальна картина світу. Роль і місце ритуальних церемоній в святковому дійстві досліджували А. Байбурін, В. Єрьоміна, Е. Дюркгейм, Е. Тайлор, Дж. Фрейзер.

Важливим елементом кожного свята є ритуальність – необхідність виконання певної послідовності дій, які сприяють легітимності проведення свята згідно з законами природи, життя, соціуму. Людина на святі виконує певні дії, під час яких відбувається перехід від одного стану до іншого, від «буденного світу» до «святкового» (ідеального).

Радянський філософ В. Розанов розглядав свято у безпосередньому зв'язку з релігією. Свої міркування він оформив у *релігійно-естетико-гедоністичну концепцію*. Він говорить про певну користь, яку людина отримує від свята: «цей, вільний від роботи час, не треба сприймати як можливість бездуховного, безцільного, безрезультатного проведення часу, а, навпаки, як можливість відчутти й осмислити високе народне задоволення, що виражається також і у передсвяткових приготуваннях (прибирання та прикрашання домівок, приготування святкових страв тощо). У такий спосіб філософ стверджує, що «святковий (урочистий) бік прадавнього богослужіння витікає з уявлення, що Бог – це радість і що живе він у радості, серед радіючих людей, у радісних місцях, біля ошатного одягу» [12, с. 386].

Отже, головний зміст свята В. Розанов вбачає у зближенні людини з Богом за допомогою урочистості та радощів. Таким чином, повторюючи вищевикладені міркування з приводу свята інших авторів, філософ багато в чому доповнює й розширює їх зміст.

Важливе значення для розуміння сутності свята має *ігрова концепція* Й. Гейзінги. Учений розглядає свято як найбільш яскравий і повний прояв «священної гри»: через форму і функції гри, яка не залежить ні від людини, ні від культури» [13, с. 67]. Але це не просто гра, а саме святкова гра, яка обов'язково пов'язана з комічним – найважливішою естетичною та соціальною категорією, що надає їй особливого значення. Й. Гейзінга доводить зв'язок святкової культури з історичним процесом і змінами, які відбуваються у суспільному житті. Культура, в

первинних її формах «грається». Вона не народжується безпосередньо з гри, а розвивається в ній і за її зразком [13, с. 72].

Соціальний підхід до вивчення свята запропонував А. Піотровський. У його межах свято усвідомлюється як соціальне художнє явище, покликане відображати, зберігати і тиражувати колективні цінності, норми й установки соціальної групи. Наприкінці минулого століття цей напрям набув особливого розвитку. Цікавими у цьому контексті є ідеї Ж. Бодріяра, П. Бурдьє, Т. Веблена та ін.

Розглядаючи святкові концепції, не можна не згадати радянського історика й теоретика культури М. Бахтіна. На прикладі середньовічної карнавальної культури він концептуально осмислив і виділив найважливіші структурні компоненти свята, серед яких святкові світовідчуття, час, простір, сміх, свобода.

М. Бахтін дав найбільш повне, на наш погляд, визначення: «Святковість, – це важлива первинна форма людської культури. Її не можливо вивести і пояснити із практичних умов і цілей суспільної праці чи, ще більш вульгарна форма тлумачення, – біологічної (фізіологічної) потреби у періодичному відпочинку ... Ніяке «спрощення» в організації й удосконаленні суспільного процесу, ніяке «гра у працю» і ніякий відпочинок чи перерва під час праці не можуть стати святковими, до них має приєднатись щось з іншої сфери буття, зі сфери духовно-ідеологічної. Вони мають отримати санкцію не зі світу засобів та необхідних умов, а зі світу вищих цілей людського існування, тобто зі світу ідеалів [3, с. 13]. Твердження М. М. Бахтіна, що свято – «це первинна форма культури» дає підстави говорити, що дане поняття неможливо вивести, а, відповідно, пояснити повністю, виходячи лише з практичних умов та цілей. З методологічної точки зору це положення є відправним для розуміння свята як феномену культури.

Узявши за основу ідею М. Бахтіна спробуємо вибудувати теоретичну модель свята. Осмислимо сутність даного феномену у контексті співвідношення його з буднями. Відомо, що амбівалентність і дуальність компаративної пари «свято – будні» характерні для кожної традиційної культури. І значення свята суттєво змінюється у залежності від компаративності вказаного дуету, що обумовлено місцем, яке займають свята в усіх традиційних культурах (як за емоційністю, так і за тривалістю в часі).

М. Бахтіним була обґрунтована концепція свята як ідеального світу. Згідно з нею у святкове (ідеальне) життя з буднів переносилось все найкраще; ті моменти повсякденного життя, які у святковому контексті, зберігаючи буденну форму, знаходили інший зміст, що проявлялось, зокрема, в опозиціях: верх – низ, король – блазень, офі-

ційність – неофіційність і т. ін. Ілюзорний світ, у якому були зняті реальні значення протилежностей, був локалізований у часі й просторі. «Карнавал, – писав М. Бахтін, – це інше життя народу, організоване на підвалинах сміху... Це святкове життя народу, який вступив тимчасово в утопічне царство загальності, свободи, рівності, достатку» [3, с. 13–14].

Таким чином, створюючи ілюзорний світ, який на певний час ставав реальністю, свято було проявом мрій та сподівань людей. Його ілюзорна реальність була настільки яскравою, що витісняла реальне життя, якому бракувало емоцій та радості. Так створювалось емоційне сприйняття буднів та свят як пари емоційних протилежностей: будні – необхідний тягар, свято – бажана атмосфера. Отже, свята, крім того, що тимчасово організовували життя, створювали чітко відбиті емоційні кордони. А. Мазаєв, розмірковуючи про естетичне наповнення свята та його відношення до дійсності, припускав існування певного завершеного цілого, до якого час від часу «добудовувалась» дійсність [7, с. 172]. Цю властивість учений узагальнив категоріальним терміном «відновлення».

Отже, свято – це ідеальний світ, амбівалентний світу реальному; він дає людині можливість вирішувати всередині себе протиріччя дійсності. Усе, що людині необхідно компенсувати, заповнити, «виплеснути», стихія свята бере під свій захист і заступництво. Його мета полягає у тому, щоб повідомити будням незнайомі їм емоції, фантазії, таємниці, одкровення і т. п., залишаючи осторонь будь-яку спробу рефлексії, тому що «свято звільняє від усякої утилітарності й практицизму; це тимчасовий вихід в утопічний світ» [3, с. 303].

Протиставлення свята будням – одна з важливих його характеристик. Принцип контрасту між повсякденням та святковим життям універсальний для всіх традиційних культур. Свято не продовжує світ соціальних відносин, а протистоїть їм, ігноруючи на певний час заборони й закони реального життя. Чим напруженішим й драматичнішим є життя людини, тим виразніше проявляються її протиріччя з дійсністю, тим гостріше постає потреба у святі, де людині дозволяється «створити» хоча б на короткий період часу новий, емоційно яскравий світ. Це дає нам право співвідносити свято з міфом. Міф пов'язаний з відтворенням подій, які відбувались у минулому. Свято призупиняє повсякденний (історичний) час, а значить відтворює не реальні події, а міфологічні.

Святкова міфологізація залишається обов'язковим атрибутом і сьогодні, коли свята «звужуються» до масштабу корпоративного та особистого форматів. Незважаючи на різний зміст святкових ритуалів різних історичних епох, вони завжди виконують одну роль – щораз

повторюють первинний акт світотворення: учасники ритуального дійства навмисно повертаються до первинного хаосу, щоб потім, опанувавши його енергією, побудувати новий космос (омріяний світ).

Реабілітація сил хаосу в ритуальних формах проявляється в скасуванні різних заборон: «вивертання» світу і його ознак навиворіт, зміна суб'єкта та об'єкта, перетворення низу на верх, раба на пана, смерті на життя і т. п. Ці уявлення не важко простежити у святкових ритуалах Античності, Середньовіччя та Відродження. Яскравим прикладом може бути середньовічний карнавал, за яким закріпився святковий ритуал обрання карнавального Короля блазнів, якого після закінчення карнавалу засуджували до смертної кари й урочисто спалювали його опудало, але лише після оголошення «заповіту», в якому красномовно висміювались вади представників вищого суспільства. Залишки міфологічних уявлень характерні й наступним історичним епохам. Утрапивши свою сакральність елементи святкової поведінки трансформувались у сучасні форми, які імітують ритуали давніх свят і виконують в соціумі переважно психотерапевтичну функцію.

Ілюзорна атмосфера свята підтримується спеціальними засобами, серед яких важливе місце займають маска та костюм. Навіть у звичному житті маска оповита особливою атмосферою загадковості, що виокремлює її з-поміж інших речей і відносить у межі іншого світу. М. Бахтін, розглядаючи маску як складний і багатогранний мотив народної культури, зауважує, що вона «пов'язана з радістю змін і перетвілень, з веселою відносністю, з веселим запереченням безглузлого збігу з самим собою; маска пов'язана з переходами, метаморфозами, порушенням природних меж; у масці втілене ігрове начало життя; в основі її лежить особливе співвідношення дійсності і образу характерного обрядово-видовищним формам» [3, с. 48].

Маска – це символ, який дозволяє злитись зі світовою спільнотою за рахунок втрати індивідуальності, особистих устремлінь, «це нерухомість керованої мотузками ляльки, яка не зважаючи ні на що, танцює, це відстороненість від усього того, що порушує комфорт нашого самовдоволення і залучає до гри саму реальність; людське серце тут уже почуває себе не в царині внутрішнього життя, а іграшкою у руках великих надіндивідуальних сил, від яких воно повністю залежить» [9]. Під маскою всі рівні, вона не має ні душі, ні рангу – існує лише тіло. Одягнувши маску, людина відчуває себе вільною не лише від інших, а й від самої себе.

Подібну функцію виконує і святкове вбрання. З історії відомо, що повсякденний одяг у традиційних культурах відіграв важливу роль – ніс інформацію про соціальний статус та матеріальне стано-

вище свого господаря. Така визначеність, яка гарантувала соціальний порядок у реальному житті, суперечила святковій поведінці, що дозволяло кожному учаснику святкового дійства вийти за межі свого статусу завдяки ритуальному перевдяганням. Костюм допомагає учаснику свята відчувати особливу свободу від реального світу, від його законів – на святі допускаються бешкетництво, напористість, всездозволеність, які виходять далеко за межі звичних норм поведінки, що проявляється не лише в безневинних жартах та казусах, а інколи призводить до бійок та злочинів. Тобто святкове вбрання передбачає все те, що суперечить буденності і зустрічається за межами реальності – в ідеальному світі. Таким чином, і маска, і костюм у структурі свята символізують «вихід» людини за межі своєї звичної сутності і «входження» в особливий світ свята.

Зі святковим перевдяганням пов'язаний і такий елемент свята як гра. Відомо, що на ранніх етапах розвитку людства гра мала світоглядне значення й існувала в усіх проявах культури, у тому числі її образи знайшли свої втілення й у структурі свята. Первісне свято мало характер імпровізації, воно виникало стихійно, неочікувано навіть для його учасників. Таке свято – явище завжди нове, неповторне, з великою кількістю комбінацій. У ньому не існує чіткого поділу на учасників та глядачів: кожен у будь-який момент може взяти участь у святкуванні чи залишити його за власним бажанням. Свято «виникає й продовжується як всезагальне», «тобто для кожного з учасників воно є не формальним виконанням нав'язаної ззовні волі, а внутрішнім, необхідним поривом і реалізацією властивого йому настрою» [4, с. 187]. Тобто, первісне свято – це передовсім гра, задоволення, воно завжди бажане і відбувається не з примусу, а за власним бажанням.

Для гри є важливим розуміння тимчасової відстороненості суб'єкта від необхідності, поява в нього відчуття повної свободи, нейтральності й безкорисності стосовно неї. Ця необхідність уособлює перехід у сферу ідеального. «В образах гри люди ніби бачили стислу універсальну формулу життя й історичного процесу: щастя – нещастя, піднесення – падіння, придбання – втрата, увінчання – розвінчання. Людство усвідомлювало універсальність образів гри через їхнє відношення до часу й до майбутнього, до долі й до державної влади. У грі ніби розігрувалось усе життя в мініатюрі, переведене на мову умовних символів. [3, с. 260]. Гра дозволяє людині вийти за межі звичної буденності і перенестись у близьку їй, але все ж таки іншу реальність. З часом гра втратила своє первісне світоглядне значення, однак продовжує займати важливе місце у структурі свята.

Святкове життя як в ритуальному, так і позаритуальному сенсі зосереджене навколо банкету. Отже, ще одним з важливих онтологічно і гносеологічно обґрунтованих компонентів свята є застілля. Як зазначає М. Юдін, цей «предмет» у структурі свята є «центральною, організуючим, системоутворюючим» [14, с. 125]. Це «пунктуаційний елемент святкування. І ця пунктуаційність полісемантична упродовж свята» [6, с. 198].

На всіх етапах розвитку святкової культури святковому столу відводилась важлива роль. Він обов'язково повинен бути багатим і щедрим. Але його функції не обмежуються лише втамуванням голоду та споживанням алкогольних напоїв. Застілля, в першу чергу, об'єднує присутніх задля утвердження благополуччя. Варто зауважити, що різноманіття і багатство святкового столу є не проявом достатку, а несе символічне навантаження, воно виключене з буденного часу і простору. Як зазначає М. Реутін у своєму дослідженні, присвяченому карнавалу, «... позабудений і позачасовий достаток не може бути виробленим, заробленим, заслуженим; його лише можна звідкись узяти, вкрасти, привласнити вже в готовому вигляді» [11, с. 29]. Отже, банкет, частування, різноманіття страв – це своєрідне звернення до святкових цінностей, як символу достатку та щедрості ідеального життя.

На святі завжди створювалась особлива атмосфера взаємовідносин між учасниками, «панувала особлива форма вільного фамільярного контакту між людьми, які були розділені у звичному житті непереборними бар'єрами соціального, майнового, службового, сімейного та вікового стану» [3, с. 9]. У процесі розвитку святкової культури вироблялись особливі форми святкової мови та жесту. Відверті й вільні від звичних норм етикету й пристойності, вони не визнавали ніяких дистанцій між тими, хто спілкувався. Це дарувало реальне відчуття сили, особистої могутності, повної свободи. На святі людина поводи́ла себе так, ніби вона безсмертна, їй усе під силу, для неї немає нічого неможливого.

Невід'ємним елементом свята є сміх, що пов'язано з його «винятковою приналежністю до життя» [10, с. 120]. Психологи вважають сміх сигналом соціальної близькості. К. Лоренц зазначає, що «спільний сміх викликає в учасників сильне почуття спільності. Він підсилює суспільну згуртованість. Будучи певним соціальним сигналом, що вказує на жартівливість спілкування й відсутність агресії, сміх звільняє людей від певних рамок скучності» [1, с. 77]. Адже гумор – це один із способів створити позитивний щиросердний настрій, до того ж він має величезний позитивний ефект, що послабляє стрес. Л. Карасьов пише, що «почуття смішного ... виражається в масці радості, яка має слу-

гувати демонстрації простого відчуття тілесно-життєвого ентузіазму» [5, с. 496]. Отже, сміх, виражаючи позитивні емоції, одночасно й сам впливає на настрій, відчуття щастя й радості.

За допомогою сміху людина долає страх і негативні емоції. Тому у структурі свята він є надзвичайно важливим компонентом. Щирий людський, а не «формальний» сміх викликає те, що може допомогти людині віднайти певний сенс. Однак сміх як реакція на розуміння світу виникає лише тоді, коли людина починає розуміти світ по-новому, коли вона долає в собі страх перед власним, особливим розумінням світу. Сміх розкриває для людини світ по-новому. У своїй філософській концепції сміху М. Бахтін обґрунтував його метафізичну сутність, яка, на його думку, не обмежується лише соціальним та психологічним використанням сміхової культури, а криється у становленні людської духовності. Не випадково вчений пов'язав його зі свободою духу, він наголошує, що «поруч із універсалізмом середньовічного сміху необхідно поставити іншу його унікальну особливість – його нерозривний зв'язок зі свободою» [3, с. 102].

Висновки. Маска, костюм, святковий банкет, сміх – це ті важливі компоненти у структурі свята, які допомагають учасникам у повній мірі відчувати атмосферу свята і поринути в «ідеальний» світ, світ своїх мрій і сподівань. Отже, у парадигмі «свято – будні» свято протиставляється звичайному життю, як можливість відволіктися від повсякденних турбот та негараздів. Його учасники одягають найгарніше вбрання, спеціально виготовлене для цієї події, вживають найсмачнішу їжу та найкраще вино, дозволяють певні вольності та свободу у поведінці, що дозволяє відчувати повноту життя.

Свято є уособленням ідеального світу, що проявляється у сфері розгулу потоку насолоди, радощів, веселощів. У цьому контексті воно виступає регулятором і коректором життя людини та її вчинків; механізмом, який здатний внести в стихію необхідностей, упорядкованості й організованості елемент імпровізації. Свято реалізує ідеальні уявлення людства і виступає особливою формою перетворення світу. Заперечення обмежень і норм, властивих реальному буденному життю; достаток і щедрість святкового банкету, що суперечить убогості буднів; позитивні святкові емоції та почуття, яких не вистачає у звичайному житті; універсальність контрасту між повсякденним та святковим життям – це ті риси, які визначають сутність свята як феномену культури й обумовлюють необхідність його існування в сучасному світі.

Література

1. *Аргайл М.* Психология счастья / М. Аргайл; [пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. В. Кларина]. – [2-е изд.]. – СПб : Питерпринт, 2003. – 271 с.
2. *Аристотель.* Поэтика / Аристотель // Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск : Литература, 1998. – С. 1064–1112.
3. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.
4. *Еремеев А. Ф.* Первобытная культура: происхождение, особенности, структура / А. Ф. Еремеев. – Саранск : Изд-во Морд. ун-та, 1997. – Кн.2. – 216 с.
5. *Карасев Л. В.* Смех / Л. В. Карасев // Культурология. Энциклопедия : в 2-х т. [гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит]. – М. : Российский гуманитарный университет, 2007. – Т. 2. – 2007. – С. 496–497.
6. *Лукас В.* Национальная идея сквозь призму праздничного стола / В. Лукас // Отечественные записки. – 2003. – №1(10). – С. 196–200.
7. *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. / А. И. Мазав. – М. : Наука, 1978. – 392 с.
8. *Платон.* Сочинения : в 3-х т. (в 4 кн.). / Платон. – М. : Мысль, 1968–1973. – (Серия «Философское наследие»). – Т. 3. – Ч. 2. – 1972. – 678 с.
9. Праздник [Электрон. ресурс] // Радикализм и свободное искусство. – Режим доступа: http://www.freeradicalart.com/forma_text.htm
10. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографических исследований / В. Я. Пропп; [статьи, комментарии И. В. Пешков]. – М. : Лабиринт, 2004. – 176 с.
11. *Реутин М. Ю.* Народная культура Германии: Позднее средневековье и Возрождение / М. Ю. Реутин. – М. : РГГУ, 1996. – 215 с.
12. *Розанов В. В.* О нарядности и нарядных днях календаря / В. В. Розанов // Около церковных стен : собрание сочинений. – М. : Мысль, 1995. – С. 382–395.
13. *Хайзинга И.* Homo Ludens; статьи по истории культуры [Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Комент. Д. Э. Харитоновича]. / И. Хайзинга – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
14. *Юдин Н.Л.* «Накрыты праздничные столы...» Опыт философской аналитики предметного универсума праздника / Н. Л. Юдин // Человек. – 2004. – № 6. – С. 123–132.

Поправко О. В.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРАЗДНИКА КАК ФЕНОМЕНА КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена осмыслению праздника как феномена культуры. Проанализированы существующие научные концепции праздника. На основе анализа автор построила теоретическую модель праздника как олицетворения идеального мира, учитывая все сущностные характеристики, которые отличают его от обыденной жизни. Сущность праздника раскрыта в контексте его соотношения с буднями. Особое внимание автор уделила освещению

структурных компонентов праздники, которые поддерживают его статус в культурном бытии человека.

Ключевые слова: праздник, будни, маска, костюм, игра, банкет, смех.

Popravko O. V.

PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE HOLIDAY AS A CULTURAL PHENOMENON.

The article is devoted to philosophical interpretation of the holiday as a cultural phenomenon. The author analysed the existing concepts and designed the general model of the holiday.

The holiday is the form of culture which is the embodiment of the ideal world of a particular activity which should serve to spiritual relaxation and true happiness. It controls and corrects the life of a man and his actions. It brings the element of improvisation in the daily routine. The holiday reflects the ideal imagination of humanity and is the particular form of the world transformation. The objection of restrictions and rules of everyday life; abundance and lavishness of a festive banquet which contradicts to the misery of everyday life; positive festive emotions and feelings being lack in ordinary life; the contrast between the everyday and festive life are the features which define the essence of the holiday as a cultural phenomenon and determine the necessity of its existence in the modern world.

Special attention is focused on the structural components of the holiday which define its status in the person's cultural life and help the participants to experience the holiday atmosphere and plunge into the "perfect" world, the world of their dreams and aspirations. A holiday mask and costume symbolize the person's "entry" in the special world of the holiday out of his daily routine. The game promotes the person's temporary escape from his reality, gives the participants of the holiday the feelings of freedom, neutrality and unselfishness and transfers them in the "perfect" world. A festive banquet, tasty food are the holiday properties which are the symbols of abundance and lavishness of the perfect life. A vital part of the holiday is laughter. It makes people be free from certain social duties. Laughter helps people to overcome fear and negative emotions.

So the holiday is contrasted with the everyday life as the opportunity to escape from everyday problems. The participants of the holiday wear the most beautiful dresses made for this event, have delicious food and the best win, allow some freedom in their behavior to experience the fullness of life.

Key words: holiday, everyday life, mask, costume, game, banquet, laughter.

Надійшла до редакції 5.08.2016 р.

Ірина Цебрій, Світлана Мелешко

ЦЕБРІЙ Ірина Василівна – доктор педагогічних наук, професор кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – європейська філософія романтизму й постромантизму.

МЕЛЕШКО Світлана Вікторівна – учитель-методист Полтавської дитячої музичної школи імені Бориса Гмирі. Сфера наукових інтересів – європейське музичне мистецтво XIX століття.

ФІЛОСОФІЯ РИССОРДЖИМЕНТО В ТВОРЧОСТІ ДЖУЗЕППЕ ВЕРДІ

У статті доведено, що спадщина Джузеппе Верді стала найвищим злетом філософії Рисорджименто в мистецтві, втіленням її основних ідеалів. Зважаючи на те, що провідним жанром італійської культури першої половини XIX століття була опера, її театральні підмостки стали трибуною для вираження патріотичних настроїв і політичних переконань суспільства. У даному контексті твори композиторів Джакомо Россіні, Вінченцо Белліні й Джузеппе Верді представлялись рушійними чинниками італійського визвольного руху.

***Ключові слова:** Рисорджименто, оперне мистецтво, плюралізм, незалежність, «корумпований розум, атавізм, «Набукко», художній задум.*

Значення філософії Рисорджименто для розвитку італійського національного музичного мистецтва в першій половині XIX століття було визначальним. Національно-визвольна боротьба проти австрійського гніту знайшла своє вираження в музично-театральній культурі, оскільки оперні театри тогочасної Італії збирали найбільшу кількість глядачів, бажаючих почути підтвердження власних поривань інововними засобами мистецтва.

На приналежність спадщини Джузеппе Верді до філософії Рисорджименто неодноразово вказували музикознавці М. Друскін і В. Туркевич [3; 5]. Розвиток філософії в контексті епохи італійського Рисорджименто проаналізували Дж. Реале, І. Берлін і В. Бібіхін [4; 1; 2].

© І. В. Цебрій, С. В. Мелешко, 2016
<http://doi.org/10.5281/zenodo.209002>

Негативну оцінку італійському Рисорджименто дали Дж. Джентіле та А. Зорін, трактуючи його як витоки фашизму ХХ століття [6].

Незважаючи на достатню кількість праць, присвячених італійській філософії епохи Рисорджименто, немає таких, де б музичне мистецтво Дж. Верді було показано як вершина втілення нової італійської філософії. Тому автори статті ставлять мету проаналізувати твори італійського композитора, де найповніше виявилися ідеї Рисорджименто як заклик до свободи і незалежності.

Рисорджименто (італ. Risorgimento, букв. – Відродження) – термін, що визначає сутність національно-визвольного руху італійського народу за знищення державної роздробленості та іноземного (австрійського) гніту, створення єдиної національної італійської держави. В основі Рисорджименто знаходилася об'єктивна необхідність у знищенні феодальних відносин і затвердження нового, буржуазного ладу. Боротьба італійського народу, що охопила ціле століття (кінець ХVІІІ століття – 1870 рік), в моменти найвищого підйому приймала характер і буржуазно-демократичної революції (наприклад, революція 1848-1849 років в Італії, Італійська революція 1859-1860 років). Рисорджименто завершилося в 1861 році (остаточно в 1870 році) утворенням єдиної італійської держави [6, с. 270].

Філософія Рисорджименто – це не просто філософія визвольного руху, це політична філософія свободи. Її представник Карло Каттанео так визначив суть власних поглядів: «Свобода – це республіка; республіка – це плюралізм, тобто федерація». Інший представник напряму, Антоніо Розміні, в контексті філософії свободи виказав своє ставлення до релігії: «Використовувати зовнішню силу для примусу людей до релігії і віри, навіть якщо вона істинна, є логічний абсурд і, крім того, порушення прав людини» [2].

Італійський філософ, священник, державний і політичний діяч Вінченцо Джоберті взагалі вважав релігію і релігійні посади атавізмом: «Між Жозефом Марі де Местре і мною є істотна різниця: з Папи Римського він робить інструмент насадження дикості і варварства, а я намагаюся зробити його інструментом свободи і культури» [6, с. 271].

Перехід від епохи революцій до епохи Імперії, що відбувся в Європі на рубежі ХVІІІ – ХІХ століть, породив несхожі одна на одну течії філософської думки. З одного боку, ліберали намагалися протистояти авторитарній політиці Наполеона, несучи прапор Просвітництва. З іншого – традиціоналісти під впливом романтизму, звинувачували «корумпований розум», вставали на захист «законної» абсолютної влади. Інший напрям представлений французьким спиритуалізмом, найви-

значніші представники якого Віктор Кузен (1792–1867 рр.), Антуан-Луї-Клод Деспот де Траси (1754–1836 рр.), П'єр Жан Жорж Кабаніс (1757–1808 рр.), Марі Франсуа П'єр Мен де Біран (1766–1824 рр.), Жозеф де Местр (1753–1821 рр.), Луї де Бональд (1754–1840 рр.), Робер де Ламенне (1782–1854 рр.) заходилися на консервативних політичних традиціях.

В Італії, хоча і в іншому історичному та політичному контексті, ідеологи реставрації зводили рахунки з культурою Просвітництва. Якщо такі мислителі, як Романьозі, Каттанео і Феррарі, продовжили традицію Просвітництва, то Галлугаш, Розміні і Джоберті, не беручи просвітницького сенсуалізму, пропонували повернутися до традиції спіритуалізму та філософської метафізики.

Зазначимо, що діяльність Романьозі, Каттанео і Феррарі, а також Розміні, й особливо Джоберті, тісно переплетена з соціальними і політичними подіями Рісорджіменто. Не можна не згадати імена великих представників цієї епохи: Джузеппе Мацціні (1805–1872 рр.), Вінченцо Куоко (1770–1823 рр.), Мелькіоре Джоя (1767–1829 рр.) і пастора Франческо Соаве (1743–806 рр.). Соаве, професор Пармського університету, мав величезний успіх завдяки своїм працям із схоластичної філософії. Він використовував концепцію Дж. Локка (її акцент на внутрішню рефлексію), щоб пом'якшити різкість сенсуалізму Кондильяка. Вінченцо Куоко, критикуючи універсально-абстрактний характер революційної ідеології, поставив питання про сумісність особливої, історично зумовленої ментальності та типу революції [2].

Франческо Маріо Пагано (1748–1799 рр.) склав проект конституції для Партенопейської республіки, яка намагалася реалізувати просвітницькі ідеали в невідповідній для цього історичній ситуації. В. Куоко з цього приводу писав Вінченцо Руссо (страченого в 1799 році разом з М. Пагано): «Конституція « як одяг: треба кожному мати власний, адже сукня, позичена іншому, навряд чи йому підійде... Чи хороша для всіх французька Конституція 1795 року? Найшвидше, вона не підійде нікому» [1, с. 500].

Проте філософія Рісорджіменто простежується не лише в працях філософів і політиків означеної епохи, ідеї яких готували підґрунтя національно-визвольного руху в Італії, а й серед діячів мистецтва. Зважаючи на те, що провідним жанром італійської культури першої половини XIX століття була опера, саме її театральні підмостки стали трибуною для вираження патріотичних настроїв. Тому в даному контексті варто згадати композиторів Джакомо Россіні, Вінченцо Белліні і в першу чергу – Джузеппе Верді.

У творчості й житті Джузеппе Верді (1813–1901) значне місце посідали політичні симпатії, що знайшло відображення в його багатьох операх і вчинках. Невипадково перший період його композиторської діяльності можна назвати періодом революційної опери, точніше – «опери Рисорджименто» – прямого чи опосередкованого відображення революційного руху за звільнення та об'єднання Італії на чолі з національним героєм Джузеппе Гарибальді.

Популярні мелодії з опери «Навуходоносор» (1842 р.) та «Ломбардці» (1843 р.) звучали на площах, у будинках громадян, у селищах. На створення цих мелодій Дж. Верді надихали його політичні поривання й італійські народні пісні, тексти яких композитор укомпанував у те чи інше лібрето про боротьбу пригноблених народів за своє визволення. Поряд із широко відомою хоровою сценою з опери «Навуходоносор» («*Va pensiero*») можна назвати й хор з опери «Макбет» («*Patria operes*») [5, с. 8].

Серед досить обширної спадщини Дж. Верді, пов'язаної з італійським національним рухом, особливе місце належить опері «Набукко» (незручне для вимови італійською мовою ім'я «Навуходоносор» Дж. Верді трансформував у «Набукко»). Вперше цей твір прозвучав у Ла Скала (м. Мілан) 9 березня 1842 року. Дж. Верді відверто й беззастережно закликав італійців до боротьби за національну незалежність. Невипадково після смерті композитора його траурний кортеж супроводжувала музика саме з цієї опери.

За два роки до написання цієї опери Дж. Верді пережив глибоку особистісну трагедію – смерть спочатку двох своїх дітей, а потім і дружини. В автобіографічному нарисі, продиктованому письменнику Джуліо Рікорді (1879 рік), композитор пригадував: «Засмучений особистими незгодами, власними невдачами, я дійшов до того, що не знаходив утіхи навіть у власному мистецтві і вирішив ніколи більше не писати музику» [5, с. 9].

У поверненні Дж. Верді до творчості значну роль відіграв імпресаріо Бартоломео Мереллі, який переконав його перечитати лібрето Солера про визвольну боротьбу єврейського народу проти вавилонян. Ознайомившись зі змістом лібрето, композитор відчув, як його помисли наповнюються ідеєю визволення Італії й особиста трагедія відступає на другий план.

«Цією оперою, по суті, почалася моя композиторська кар'єра! – Писав згодом Дж. Верді. – І хоча довелося подолати ще чимало труднощів, «Набукко» безсумнівно народився під щасливою зіркою...» [5, с. 11].

Упродовж усього театрального сезону опера «Набукко» ставилася вісім разів і при переповнених залах. Успіх був настільки великим, що Б. Мереллі включив «Набукко» до програми наступного сезону з новим складом виконавців. Із серпня по листопад 1842 року опера витримала ще 57 постановок – випадок до того часу небувалий не лише для Ла Скала, а й для всього театрального Милану.

Винятковий успіх «Набукко» привів Дж. Верді на музичний Олімп, поставив його ім'я до ряду найулюбленіших діячів італійської культури. Окрім того, опера «Набукко» стала ще й бойовим хрещенням Дж. Верді – активного учасника визвольного руху з-під гніту Австрійської імперії.

У біблейській легенді про страждання поневоленого єврейського народу, яку було покладено в основу лібрето «Набукко», Дж. Верді побачив долю стражденної Італії. Він зумів наповнити оперу думками й почуттями, що хвилювали його співвітчизників. Італійці сприйняли «Набукко», попри біблейський сюжет, як глибоко сучасний твір. Скорботний хор невольників, яких забрали в рабство, перші слухачі «Набукко» відчули через призму власних поневірянь під австрійським ярмом. Пророцтво Захарії про падіння Вавилону сприймалося як провіщення про звільнення Італії від чужоземного гніту. Ці епізоди викликали бурю емоцій у залі театру [3, с. 121].

Боротьба за свободу знаходила відгук і в творах попередників Дж. Верді. У перші десятиліття XIX століття ця тема вже звучала в героїчних операх Джакомо Россіні («Вільгельм Телль»), Вінченцо Белліні («Норма»). Та жодна опера, починаючи від початку століття, не зустрічала такого захоплення слухачів, як «Набукко». Хоча лібрето М. Солера хибувало багатьма умовностями, характерними для італійських опер того часу, проте воно було написане із захопленням талановитою рукою, позначалося справжнім драматизмом і щирістю.

У центрі подій – образ народу, його страждання та надія про звільнення, що було близьким у поневоленій, приниженій, знесиленій від іноземного гніту Італії. Дж. Верді і М. Солера хвилювали визвольні ідеї, вони знайшли втілення у їхній спільній творчості. В урочисто-суворих, пророчче-грізних, войовнич, сповнених сил, енергії та проникливо-скорботних хорах «Набукко» Дж. Верді передав глибокі почуття й думки народу. Саме за хори, так органічно вкомпановані в драматургію опери, її так полюбили італійці.

За спостереженнями англійського дослідника творчості Дж. Верді Дональда Хассея, індивідуально-творчий почерк композитора проявився і в розподілі вокальних партій «Набукко». Честолюбива Абігіїла, дочка Навуходоносора, відкрила галерею італійських героїнь

Рисорджименто, яких рухає не стільки любов, скільки ненависть, честолюбство, помста, ревності (Азучена, Еболі, Амнеріс). В урочистій мелодії Захарії зародився майбутній тип вердівських басових партій (Симон, Філіп, Рамфіс) [3, с. 156].

«Набукко» Дж. Верді стало новим словом італійського Рисорджименто, квінтесенцією його філософії. По цільності та силі художнього замислу, по енергійній наповненості, простоті викладу, глибині музичної мови опера зайняла чільне місце в італійській культурі першої половини XIX століття.

У цьому стилі Дж. Верді написав майже тридцять опер. Багато з них, незважаючи на славу та авторитет композитора, промайнули на культурному небосхилі і зникли, щоб стати об'єктом лише музикознавчих статей. Проте кілька опер, що втілили в собі ідею Рисорджименто, і серед них «Набукко», вражають і сьогодні, для всіх часів стали непересічним явищем світового мистецтва, ввійшли в контекст культурного життя подальших епох.

Проте на сьогоднішній день є й досить негативна оцінка філософії Рисорджименто. Так, філософ Джованні Джентіле в праці «Філософські основи фашизму» наступним чином характеризує італійську філософію свободи: «Які сили творили Рисорджименто? «Італійський Народ», якому окремі історики тепер схильні приписувати важливу, якщо не вирішальну роль в нашій боротьбі за національну єдність і незалежність, взагалі навряд чи перебував на політичній сцені. Активним чинником завжди була персоніфікована ідея – певна одноосібна або групова воля, задіяна певними цілями. Безперечним є те, що сучасна Італія народженням своїм зобов'язана внеску небагатьох. Інакше й бути не могло. Лише окремі індивіди представляють самовідомість і волю епохи та визначають її історію; оскільки вони усвідомлюють ті сили, що реально мають і за допомогою їх приводять в дію єдину, посправжньому активну і плідну силу – свою власну волю» [6, с. 276].

Та ця думка ніяким чином не стосується громадянських і патріотичних позицій Дж. Верді, який у ті складні для Італії часи був дійсним виразником волі народу на емоційно-емпіричному рівні, про свідчить небувалий успіх його опер. І недарма визначний італійський політик і державний діяч Камілло Бенсо ді Кавур, справжнім творцем Італійської держави, у знаменний для своєї країни час співав не гімн, а бойову мелодію Дж. Верді з опери «Трубадур».

Таким чином, оперна творчість Джузеппе Верді посідає чинне місце в епосі та філософії Рисорджименто, передаючи засобами музичної виразності та епічних сюжетів і поетичного слова основоположні ідеї

політичної й культурної незалежності, свободи релігійного вибору, відродження всіх колишніх національних цінностей. Сила художнього замислу, енергійна наповненість драматичної дії, доступність викладу, глибина музичної мови Дж. Верді пробуджувала національну свідомість мас у часи, коли музично-драматичний італійський театр визначав культурні пріоритети суспільства.

Визначальне місце музичного мистецтва а епоху Рисорджименто не вичерпується існуючими на сьогодні працями. Одним із подальших напрямів розвитку проблеми вважаємо дослідження творчої спадщини Вінченцо Белліні в контексті Рисорджименто, а також вивчення суспільних рухів в Італії першої половини XIX століття у зв'язку із впливом оперного мистецтва на свідомість мас.

Література

1. *Бибихин В.В.* Новый ренессанс / В.В. Бибихин : [под. ред. Л.М. Сурица]. – М. : 2015. – 502 с.
2. *Берлин И.* Философия свободы. Европа / Исайя Берлин : режим доступа : <https://books.google.com.ua/> философия+Рисорджименто
3. *Оперное творчество Дж. Верди // Сто опер ; [ред.- сост. М. Друскин].* – М. : «Музыка», 1971. – С. 118–168.
4. *Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери : в 2-х т. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Т. 1, 1994. – 315 с.
5. *Туркевич В.* Опера «Набукко» Джузеппе Верди як кульмінація Рисорджименто першої половини XIX століття / В. Туркевич. – К. : «АС», 1993 – 16 с.
6. *Шевакин Г.Г.* Итальянские философские журналы первой половины XX в. / Г.Г. Шивакин // Историко-философский ежегодник'2011. – 2012. – С. 268–277.

Цебрій І.В., Мелешко С.В.

ФИЛОСОФИЯ РИССОРДЖИМЕНТО В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖУЗЕППЕ ВЕРДИ

В статье доказано, что наследство Джузеппе Верди стала наивысшим взлетом философии Рисорджименто в искусстве, воплощением ее основных идеалов. Ввиду того, что ведущим жанром итальянской культуры первой половины XIX века была опера, ее театральные подмостки стали трибуной для выражения патриотических настроений и политических убеждений общества. В данном контексте произведения композиторов Джакомо Россини, Винченцо Беллини и Джузеппе Верди представляли движущими факторами итальянского освободительного движения.

Ключевые слова: *Рисорджименто, оперное искусство, плюрализм, независимость, «коррумпированный разум, атавизм», Набукко», художественный замысел.*

Tsebriy I.V., Melechko S.V.

**PHILOSOPHY RISORDZHYMENTO
IN THE WORK OF GIUSEPPE VERDI**

The article proved that the legacy of Giuseppe Verdi was the highest flight of philosophy Risorgimento art, the embodiment of its basic ideals. Given the fact that the leading genre of Italian culture first half of the nineteenth century was the opera, the stage it became a platform for the expression of patriotic feelings and political beliefs of society. In this context, works by composers Giacomo Rossini, Vincenzo Bellini and Giuseppe Verdi represented the driving factors of the Italian liberation movement. The active factor was always personified the idea – some sole or group will, involved certain goals. Indisputable is the fact that modern Italy owes its birth a few contributions. It can not be. Only a few individuals are consciousness and will determine its age and history; because they are aware of the forces that actually have and using them to set in motion a single, truly active and productive force – their own will».

Giuseppe Verdi opera work takes place in the current era and philosophy Risorgimento, transferring the means of musical expression and epic stories and poetic words fundamental ideas of political and cultural independence, freedom of religious choice, the revival of the former national values. Strength Concept Art, energetic fullness of dramatic action, availability of presentation, depth of musical language J. Verdi awakened the national consciousness of the masses at a time when Italian Music and Drama Theatre priorities defined cultural society.

Decisive place and era of music Risorgimento not exhausted existing works today. One of the future directions of research problems consider creative legacy of Vincenzo Bellini in the context Risorgimento and study social movements in Italy the first half of the nineteenth century due to the influence of opera on the minds of the masses.

Keywords: *Risorgimento, opera, pluralism and independence, «corrupt mind, atavism,» Nabucco»artistic vision.*

Надійшла до редакції 23.10.2016 р.



Усанова Л.А.

**ЛАБІРИНТИ СМИСЛОВОЇ
НЕВИЗНАЧЕНОСТІ**

*Рецензія на монографію: Лідія Сафонік.
Буттєвість сенсу людського життя:
[Монографія]. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка,
2016. – 350 с.*

Людина ХХ сторіччя живе у просторі розмитих значень, невизначених пріоритетів, розпорошених цінностей, вона кочує лабіринтами мінливого світу у пошуках хоча б якоїсь визначеності. Ситуація змушує людину – мандрівника переосмислювати вчорашні буттєві основи та смислові орієнтири.

З огляду на сучасний соціально-антропологічний контекст феномен сенсу життя вимагає нового аналізу, а людина постає перед вимогою без передумов, самостійно та самочинно витворювати «нову розмітку поля» (Ф. Ніцше), в рамках якої має відбуватися визначення сенсу життя. Авторка Л. Сафонік наголошує, що «нова розмітка поля» передбачає значущість буттєвих смислів у конституюванні сенсу життя, передбачаючи свободу людини у просторі смислотворення.

Вагомість буттєвих смислів визначена тим, що теперішня людина позбавлена магістральних шляхів, рятівних практик, накатаних колій та методологічних схем, що уможлиблює оперття людини на свою критичну оцінку, в ситуації, коли соціальна дійсність ускладнюється і стає непередбаченою. Пояснити лабіринти світоглядних пошуків має на меті авторка монографії «Буттєвість сенсу людського життя» Лідія Сафонік.

Монографічна робота складається з шести розділів, підрозділів, параграфів та пунктів, що свідчить про чітку структурованість наукового дослідження і уможлиблює прослідкувати концептуальну лінію, вибудовану авторкою.

У першому розділі «Концептуальні та методологічні засади аналізу простору сенсо-розуміння» Л. Сафонік звертається до теоретико-методологічних засад категоріального аналізу простору сенсу, наголошуючи на концептуальному розмежуванні феноменів сенсу життя й смислу буття; сенсу життя й життєвих сенсів; смислу буття й смислів буття; сенсо-відчуття й сенсо-розуміння; сенсу, смислу й значення. Підставою їх розрізнення є укоріненість сенсів в емоційно-чуттєвій складовій людської природи, що окреслює унікальність й самотність життя людини, а смисли обумовлені вербальним рефлекс-

© Л. А. Усанова, 2016

<http://doi.org/10.5281/zenodo.209016>

сивним мисленням з залученням мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування, уможлиблюючи мисленнєві процедури осмислення життя. Критичне мислення спроможне протистояти насиллю усталених ментальних схем, які задають і нав'язують життєві сенси та їх трактування. Власне артикуляція єдності чуттєвої та рефлексивної здатності людини у процесі конституювання дискурсу сенсо-розуміння сприяє проясненню складних механізмів осмислення людиною свого життя, вказуючи на життєвий шлях, від сумлінного ставлення до життя – до того, що морально спонукає у житті, сприяючи обґрунтуванню та вмотивуванню життєвої позиції людини.

У четвертому підрозділі першого розділу авторка слушно звертається до розгляду логіко-лінгвістичного, когнітивно-семіотичного аналізу понять сенс, смисл й значення та Гусерлевої теорії розрізнення смислу й значення. Зокрема Л. Сафонік зазнає, що прагнення ототожнити смисл зі значенням спонукає самовислизаючи природу сенсу. Викликає зацікавленість п'ятий підрозділ першого розділу «Місце концепту «схильності до спільного блага» у процесі витворення сенсо-розуміння», де авторка наголошує на тому, що у реаліях сучасної України концепт «схильності до спільного блага» та «значимих інших» набуває особливої вагомості і є засторогою морального нігілізму, а також виводять людину поза межі особистісного егоїстичного дискурсу «доброго життя», трансформуючи людське Я до масштабу родової здатності, спонукаючи до служіння та жертвовності, що сприяє конституюванню людиною дискурсу сенсу життя.

У другого розділі «Онто-соціальне обумовлення сенсу життя та смислу буття» авторка розкриває природу буттєвих смислів, показуючи механізми їх функціонування. Заслуговує на увагу думка, що сенс життя можна розглядати як інтегративну засаду смислів людського буття. Зокрема Л. Сафонік звертається до аналізу смислового простору, наголошуючи, що соціальні смисли уможливають суспільну комунікацію.

У третьому розділі «Деструкція насилля, упокорення та знецінення життя як умова конституювання смислів» Л. Сафонік показує, що метаповідь є способом формування домінантного уявлення про сенс життя, а «дисциплінарна монотонність» є квінтесенцією метанаративів як способу тотального контролю й нав'язування смислів, що уможлиблює насилля як спосіб розпорощення смислів буття й загрозу втрати сенсу життя. Авторка наголошує, що насилля є способом розмивання смислового горизонту, метафізичним осіданням буття та ймовірною втраченою сенсу життя, що спонукає людину усвідомлено й відповідально генерувати свій власний життєвий дискурс, чітко артикулювати буттєві смисли та життєві сенси, відмовляючись від чужих проєктів осенсовування життя. Л. Сафонік розглядає механізми деконструкції метаповідей для оновлення соціально – культурного простору, спонукаючи зсув метафізичних світоглядних систем. Заслуговує на увагу думка авторки, що голос Іншого у бутті, який спроможний відкривати смисли, є умовою звільнення від тотальності дисциплінарного дискурсу.

Четвертий розділ «Дискурс сенсо-розуміння в антропологічній традиції» присвячений дослідженню даного питання у контексті аналізу кризового стану сучасної антропології, зумовленого дискурсом етноцентричного

домінування та нав'язування сформованих уже смислів та їх однозначного трактування.

У п'ятому розділі «Неусталеність людини у бутті як ситуація невизначеності сенсо-розуміння» авторка акцентує увагу на особливостях конституювання сенсу життя у кризову добу, звертає увагу на ймовірність смислових фрустрацій. Аналізуються феномени закорінення й знекорінення, які ідентифікуються як тематично нашаровані. Л.Сафонік наголошує на тому, що теперішня людина вчиться жити у ситуації знекорінення, ситуації невиразного окреслення сенсо-розуміння.

Інноваційність шостого розділу «Трансформація сенсу життя у сучасному соціальному просторі» полягає в артикуляції тенденції розщеплення сучасного людського буття на певні смислові мозаїки, що уможливило перебування людини у просторі ситуативних смислів. Це спричиняє загрозу зникнення голосу «Іншого» з буттєвого простору людини, бо реальний й віртуальний світи сприяють творенню поліідентичності, заплутаних і складних гетерогенних серій ідентичностей, провокуючи відмову від реальної самототожності, спричиняючи втрату очевидної фундаментальності сенсу життя, що зумовлює необхідність просвітницької діяльності щодо важливості конституювання дискурсу сенсо-розуміння. Заслугує уваги аналіз Л. Сафонік впливів соціальних зрушень в Україні на процес конституювання сенсу життя, наголошуючи на тому, що комунікативна співдружність є смисловим способом співіснування у-сенсі в глобалізованому світі, незважаючи на усі виклики й загрози.

Відтак авторка вказує, що традиційна вертикальна ієрархічна модель осенсовування життя втрачає свою загальну значимість, оскільки серед іншого сприяла формуванню монологічного мислення, схильного до авторитарності, некритичності, неспроможності самочинного конституювання буттєвих смислів й життєвих сенсів. Обґрунтовується ідея стосовно того, що сучасні кардинальні соціальні зміни спонукають людину шукати буттєве оперття, яке виводять людське мислення поза межі тоталізуючих вербально-метафізичних практик. Поліфонічність життєвого простору вимагає пошуку автентичності життя щодо «правдивості» самого буття, сприяючи переборенню беззмисловності багатьох життєвих проблем та ситуацій, пропонуючи горизонтальний принцип осенсовування життя, обумовлений смислоконститууючою діяльністю людини, спонукаючи життя людини «зі-сміслом», «із думкою» впродовж усього життя. Із побажань хотілось би запропонувати авторці запровадити публічні лекції, тренінги заради просвітницької діяльності щодо важливості конституювання дискурсу сенсо-розуміння у житті кожної людини, обумовлюючи її особливість і одиничність, спростовуючи її пересічність і посередність.

Підсумовуючи зазначимо, що дослідження Л. Сафонік викликає наукову зацікавленість й дослідницький інтерес, а саме актуальністю теми й концептуальною лінією дослідження, змістовною повнотою, практичною значимістю монографічної роботи.

Надійшла до редакції 16.09.2016 р.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ (інформаційне повідомлення)

Повідомляємо про можливість публікації Ваших наукових статей за кордоном у міжнародному (болгарсько-українському) виданні – спецвипусках журналу «ІДЕІ: філософсько списание», який готується з різних спеціальностей філософських наук, релігієзнавства, соціології, психології та політичних наук у відповідності до вимог ДАК України і виходить двічі на рік.

У проєкті беруть участь Центр розвитку особистості «HUMANUS» (Болгарія), Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, кафедра філософії і соціології Національного медичного університету імені О.О.Богомольця, Благодійна організація «Центр практичної філософії» (м.Київ) та кафедра філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Видавцем є Центр розвитку особистості «HUMANUS» (Болгарія).

Статті друкуються болгарською (українською, російською або англійською) мовами. Вимоги до публікації статей див. в додатках «Вимоги до публікації у спецвипусках «Ідей».

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

до міжнародного наукового видання «ІДЕІ: філософсько списание»

Редакція болгарського журналу “ ІДЕІ ” приймає до друку статті з різних галузей філософії, соціології, психології та релігієзнавства.

До редакції подають електронну версію рукопису статті на адресу: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текст має бути набраним у редакторі **Word** (формат **rtf**). Шрифт **Arial**, кегль 9, міжрядковий інтервал 1,0. Обсяг статті до 22000 знаків з урахуванням пробілів. Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, російською чи англійською мовою.

З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

НАЗВА СТАТТІ (шрифт Arial, жирний, розмір шрифту 11, великі літери, розміщення по центру).

Прізвище та ініціали автора (шрифт Arial, жирний, розмір шрифту 11, розміщення по центру).

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт Arial, напівжирний, розмір шрифту 9, розміщення по центру).

Анотації. Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. У кінці анотації подаються **ключові слова** (від трьох до дев'яти, шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині).

Назва розділу (за бажанням автора, шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині).

Текст статті (шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині, міжрядковий інтервал 1,0 без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

Посилання [(references) шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині].

Примітки (notes) по тексту оформляються у квадратних дужках [1], [2] і вносяться в кінець статті після посилань. Посторінкові виноска та посилання не допускаються.

Малюнки та графіки мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі *jpeg* або *gif* з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом Arial, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у Word, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (CorelDraw, PhotoShop та ін.).

Таблиці подають як окремі об'єкти у форматі Word з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Шрифт Arial, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

Анотації до статті подаються:

- якщо стаття подається **українською** мовою – анотації мають бути складені **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **російською** мовою – анотації надаються **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **англійською** мовою – анотації мають бути **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **українською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **болгарською** мовою – анотації виконуються **російською** для її подальшого перекладу українською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами.

До друку приймаються лише ті наукові статті, які мають такі необхідні елементи (постанова № 7-05/1 ВАК України від 15.01.2003 р.):

- 1) постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- 2) аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття;
- 3) формулювання мети статті (постановка завдання);
- 4) виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- 5) висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- 6) список використаних джерел (Посилання).

Стаття має бути прорецензована, рекомендована до друку і подаватися з завіреною належним чином **рецензією** керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

Правила цитування та посилання на використані джерела

Посилання на джерела слід зазначати порядковим номером за переліком посилань, виділеним двома квадратними дужками, наприклад, «... у працях [1–7]», або « на думку дослідника,..» [8, 109].

Правила оформлення списку використаних джерел

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.
2. Усі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки.
3. Джерела у списку літератури не мають повторюватися.
4. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або випишують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.
5. Джерела у списку можна розміщувати одним із таких способів: у порядку появи посилань у тексті (найбільш зручний для користування і рекомендований при написанні статті), в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків.
6. Відомості про джерела, включені до списку, необхідно давати відповідно до вимог державного стандарту з обов'язковим наведенням:
 - прізвищ авторів (співавторів);
 - повних назв праць;
 - міста, року видання, назви видавництва, кількості сторінок.

Зразки посилань на літературні джерела

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

Purdy V.L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 pp.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С.Кіркгора // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – P. 195-210.

На статті з книг:

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Randall J. The Ontology of Paul Tillich / John Herman Randall, Jr. // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 132 – 163.

Вартість публікації становить – 60 €.

У вартість публікації входять витрати на поштову пересилку авторського примірника журналу з Болгарії на адресу автора. При бажанні автор може отримати свій екземпляр в електронному вигляді на контактну адресу електронної пошти.

Квитанція на оплату публікації та доставки друкованого екземпляра журналу висилається учасникові тільки у разі затвердження статті до публікації.

Термін розгляду та рецензування статті від 14 до 21 робочих днів.

Контакти:

Відповідальна особа: **Шевченко Сергій Леонідович**

Тел.: 099-524-81-19; 063-684-69-30

E-mail: Idei.filosofa@gmail.com

ПЕРЕЛІК ЗАКЛАДІВ ОBOB'ЯЗКОВОГО РОЗСИЛАННЯ
ЖУРНАЛУ «ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ»

1. Адміністрація Президента України
(01220, Київ, вул. Банкова, 11)
2. Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського
(03039, Київ, проспект 40-річчя Жовтня, 3)
3. Національна парламентська бібліотека України
(01001, Київ, вул. М.Грушевського, 1)
4. Державна науково-технічна бібліотека України
(01171, Київ, вул. Горького, 180)
5. Державна науково-педагогічна бібліотека України
імені В.О.Сухомлинського
(04060, Київ, вул. М.Берлінського, 9)
6. Львівська державна наукова бібліотека ім.В.Стефаніка
(79001, Львів, вул. Стефаніка, 2)
7. Одеська державна наукова бібліотека ім.М.Горького
(65020, Одеса, вул.Пастера, 13)
8. Харківська державна наукова бібліотека ім.В.Г.Короленка
(61003, Харків, провулок Короленка, 18)
9. Книжкова палата України
(02094, Київ, пр.Гагаріна, 27)
10. Міністерство освіти і науки України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
11. Департамент атестації кадрів вищої кваліфікації МОН України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
12. Волинський національний університет ім.Лесі Українки
(43009, Луцьк, проспект Волі, 13)
13. Дніпропетровський національний університет
(49025, Дніпропетровськ, проспект Гагаріна, 72)
14. Донецький національний університет
(83055, Донецьк, вул. Університетська, 24)
15. Дрогобицький національний педагогічний університет
ім.Івана Франка
(82100, Дрогобич, вул. Івана Франка, 34)
16. Запорізький національний університет
(69600, Запоріжжя, вул.Жуковського, 66)
17. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4)

18. Київський національний університет ім.Т.Г.Шевченка
(01017, Київ, вул. Володимирська, 64)
19. Львівський національний університет ім.Івана Франка
(79002, Львів, вул.Університетська, 1)
20. Національна юридична академія України ім.Ярослава Мудрого
(61024, Харків, вул.Пушкінська, 77)
21. Національний педагогічний університет ім. М.П.Драгоманова
(01601, Київ, вул. Пирогова, 9)
22. Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(04070, Київ, вул.Сковороди, 2)
23. Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова
(65057, Одеса, вул. Петра Великого, 2)
24. Прикарпатський національний університет ім.В.Стефаніка
(76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57)
25. Полтавський національний педагогічний університет ім.В.Г.Короленка
(36003, Полтава, вул.Остроградського, 2)
26. Сумський державний університет
(40007, Суми, вул. Римського-Корсакова, 2)
27. Східноукраїнський національний університет
(91034, Луганськ, квартал Молодіжний, 20-А)
28. Таврійський національний університет ім.В.І.Вернадського
(95038, Сімферополь, вул. Ялтинська, 4)
29. Ужгородський національний університет
(88000, Ужгород, вул. Горького, 4)
30. Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна
(61006, Харків, майдан Свободи, 4)
31. Черкаський національний університет ім. Богдана Хмельницького
(18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81)
32. Чернівецький національний університет ім.Юрія Федьковича
(14012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2)
33. Чернігівський національний педагогічний університет ім.Т.Г.Шевченка
(14000, Чернігів, вул. Свердлова, 53)
34. Російська державна бібліотека
(101000, Российская Федерация, Москва,
просп. Калинина, 3)
35. Російська державна публічна бібліотека ім. Салтикова-Щедріна
(191011, Российская Федерация, Санкт-Петербург,
ул. Садовая, 18)
36. Український інститут науково-технічної і економічної інформації
(03680, Київ, вул. Горького, 180)

ШАНОВНІ АВТОРИ!

До друку приймаються статті, підготовлені відповідно з вимогами ВАК України від 2003 та 2008 років, уміщеними у Бюлетені ВАК України (2003. – № 1; 2008. – № 4).

Редакція приймає до роботи матеріали обсягом до 12 сторінок чистого тексту (без анотацій), виконаного через 1,5 інтервали у форматі текстового редактора Word. Редакція зберігає за собою право на редагування і скорочення матеріалів.

Джерела та літературу розміщують у списку в такому порядку, в якому з'являються посилання на неї в тексті (ці посилання подаються цифрами у квадратних дужках під номером із зазначенням сторінки [1, с.15]. Бібліографічний опис робіт подається у повній формі згідно діючих державних стандартів (Бюлетень ВАК України 2008. – № 3).

На початку статті після назви обов'язкова анотація та ключові слова українською мовою. У кінці статті після літератури прізвище та ініціали автора, назва статті, **розширена анотація англійською мовою (40 рядків) 3000 знаків з пробілами та ключові слова.**

За достовірність фактів, цитат, власних імен, посилань на літературні джерела та інші відомості відповідають автори публікацій.

Редакція сподівається на розуміння того, що одна й та сама стаття не може бути надіслана до кількох видань.

Редакція просить подавати такі відомості про себе: повні прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь та звання, місце роботи і посада, галузь наукових інтересів, адреса та телефон.

Думка редакції може не збігатися з думкою авторів.

Адреса редакції: 36003, Полтава, вул. Остроградського, 2.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

http://pnp.u.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Тел. (05322) 2-57-50, 56-23-13.

Журнал входить до Переліку № 4 (додаток до Постанови Президії ВАК України від 9 лютого 2000 р., № 2–02/2, бюлетень ВАК України, № 2, 2000 р.), нового Переліку (Постанова Президії ВАК України від 18 листопада 2009 р., № 1–05/5, бюлетень ВАК України, № 12, 2009 р.) та наказу Міністерства освіти і науки України від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток 11), що включаються до Переліку фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук у галузі «Філософські науки».

DEAR AUTHORS!

The articles are accepted to be published if they are prepared in accordance with the requirements of SAC of Ukraine from 2003 and 2008, inserted in the Bulletin of SAK Ukraine (2003. – № 1; 2008. – № 4).

Materials up to 12 pages of nominal text (without annotations) are accepted by editorial board, performed in 1.5 times in a text editor Word. Editorial board has the right to edit and shorten submitted materials.

Bibliography is placed in the list in the order of references according to the text (these links are in figures in brackets under number which indicates the page [1, p.15]. Bibliographic description of works is submitted in complete form according to current national standards (Bulletin of SAC Ukraine 2008. – № 3).

At the beginning of the article after its title it is obligatory to give the annotation and keywords in Ukrainian. At the end of the article after bibliography the author's surname and initials, the title, extended abstract in English (40 lines) 3000 characters including spaces and keywords are required.

The reliability of facts, quotations, proper names, references to literature and other information the authors of publications are in charge.

Editorial board hopes that authors consider that one and the same article can not be sent to different editions.

Editorial board requests to submit the following information about the author: full name and surname, academic degree and title, place of work and position, a field of research interests, address and telephone number.

Editorial assessment can be differ from the authors.

Editorial address: 36003, Poltava, st. Ostrogradskogo, 2.

The journal posted online

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Tel. (05322) 2-57-50, 56-23-13.

The journal is included to the List number 4 (addition to SAC Ukraine Presidium Decree of February 9, 2000 p., № 2-02 / 2, Bulletin of SAC Ukraine, №2, 2000) New List (SAC Ukraine Presidium Decree of 18 November 2009 g., № 1-05 / 5 bulletin SAC Ukraine, №12, 2009) and the Ministry of Education and Science of Ukraine of 12.29.2014 p. №1528 (annex 11) included in the list of professional editions of Ukraine, where the results of dissertations for the degree of doctor and candidate of sciences in the field of «Philosophy» can be published.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 36

Відповідальний науковий редактор ***П. А. Кравченко***

Літературний редактор ***А. М. Горбачук***

Художньо-технічний редактор ***І. М. Ковальова***

Дизайн ***О. М. Нарижна***

Верстка ***В. М. Бровко***

Підписано до друку 24.11.2016 р. Формат 60x84/16

Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 10,00. Обл.-вид. арк. 10,42

Наклад 100 прим. Зам. № 1613

Віддруковано в ПНПУ імені В. Г. Короленка
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Scientific publications

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific-theoretical journal

Issue 36

Responsible science editor ***P. A. Kravchenko***

Literary editor ***A. M. Horbachuk***

Technical editing done ***I.M.Kovaliova***

Design ***O. M. Naryzhna***

Layout ***V. M. Brovko***

Signed for publication 24/11/2016 p. Format 60x84/16
Offset Paper. Offset.
Nominal printing pp. 10.00. Registry-publ. pp. 10.42
The circulation of 100 copies. Order Number 1613

Printed in PNPУ named after Korolenko
36003, m. Poltava, str. Ostrogradskogo, 2

Certificate of registration of subject publishing into the state register
DK series number 3817 from 01.07.2010.