

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ  
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА

**ВІСНИК**  
**ПРИКАРПАТСЬКОГО**  
**УНІВЕРСИТЕТУ**  
**Філософські і психологічні науки**

Випуск 15

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
2011

ББК 87-88

В53

**Редакційна рада:** д-р філол. наук, проф. В.В. ГРЕЩУК (*голова ради*); д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК; д-р філол. наук, проф. В.І. КОНОНЕНКО; д-р іст. наук, проф. М.В. КУГУТЯК; д-р пед. наук, проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д-р юрид. наук, проф. В.В. ЛУЦЬ; д-р філол. наук, проф. В.Г. МАТВІЙШИН; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д-р хім. наук, проф. Д.М. ФРЕЙК

**Редакційна колегія:** д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК (*голова редакційної колегії*); канд. філос. наук, доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*); д-р філос. наук, проф. М.В. КАШУБА; д-р філос. наук, проф. С.Р. КИЯК; д-р психол. наук, проф. З.С. КАРПЕНКО; д-р філос. наук, проф. В.К. ЛАРІОНОВА; д-р філос. наук, проф. М.Г. МАРЧУК; д-р психол. наук, проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ; д-р психол. наук, проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК; д-р філос. наук, проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА; д-р психол. наук, проф. М.В. САВЧИН; д-р психол. наук, проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА

*Адреса редакційної колегії:*

76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
Тел.: 59-60-15

**Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2011. Вип. 15. 183 с.**

У віснику вміщено статті з теоретико-методологічних проблем філософії, історії філософії, соціальної філософії, філософської антропології, релігієзнавства і теології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

**Newsletter Precarpathian University. Philosophy and psychology. 2011. Issue 15. 183 p.**

The journal contains the articles on theoretical and methodological problems of philosophy, history of philosophy, social philosophy, philosophical anthropology, religion studies and theology.

For scientists, professors, past-graduate students, students.

© Кафедра філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011

© Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011

УДК 122/129:167.1“313”

ББК 87.2

Михайло Голянич

**МАЙБУТНЄ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА**

*У статті розглянуто проблему майбутнього, показано основні підходи мислителів до філософського осягнення майбутнього, передусім через його співвідношення з теперішнім і минулим як модулями часу, акцентовано увагу на онтологічному, філософсько-історичному та прагматологічному аспектах розкриття проблеми майбутнього.*

*Ключові слова:* проблема, майбутнє, теперішнє, минуле, час, прогрес, історія.

Розвиток філософії на сучасному постнекласичному (В.Шинкарук) етапі характеризується не тільки диференціацією системи знань про людину і світ, появою нових гуманістично зорієнтованих учень та плюралістичністю філософських течій, але й поповненням її предметного поля складними питаннями осмислення кризових явищ, суперечливих процесів глобалізованого світу, збереження умов людського життя в майбутньому, а відповідно й урізноманітненням підходів до їх розгляду. “Проте кожна історична епоха і досягнутий рівень людського пізнання ставлять, трактують і розв’язують «вічні проблеми» по-своєму, завдяки чому філософія виступає своєрідним індикатором того, чим живе і чим стурбоване і про що мріє людство, які тенденції, сили і механізми його рухають” [15, с.671].

Складний суперечливий розвиток сучасного світу з його швидкоплинними процесами в усіх сферах суспільного життя й кардинальні зміни системи “природа – людство” в непередбачувано руйнівному напрямку антропогенного впливу на довкілля зумовлюють глобальну проблему виживання людства, яке стає “інтегральним цілим” (А.Толстоухов). Воно вступило в “нове тисячоріччя – це час глобалізації, яка породжує еко-майбутнє”, яке, очевидно, буде відрізнитись від сучасного техногенного розвитку й стало центральним питанням на порядку денному багатьох форумів [14, с.6, 10, 291]. У ХХІ сторіччі перед людством постає й особливо актуалізується проблема майбутнього.

Проблемою вважається складне теоретичне чи практичне питання, що потребує вирішення, а термін “проблема” з давньогрецької мови означає певне утруднення, яке неможливо однозначно подолати. З поставлених античними мислителями питань: “Що таке світ?”, “Чи має світ початок?”, “Чи можна і як пізнавати світ?”, із виявленого Сократом парадокса “знання про незнання” розпочалася традиція зводити проблему до пізнавальної, зокрема, як однієї з форм наукового пізнання, вихідного моменту встановлення самого факту незнання про властивості певного об’єкта, що включається у сферу практичної діяльності людей.

“Як першопочаткове визначення проблеми, – писав видатний український філософ ХХ століття П.Копнін, – її можна представити як *те, що не пізнане людиною й що необхідно пізнати. За проблему береться не будь-який предмет, про який дослідник хоче знати, що він собою являє, яким закономірностям підпорядковується, а тільки такий, знання про який реально можливе за існуючих умов*”. З попередніх результатів знань виникає проблема, що “включає в себе раніше встановлені факти, думки про можливість вирішення поставленої проблеми, саму її постановку”. У центрі проблеми стає “судження – питання, яким виражено те непізнане, що необхідно перетворити в пізнане” [8, с.200–201].

Проблема як вираження необхідності розвитку знань, як ключовий момент пошуку нових знань передбачає її виявлення, усвідомлення й формулювання. “Уміти правильно поставити проблему, вивести її з попереднього знання – це й значить уже наполовину вирішити її” [8, с.200]. Сама постановка проблеми включає пошук шляхів її

вирішення, тобто породжує нову пізнавальну трудність. Тому проблема постає як джерело розвитку пізнання й водночас предметом дослідження. Постає необхідність, як підкреслював К.Поппер, досліджувати самі проблеми, здатні пересікати межі будь-яких дисциплін, звертатись до проблем поза філософією, відрізняючи від псевдопроблем, проявляючи чутливість і стремління до їх вирішення. Першим мислителем, який звернувся до проблеми як прямого об'єкта філософування, уважають І.Канта. Його “Критика чистого розуму” визначає раціональний розум як здатність ставити проблеми в їхньому загальному вигляді. Він висловив думку про “проблему, яка не має розв'язання” і тому його “Трансцендентна діалектика” – “перший великий трактат із проблематології” [6, с.339].

Становлення “Проблематології” (М.Мее), “Проблемології” (В.Пазенок) засвідчило диференціацію й поглиблення філософських знань та розширення проблемного поля філософії, посилення її методологічної функції, актуалізацію дослідження такого специфічного об'єкта, як проблема. Розкодування певної проблеми вимагає відшукування ключової ланки розв'язання суперечності знання про незнання. Для розкриття й роз'яснення чогось невідомого Арістотель радив спочатку виявити трудність і через розплутування “вузла” виявлених затруднень дійсно дійти до вирішення проблеми. Пізнати ж “вузол” проблеми допомагає філософія. Адже кожна поставлена проблема набуває філософського характеру, коли зачіпає будь-яку грань буття світу та людської життєдіяльності. Власне існування людини є проблемою, від якої не схватись, як уважав Е.Фромм, і її потрібно постійно вирішувати. Тому й постає проблема майбутнього, котра стала не тільки актуальною, але й ключовою та надскладною серед філософських проблем, які на відміну від практичних є суто теоретичними. Оскільки в пізнавальній діяльності “*homo theoreticus*”, як писав Х.Ортега-і-Гассет, має “дар перетворювати речі в проблеми, відкривати в них онтологічну трагедію, то, безсумнівно, чим чистішою буде теоретична діяльність, тим проблематичнішою буде її проблема” [10, с.90–91]. Тому пізнання, осмислення майбутнього є такою складною філософською проблемою. “Лише філософ як істотний елемент своєї пізнавальної діяльності допускає можливість непізнаваності свого предмета. А це означає, що філософія – єдина наука, що розглядає проблему такою, якою вона є...”, – відзначав Х.Ортега-і-Гассет, – наголосивши: “... філософська проблема безмежна не тільки за своїм обсягом – бо вона охоплює все без винятку, – але й за своєю проблемною інтенсивністю. Це не тільки проблема абсолютного, але абсолютна проблема” [10, с.88].

Майбутнє для філософії постає проблемою, що має вищий ступінь непізнаваності, проблематичності, безмежності, навіть парадоксальності. Від такої загальнофілософської проблеми людям “не схватися, бо майбутнє, очевидно, породжується нами й полягає в продовженні суттєвого...”, тому “... можна передбачити типовий смисл ближнього майбутнього, визначити наперед загальні риси грядущої епохи”, а кожна “епоха не випадкова, їй притаманний стійкий недвозначний внутрішній зв'язок” [10, с.8]. Майбутнє є “вічною проблемою”, яка на сучасному етапі ускладнюється, актуалізується, висувається на перший план пізнавальної діяльності й стає ключовою, першочерговою в процесі розв'язання глобальних проблем людства.

Проблема майбутнього хоч і зацікавлює багатьох дослідників, але тільки дотично під час розгляду окремих питань, пов'язаних із прогнозуванням процесів змін у досліджуваних об'єктах природи чи суспільства. Автори публікацій пишуть про майбутнє переважно в часовому вимірі й у зіставленні з минулим та теперішнім, зосереджуючи увагу на тому, що є наявне. Ще в II столітті Марк Аврелій підкреслював, що час людського життя – це момент і людина живе лише теперішнім, яке є однаковим для всіх і ніхто не може бути позбавлений минулого чи майбутнього, бо не можна відняти те, чого нема. “З погляду людини, яка завжди живе в інтервалі між минулим та майбут-

нім, час не є чимось суцільним, таким собі потоком безперервних послідовностей, він уривається посередині, в тій точці, – зауважила Х.Арендт, – де зіштовхуються нескінченне минуле і нескінченне майбутнє і той «вузький проміжок» може «бути позначений, але не може бути успадкований і переданий майбутнім поколінням від минулого» [1, с.15, 17]. Окремі автори використовують термін “майбутнє” лише для підкреслення фундаментального статусу “дійсного теперішнього”. Людина є те, що “вона реалізує” “зараз” і “тут”, незалежно від того, як вона оцінює себе в минулому або як мріє побачити себе в майбутньому. Тому постійно реалізоване теперішнє є безмежним. Той, хто бажає прогнозувати майбутнє, вчинить розумно, якщо повернеться до цього майбутнього спиною й почне організовувати своє теперішнє, з якого – “все”, – стверджує автор оригінальної книги “Вступ до філософії теперішнього” Л.Гнатюк, – зауваживши, що “майбутнє” є “тим же самим теперішнім, яке є єдиним і не може бути розкладене на частини” [5, с.307]. Подібна абсолютизація теперішнього сягає в міфічне сприйняття світу. Для давніх греків бог часу Кронос уособлював перехід дійсності в минуле, що потім набуло образу Хроноса – символу незворотного часу, що минає, а відповідно проблема відліку часу спричинила появу хронометрів. У міфах відображено також пошук відповіді про прийдешнє: “Що буде?” Здатністю “бачити майбутнє” володіла богиня мудрості Афіна – провісниця (“Пронойя”), яка нагородила даром провіщати юного Тіресія, у котрого Одисей дізнавався про свою майбутню долю. При Дельфійському храмі Аполлона жерці-оракули та піфії займалися пророкуванням, але поступово почали втрачати свій вплив ще “задовго перед пришествям Ісуса Христа”, як писав М.Монтень, назвавши способи ворожби за зірками, за снами, тілесними та іншими ознаками прикладом “нестримної цікавості нашої душі, жадливої зазирнути в будущину, ніби їй не досить клопотів нинішніх”, щоб... “прочувати майбутні нещастя”, “... клопотатися марними речами”. У пророкуваннях “намішано і правду і брехню” і “... ніхто не веде реєстру їхніх похибок, просто таки незліченних; що ж до справжених віщувань, то їх роздмухують саме тому, що вони незвичайні, неймовірні й чудородні” [9, с.49, 50, 51–52]. Міфічне пророкування прийдешнього не виходило за межі колообігу часу. Циклічне повторення того, що було і є, вважалося античними мислителями “вічним плином часу”. “Усе тече як ріка”. “І теперішнє мені не здається великим, а вже майбутнє й зовсім сумне – я маю на увазі світові пожежі й загибель Всесвіту”, бо нема нічого постійного, все чергується в “трі Вічності” (Еона). А що таке Вічність? – запитував Геракліт [16, с.180]. Вічність за Платоном притаманна ідеям-сутностям, а час – лише “мерехтіння вічності”, “рухлива подоба вічності”. “Вічно виникаюче” – це тільки чуттєво дане сутнє, є тимчасовим. Називаючи часом те, що “рухається від числа до числа”, Платон виділив різні види часу і вважав можливим числовий вимір часу через періодичність руху планет, щоб “визначати й зберігати число часу”. Для “вічної сутності” підходить одне тільки “є”, між тим як “було” і “буде” стосуються лише виникнення, що відбувається в часі й виражає суть руху [11, с.510–511]. Таким чином філософське осмислення часу привело до постановки практичної проблеми вимірювання часу: не тільки того, що минає, але й того, що наступає. Її вирішення виявилось у створенні годинників, їх урізноманітненні та вдосконаленні, що, у свою чергу, стало науковою й технічною проблемою. Наприклад, проблема “2038 року”, коли можуть виникнути збої в програмних забезпеченнях інформаційних мереж у зв’язку із завершенням дії системи врахування секундної різниці в обчисленні часу. Тому виникла проблема точнішого вимірювання часу й обчислення майбутнього часу та реформування календарів. Очевидно, виникнення календаря для фіксації наступних днів і років свідчило про усвідомлення необхідності обчислювати майбутній час. Із цим пов’язана так звана проблема “2012 року” за календарем Майя, коли закінчується великий цикл “довгого числа” і збігається сонячний календар із ритуальним [7, с.200].

Виникнення ритуалів, зображення минулих подій у різних формах, якими давні автори хотіли передати певну інформацію своїм нащадкам, наскельні знаки, скульптури чи портрети, фотографії “на згадку”, документальні фільми, літописи чи щоденники та інші форми фіксації “теперішніх” подій викликані, можливо, спочатку неусвідомленим переживанням людей себе в майбутньому, бажанням розповісти про “своє теперішнє” наступним поколінням. Усе це вимагає філософського осмислення й розгляду різних підходів до складної проблеми майбутнього. Імпліцитно питання про майбутнє присутнє в Сократовому “пізнай себе” та Платоновому вченні про ідеї. Завдяки самопізнанню людина може побачити себе в перспективі належного, тобто такою, якою мала б бути. Ставати кращим кожному, як закликав Сократ, означає турбуватись не про тіло й гроші, а передусім про душу, “щоб вона була якомога кращою”. Сократ провіщав обвинувачам покарання за моральну зіпсованість і неправильне життя, бо “несправедливо зазіхати на чуже життя”, бо “наклеп і заздрість” багатьох чесних людей погубили й погублять у майбутньому. Він радив “не затикати рота іншим”, не говорити про добро, а знати його й бути добродішним, дбати про справедливість. Завдяки добродішному способу життя люди можуть здійснити ідею держави, у якій усі дбатимуть про спільне благо відповідно із притаманними людським душам чеснотами: мудрістю, мужністю, поміркованістю й справедливістю, як уважав Платон [12, с.31, 29, 38, 15]. Таким чином, Сократ і Платон указали на головну етичну сторону проблеми майбутнього.

Арістотель одним із перших серед античних мислителів поставив проблему майбутнього й розглянув її передусім онтологічний аспект у процесі пошуку відповіді на питання про час, його особливості й сутність. Він відзначав, що “... час є числом руху стосовно до попереднього й наступного і, належачи до безперервного, сам є неперервним” [2, с.679]. Арістотель розрізняв минуле, що вже не існує, і майбутнє, якого ще нема, а час уважав “повсюдно одним”. Час не існує поза рухом, але й не є рухом, але чуттєво вони сприймається разом, тому й упізнаємо час, коли розмежовуємо рух, визначаючи попереднє й наступне, буття яких інше, ніж руху [2, с.676]. Уважаючи час відносним, як міру руху, як зміну від попереднього до наступного, “тим, що обчислюється”, він уводить поняття “тепер”, завдяки якому пояснює час як обчислюваний рух, що дозволяє відчувати зміни часу (він “минає”). “Тепер” як кінець минулого й початок майбутнього є різним для попереднього й наступного, а “час же рівномірний всюди і при всьому”, хоча зміна може відбуватися швидше й повільніше, але “повільне і швидке визначаються часом” [2, с.675]. Час буде таким, яким є рух, зміни, а кожна зміна чогось у щось на емпіричному рівні сприймаються як плин часу й переживаються як перехід від минулого до майбутнього, уможливленою межею між якими є “тепер”. “Тепер” зв’язує минуле з майбутнім і водночас розділяє можливості. Тому “уже” означає частину майбутнього часу, близьку дотеперішнього невідомого “тепер”, або “частину минулого часу” (“Уже йду” і “Уже пішов”) [2, с.683–684]. Подібним є співвідношення “раніше” і “потім”: “для минулого ми говоримо «раніше» про більш віддалене від «тепер», «потім» – про більш близьке; для майбутнього «раніше» – значить ближче; «потім» – дальше” [2, с.685].

Таким чином, Арістотель, поставивши проблему майбутнього як фазу часу й розмежувавши його з вічністю, пов’язав із буттям та рухом, указав на відносність чуттєво сприйманого теперішнього, минулого й майбутнього й тим самим звернув увагу поряд із гносеологічним на онтологічний аспект розуміння майбутнього.

Поглибив Арістотелеве положення про майбутнє середньовічний мислитель Августин, розрізнивши вічне й тимчасове: вічний Бог створив світ і час, буття Бога є невимірним всезнанням і всемогутністю, а час існує для людини, буття якої є “змінним” і тому вимірним – минуле, що вже не існує, миттєве теперішнє й майбутнє, що ще

не існує. Вимір часу здійснюється через досвід душі, у якій є спогад про минулі події та очікування майбутнього як передбачуваних наслідків. Августин на питання “Що ж таке час?” відповів: “Коли ніхто не питає мене про це, я знаю, але як тільки йдеться про пояснення, я вже не знаю. Однак я сміливо стверджую, що знаю ось що: якби ніщо не проминало, то не було б минулого часу; якби ніщо не наставало, то не було б майбутнього часу”. Мислитель доповнив гносеологічний аспект проблеми майбутнього онтологічним: ще непізнане об’єктивно неіснуюче може бути пізнаним через знання теперішнього стану. “Хоч би який був характер таємного передчуття прийдешності, все-таки не можна побачити нічого, крім того, що існує. Однак те, що вже існує, належить не до прийдешності, а до теперішності. Коли ж говорять, що “бачать” прийдешність, то тут йдеться не про самі речі, які ще не існують і які, так би мовити, прийдешні, а йдеться про те, що бачать, – це, можливо, причини тих речей, попередні знаки того, що вони вже існують. Отже, ці знаки не належать уже до прийдешності, а є теперішніми для того, хто їх бачить; вони допомагають духові вловити їх і провіщати прийдешність”, – наголосив Августин, підтвердивши висновок прикладом, коли бачимо заяскравлення горизонту, то знаємо, що незабаром буде схід Сонця” [13, с.222, 226].

Августин на засадах християнського провіденціалізму, божественної напередвизначеності подій поділяв історію на періоди, які лінійно слідують один за одним, і висловив ідею прогресу, через яку поєднав історіософське й теологічне тлумачення майбутнього як “вічного блаженства в Бозі”, “кінець без кінця”, за яким “теперішнє майбутнього – це його очікування”. Він започаткував найбільш продуктивний підхід до розв’язання проблеми майбутнього в руслі філософії історії. Потім Вольтер відкинув теологічний підхід і дав філософське пояснення історичного процесу як низки певних подій унаслідок діяльності народів під впливом розвитку людського розуму й поширення знань. Він розвинув ідею прогресу й на відміну від інших просвітників уважав, що поступальний рух відбувається не сам собою, а завдяки цілеспрямованим діям людей і неоднаково на різних етапах історії: у минулому тільки епізодичні прояви, а на тодішньому “теперішньому” – посилювався, особливо в боротьбі із забобонами, невіглаством, і набуватиме всесторонності та прискорення в майбутньому. Однак для цього мислитель закликав розвінчувати пророцтва ворожбитів та всіляких провісників, яким удається задурманити людей своїми пророкуваннями. Умову прогресу суспільства в майбутньому вбачав у розвитку культури, наукових відкриттях, технічних досягненнях, ефективності людської праці, становленні справедливих гуманних відносин між людьми при забезпеченні добробуту всіх. Не від угадування пророками долі людей, а від їх цілеспрямованої діяльності залежить майбутнє.

Просвітницьку концепцію історії розробив М.Кондорсе, який критично оцінював минуле й вказував на спрямованість прогресу в майбутнє. У ньому здійсниться суспільний ідеал, без розуміння якого, як уважав Ж.-Ж.Руссо, не можна оцінити сучасне й побачити сенс історії. Не визнавав напередвизначеності долі людей і прямолінійності прогресу німецький просвітник Й.Гердер. Він уважав, що розвиватися може те, для чого створені передумови, і тому розвиток людства є закономірним продовженням природних процесів. Відкинувши європоцентристське бачення історії, яка відбувається в багатоманітних національних формах як єдиний спрямований процес, мислитель указав на гуманність людини – головну передумову майбутнього планетарного прогресу, а істинну гуманність убачав в ученні Христа, у проголошенні людинолюбства й миролюбності, що визначатимуть майбутній перехід людства від природи до “царства гуманізму”.

У розробленій філософсько-історичній концепції Г.Гегель трактував історію як “прогрес духа в усвідомленні свободи”, обґрунтував ідею історичної закономірності та особливостей кожного етапу історії, зв’язку з минулим наступного періоду. В ідеї духа

“маємо справу лише з теперішнім, хоч би яким великим було минуле в історії. Дух – вічно є в наявності” і водночас у постійному становленні, у змінах і тому “тепер” осягається як вічність, у якій постає динамічний час, діалектично поєднуючи теперішнє з минулим і майбутнім. Майбутнє змоглядно пояснюється через суперечливий зв’язок тимчасового й вічного, у постійному розв’язанні якого відбувається перехід від попереднього до прийдешнього, яке є тим новим, що приходить на зміну старому станові. Витіснення старого й поставання нового на емпіричному рівні сприймаються як “історія діянь”, процес зміни способу людської діяльності, через яку реалізується стремління Духу до свободи. Світова історія за Гегелем починається з моменту здійснювання розумності, вона є “прогрес, який маємо пізнати в його необхідності” [4, с.72].

Увівши поняття “історичність”, розглянувши об’єктивну й суб’єктивну сторони історії й розмежувавши термінологічно “історію” на “Historia” (лат.) і “Geschichte” (нім.), філософ виділив терміном “тільки історичне” (“historischē”) зовнішнє, мінливе, тимчасове, безповоротно минуле в історичній реальності, а “сутнісно-історичне” (“geschichtliche”) використав для розкриття способу втілення логічного в історії не тільки як хронологічно минулого, але й спрямованого в майбутнє, тобто для розуміння проєктивності історії, відкритої для майбутнього. Таким чином, історія як наука передбачає вироблення історичних знань про минуле, але й водночас осягнення теперішнього та його спрямованості в майбутнє. У часовому вимірі, якому Гегель не надає першорядного значення, історичний процес набуває унікальності, неповторності на кожному окремому етапі реалізації ідеї свободи, а головною умовою стає творення держави, без якої деякі народи залишалися в минулому й позбавлені майбутнього. Історія в Гегелівському трактуванні як логічна реалізація розумом суттєвої цілі духа рухається не з минулого стану, у якому деякі народи вже виконали свою історичну роль, а з майбутнього з його досконалішим станом і досягненням належного, “того, що має бути”. Гегеля проблема майбутнього цікавила не як “кінець історії” і коли він настане, тобто не в часовому вимірі, а в телеологічному: майбутнє – це “мета: нею є дух, а саме за своєю сутністю, за поняттям свободи” [4, с.104].

Після Гегеля урізноманітнилися підходи мислителів до постановки проблеми майбутнього й розширились аспекти його філософського осмислення. Л.Фейербах, визначаючи час як форму прояви єдності буття й небуття та визначаючи теперішнє вираженням життя одиничного *Я*, тобто послідовним продовженням миттєвостей, що минають, пов’язував майбутнє з появою нового. Він пояснював, що запит часу, новий період історії зумовили появу нової філософії, яка відповідає потребам майбутнього для розкриття “вищої”, абсолютної сутності людини”. Л.Фейербах розробляв “Філософію майбутнього” *про* людину і *для* людини й започаткував антропологічний підхід до проблеми майбутнього, розв’язання якої вбачав у досягненні щастя людини завдяки дії універсального закону – любові між *Я* і *Ти*.

К.Маркс розширив розгляд проблеми майбутнього від антропологічного до філософсько-історичного та соціально-філософського аспектів, розкривши історичний розвиток суспільства як закономірний процес переходу людства від “царства необхідності до царства свободи”. Мислитель підкреслював важливість *правильно* розглянути минуле й зрозуміти сучасне для виявлення “перших кроків перетвореного руху в напрямку до майбутнього” та проаналізував історичні передумови нового суспільного ладу, який уважав не метою, а початком справжньої історії людства та всебічного розвитку людини в майбутньому. Таке Марксове історичне передбачення було співзвучне з тодішнім прогресистським трактуванням історії та сприяло утвердженню оптимістичного погляду на розв’язання проблеми майбутнього.

Вона все ж таки привертала увагу також тих мислителів, котрі в кінці XIX і XX століть критично оцінювали соціальну теорію К.Маркса, його концепцію “матеріа-



лістичного розуміння історії” і відповідно висловлювали більш реалістичні або песимістичні прогнози щодо майбутнього. Про це свідчать праці М.Бердяєва, Л.Карсавіна, А.Тойнбі, С.Франка, О.Шпенглера, К.Ясперса та інших. Наукова спадщина названих авторів і тих, що розглядали проблему майбутнього в соціально-філософському, онтологічному, етичному, гносеологічному аспектах, потребує детальнішого аналізу для конкретизації й поглиблення розгляду майбутнього як філософської проблеми. Вона зацікавлює сучасних дослідників усе більше в праксеологічному аспекті. На початку ХХІ сторіччя мислителі ставлять питання не тільки про пізнання й пояснення, але й про творення майбутнього. Воно як “невідома територія” (Д.Уїлсон), як цілісний об’єкт “не вивчається жодною іншою наукою”, окрім філософії (С.Франк), тому потрібно активізувати дослідників майбутнього для “розкриття його властивостей” (П.Сорокін), щоб “узяти у свої руки облаштування нашого майбутнього” (О.Шпенглер), яке не приходить (подібно до весни), а проектується й постає пріоритетною “життєвою цінністю” (С.Кримський), і “боротьба за це майбутнє залишається єдиною реальною формою служіння вищим цілям мислячого духу” (Е.Ільєнков). Ціннісна орієнтація на реально можливе “краще майбутнє” (Е.Тоффлер), на створення “позитивного образу майбутнього, щоб за нього боротися” (Е.Араб-Огли), зумовлена не “іграми в майбутнє”, “не цікавістю, а почуттям відповідальності” для уникнення того, “щоб яка-небудь... еліта не нав’язала нам майбутнє за своїм смаком” (Р.Юнгк).

Саме на принципі відповідальності за майбутнє розробив концепцію “етики для технологічної цивілізації” (Г.Йонас), який сформулював новий імператив: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися із продовженням автентичного людського життя на Землі”. Він визначив “відповідальність за майбутнє як універсальний обов’язок”, що має “подвійну цінність”: обов’язок – “бути відповідальним” – “відповідати за себе” і за “збереження передумов”, щоб наступні покоління також могли “зреалізувати можливість відповідальності” за “можливий простір майбутнього життя людства”, – підкреслив головні положення Йонасової концепції Д.Бьолер – засновник Центру Г.Йонаса та “Бібліотеки майбутнього” [3, с.84, 80, 82]. Активізації й спрямуванню практичних дій на реалізацію ідеї “рукотворного майбутнього” (С.Кримський) сприятиме подальше теоретичне дослідження складної проблеми майбутнього.

1. Арндт Х. Між минулим і майбутнім / Ханна Арндт ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2002. – 321 с.
2. Аристотель. Фізика / Аристотель // Філософи Греції. Основи основ: логика, фізика, етика. – М. : ЕКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1999. – 1056 с.
3. Бьолер Д. Ідея та обов’язковість відповідальності за майбутнє / Дитрих Бьолер // Філософська думка. – 2007. – № 2. – С. 77–95.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекції по філософії історії / Г. В. Ф. Гегель ; пер. А. М. Водена. – С. Пб. : Наука, 1993. – 479 с.
5. Гнатюк Л. В. Введення в філософію настоящего / Л. В. Гнатюк. – К. : Киев. братство, 1997. – 326 с.
6. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора ; пер. з англ. В. Шовкун ; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К. : Основи, 2003. – 503 с.
7. Ко М. Майя. Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты / Майкл Ко ; пер. с англ. З. М. Насоновой. – М. : Центрполиграф, 2001. – 237 с.
8. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования / П. В. Копнин. – М. : Наука, 1973. – 324 с.
9. Монтень М. Проби. Кн. перша / Мішель Монтень ; пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2005. – 365 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
11. Платон. Тимей / Платон // Філософи Греції. Основи основ: логика, фізика, етика. – М. : ЕКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1999. – 1056 с.
12. Платон. Діалоги / Платон ; пер. з давньогрек. – К. : Основи, 1999. – 395 с.
13. Святий Августин. Сповідь / Августин Святий ; пер. з латин. Ю. Мушака. – К. : Основи, 1997. – 310 с.
14. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / А. В. Толстоухов. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 308 с.
15. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.

16. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. – М. : Наука, 1989. – 576 с.

*The article deals with the problem of future. It shows the main approaches of the thinkers to the philosophical comprehension of the future, because of its correlation with present and past as the modus of time. Attention is paid to the ontological philosophical historical and praxeological aspects of the disclosure of the future.*

**Key words:** *problem, future, present, past, time, progress, history.*

УДК 130.1  
ББК 87.2

Володимир Возняк

### РОЗУМ ЯК КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ (філософсько-педагогічний вимір)

*У статті обґрунтовується теза про розум як дійсну культуру мислення на відміну від розсудку як формальної культури. Філософсько-педагогічний вимір теми стосується того способу мислення, який повинен проектуватись в освітньому процесі заради забезпечення розвитку особистості.*

**Ключові слова:** *розум, культура мислення, розсудок, освітній процес.*

Значущість філософсько-педагогічних досліджень насамперед полягає в тому, що адекватне вирішення суперечностей, що нагромаджуються в царині освіти, вимагає насамперед теоретично коректного розуміння їх змісту, сутності, реальних витоків.

**Метою** статті є розгляд проблеми формування мислення в контексті навчання крізь призму авторської концепції співвідношення розсудку і розуму [2]. Зазначеній проблемі присвячено багато досліджень із педагогічної психології, загальної психології, педагогіки. Не оминає її філософія цієї тематики. За рівнем серйозності методологічних підходів, глибини осягнення самого змісту проблем можна виділити праці Е.В.Ільєнкова, В.В.Давидова, Ф.Т.Михайлова, Г.В.Лобастова, Н.В.Гусєвої та ін.

Ми залишаємо за межами цієї статті низку питань, що стосуються розуму як культури власне педагогічного мислення [див.: 2, с.193–211], та зосередимося на самому процесі розвитку мислення учнів і насамперед спробуємо дати відповідь на питання: чи починається мислення з розсудку, чи є розсудок необхідною й достатньою підставою переходу до власне розуму.

Те, що весь традиційний навчально-виховний процес є розсудково *раціоналізований* понад усяку міру – безперечний факт. Скажемо словами О.Шпенглера: “Воцаряється мозок, оскільки душа вийшла у відставку” [10, с.540].

Можна було б чекати, що “змозговіла” педагогіка всі зусилля спрямовує на розвиток *мислення* учнів. На жаль, у педагогічній сфері мислення настільки зрослося із розсудковими формами, що ця змертвіла маска безхитрісно приймається за саме лице інтелекту. Факт розсудкової орієнтації дидактики, розсудкової природи всього навчання був чітко усвідомлений В.В.Давидовим: “До цього часу фактична «технологія» викладання, розгортання навчального матеріалу і понять у школярів будуються, як правило, на основі розсудково-емпіричного мислення”. Тому “проблема полягає в тому, щоб знайти такі шляхи навчання, за яких розсудок ставав би саме «моментом» розуму, а не набував би головної й самостійної ролі, тенденція до чого міститься в уявленнях про розсудок як про «мислення взагалі»” [4, с.180].

Широко розповсюджені уявлення про те, що спершу учневі треба дати готові знання, а на цій основі потім розвивати здатність до самостійного, творчого мислення. Проте це не більше, ніж ілюзія, що має, як і будь-яка ілюзія, земне коріння.

Основою для подібних поглядів постає той факт, що відчужений соціум, закутий ланцюгами адміністративно-бюрократичної системи або такий, що перебуває на стадії базарно-ринкової вакханалії, вимагає від індивіда насамперед *розсудкового* ми-

слення (воно є самодостатнім і вельми доречним в уречнених “комірках” соціального агрегату) і через систему освіти відтворює його. З іншого боку, уся традиційна система навчання, в засадничена на споживанні готових знань, породжує такі ілюзії стосовно людського мислення і, у свою чергу, базується на них.

Проте справа в тім, що розсудок за самою своєю природою не може бути основою розуму. Як *спосіб мислення*, що претендує на самостійну сутність, розсудок є *оберненою формою*, у яку зсихається і якої потребує нерозумний розум, що в соціально-історичному плані пов’язане з розщепленням людської цілісності й утвердженням стосунків корисності, з експансією технократизму, а також з утвердженням специфічної західноєвропейської, “фаустівської” форми раціональності. Розсудок же як рівень мислення базується на розумі й обґрунтовується ним.

Розсудок, безперечно, є мисленням, проте він являє собою *формальну культуру мислення*. На цьому моменті варто зупинитись.

Розсудковий стиль мислення зовсім не чутливий до розпізнання *внутрішньої* та *зовнішньої* форми і не тому, що не “володіє діалектикою”, а через той факт, що він обслуговує такий тип діяльності, який і *не потребує* розпізнання форми. Він – продукт і служитель *культу формальної діяльності*, яка орієнтована на зовнішні ознаки змісту. Розрізнення форми з’являється лише в межах співвідношення “форма – зміст”, де зміст постає єдністю матерії і форми. Саме тут відбувається подвоєння форми – “по-перше, вона як рефлексована в саму себе є змістом; по-друге, вона як нерелектована в саму себе є зовнішнім, байдужим для змісту існуванням” [3, с.298]. Зовнішня, *формальна*, форма тому і є зовнішньою, що вона чужа даному змісту, байдужа до нього й тому може бути формою *зовсім іншого* змісту, зовсім не того, який ніби оформлюється. Формалізм як такий не є простим перебільшенням ролі форми; він орієнтований винятково на *формальну форму*, яка цілковито відривається від змісту й сама собі стає *змістом*. На цьому логіко-гносеологічному факті базується потужний метод формалізації в науці, який дає блискучі результати (але в точних межах свого доцільного й доречного застосування).

Розпізнання внутрішньої (змістовної) і зовнішньої (формальної) форми має *принципове значення*. Адже часто-густо ми починаємо нудні смислові прояснення тоді, коли вони недоречні, коли справу можна (і треба) розв’язати суто формально, і, навпаки, ігноруючи складну змістовність певної реальності, підходимо до неї із суто формальними критеріями й вимогами. Чому так виходить? А тому, що ми в обох випадках діємо розсудково, даремно ігноруючи *подвоєння форми*. Зовнішня форма байдужа до змісту, але не взагалі, а лише в певному сенсі. Тому момент формального посідає своє *необхідне* місце. “Оскільки будь-як сутність «формована», остільки будь-який зміст, генетично співвідносячись не тільки зі своєю найближчою сутністю, але із сутностями віддаленими, тим самим співвідноситься і з формами цих віддалених сутностей. Такий зв’язок (співвідношення) є зв’язком формальним” [7, с.147]. Проте за умов відчуженої соціальності, перекручення всіх дійсних зв’язків і стосунків, засилля обернених форм – *формальне* – набуває нечуваної самостійності й здатне поглинати й заміщувати собою все.

Безсумнівно, розсудок постає *певною культурою* мислення, але культурою *формальною*. Він виступає культурою – *формальною*. Саме в цьому його перевага (коли він виконує свою роботу, посідаючи своє місце), але саме в цьому криється небезпека, оскільки форма абстрактно-загального є повсюдною, вона не має меж. Розсудок як формальна культура мислення не розрізняє власне культурний зміст від змісту взагалі – усе в його очах постає як простий *об’єкт* для вивчення, класифікації й використання. Гегель зазначає, що “... мислення, як тільки формальна діяльність бере свій зміст ззовні, як дане і... зміст... не усвідомлюється як визначений зсередини думкою, що лежить у його основі” [3, с.299–300].

Отже, розсудок як формальна культура мислення є таким режимом роботи людського інтелекту, у межах якого ігнорується подвоєння форми, у предмет вноситься своя форма, за якою він вивчається, розчленовується для подальшого вживання, а світ людини (культура) редукується до стану речей-об'єктів.

*Формальна культура* сама собою неспроможна розпізнавати змістовне й формальне й мати “почуття міри”, тобто бачити свої межі – це вже справа *культури формального*, розумного розсудку, який є неодмінною умовою культури мислення як *власне розумного*.

Так чому ж ми повинні йти за “логікою”: спершу розсудок, а потім уже розум, якщо такий шлях нам диктує саме розсудок? Людське мислення як таке не починається із розсудку й водночас розвинене мислення містить у собі розсудкову форму як необхідний момент. Останнє зумовлене необхідністю опредмечення мислення в мові, де розсудкова форма є формальною умовою мислення. Далі необхідність розсудку, що утримує свою форму, пов'язана з виконанням буденної, рутинної роботи всередині самого мислення, саме там, де не вимагається глибина проникнення в сутність, де можна обійтись і без інтелектуального споглядання, де, зрештою, до речі можна й треба ставитися саме як до речі – не більше.

Проте якщо в основу освітнього процесу покласти освоєння учнями *готових* знань, міцно пов'язаних гіпсом розсудкових форм, то такий “базис” не може стати основою для розвитку мислення творчого, власне – розуму. У готовому знанні, у знанні як продукті згасло становлення, немає життя, душі й серця, як і в готовій, рівній самій собі речі. “Готова річ, – говорить Осип Мандельштам, – є ніщо інше, як каліграфічний продукт, що неминуче залишається в результаті виконавського поривання. Якщо перо обмакується в чорнильницю, то річ, що стала, зупинилася, є нічим іншим, як буквенницею, що цілком сумірна з чорнильницею” [8, с.413]. Ось вона, як на долоні, чорнильно-буквенницька душа *дидактики від розсудку*.

Розсудок сам по собі не може розгорнутись у розум. Сам спосіб подання готових (“адаптованих”) результатів чужої діяльності виключає можливість і доцільність проникання в зміст за його іманентною логікою. Розсудково-емпіричне мислення, виховане на некритичному сприйнятті ззовні заданого змісту, придушує творчу природу мислення, яка, у свою чергу, ґрунтується *на силі продуктивної уяви*. Це придушення розсудком розуму, що ще не встиг як слід розгорнутись, можливе саме тому, що розсудок і розум перебувають у *зовнішній* суперечності.

На цьому зупинимось детальніше. Розсудковий спосіб освоєння дійсності як орієнтація на об'єктно-речевий бік предметності є моментом цілісного, єдиного у своїй суті творчого відношення людини. У цьому смислі розсудок і розум перебувають у *внутрішній* суперечності, у єдності, де ведучою стороною виступає розум, а розсудок – тим, що ведуть, як необхідна формальна умова здійснення розуму.

Мислення представлення і є розсудок, і його завдання – не утворення поняття, а попередня, допоміжна робота для цього. Перш ніж помислити щось, його треба собі уявити. Тому “здатність уявлення є формальною умовою будь-якого мислення в широкому смислі слова. Ця здатність є здатністю розміщувати предмет перед собою в ідеальному плані, у “голові”, фіксувати його у фокусі своєї уваги, формулою цієї здатності тому є  $A=A$ ” [9, с.176]. Коли розсудкове мислення виконує цю функцію, тобто забезпечує використання категоріальної сітки на емпіричному рівні, тоді воно на своєму місці. Проте утворення й освоєння категоріальних визначень не є заслугою розсудку, а постає результатом змістовного входження індивіда в тканину суспільно-культурної реальності, яка вимагає руху суб'єкта за логікою всезагальних форм, параметрів, визначень культурно-людського світу, відтворюючи при цьому універсальні міри самої субстанції. Тут відчутно видно, що мислення як таке не починається із розсудку. Поня-

тійно-теоретичне мислення, що проникає в сутність і здійснюється як розгортання самої істотності справи, реалізується в процесі подолання абстрактних, кінцевих визначень, у сходженні від абстрактного до конкретного. Але щоб це сходження могло здійснюватись, необхідною є наявність здатності до утворення конкретно-всезагальних понять, тобто здатність до власне теоретичного мислення.

Акцент же на освоєння форми готового знання крізь розсудкові форми щупальцями розсудку *закриває* шляхи до формування власне мислення як теоретичної здатності, перешкоджає становленню розуму. За таких умов розсудок як спосіб мислення вступає в *зовнішню суперечність* до розуму, у зовнішнє зіткнення, аж до антагонізму, коли якась зі сторін, що зіткнулися, ламається, придушується: або зламується форма впертого розсудку, крізь тріщини якого мислення навчається бачити й розуміти, або здатність до самостійного мислення, до мислення імагінативного, вільного, не заштампованого дидактичними вербалізмами, здатність, що ледь намітилася, придушується в ім'я торжества “правильного”, апробованого, науково санкціонованого “погляду на світ” крізь призму параграфів підручника.

На жаль, у всій нашій системі освіти й насамперед у початковій школі культивується саме розсудково-емпіричний спосіб мислення. Традиційна дидактика розсудок з моменту мислення розгортає в цілий *спосіб мислення*. Орієнтація освітнього процесу на освоєння знань у формі об'єкта, тобто у формі, що придатна для обмеженого використання, утилізації, – ось що призводить до розширеного відтворення розсудкового мислення в процесі навчання. Причому не того розсудку, без якого ніяк не обійтись, а саме того, що буквально *закриває шляхи розвиткові ума*. Подібна інтенція освіти історично визначилася давно, в епоху Просвітництва. Її завдання обмежується підготовкою людей для включення в існуючі соціальні та виробничі структури як часткових індивідів. Для таких цілей цілком *достатньо* розсудкового мислення.

Та тенденція в нинішньому суспільстві, яка йде від примітивних форм організації виробництва, потребує саме розсудкового мислення, так само, як примітив ринково-базарної вакханалії. Але якщо ми хочемо здійснити прорив у розвитку, насправді забезпечити пріоритет прав і свобод *особистості* над будь-якими “розбудовами”, то слід усвідомити простий факт: звичне розсудкове мислення з подібними завданнями впоратися не може. Без самостійного, творчого, вільного мислення не обійтись. Розумне (діалектичне) мислення вміє розв'язувати суперечності; а якщо й не розв'язувати, то принаймні воно “налаштоване” на них, воно бачить суперечливість суцього й здатне вслуховуватись в інтонації самого буття. Розсудок же у своїй вельми нахабній нечутливості в складних питаннях поводить себе як слон у посудній крамниці; він – *прибічник свого руху, своєї форми руху, свого бачення* (і тому не здатний побачити щось інше).

Отже, маємо *суперечливість* цілей виховання й навчання: готувати людину, здатну включитись у наявні соціальні та виробничі структури як суто *частковий* індивід і водночас формувати такого суб'єкта, який може змістовно *долати свою частковість* і жити гідно й вільно. На перший погляд виходить, що, з одного боку, треба виховувати розсудок, а з іншого, не забувати й про розум. Але такий варіант – не вихід із ситуації. І якщо ми не бажаємо в систему освіти назавжди закласти “комп'ютерний вірус” відсталості й узаконеного ідіотизму, то паліатив “з одного боку – розсудок, а з іншого – розум” – не рятує. Вирішення проблеми має бути *конкретним*: із самого *початку* треба *розвивати людину, культивувати творче, розумно-діалектичне мислення*. Людина із творчими здатностями – потреба не завтрашнього, а сьогоднішнього дня. А ось тому, на наш погляд, немає жодного сенсу орієнтувати навчально-виховний процес на *розширене відтворення розсудку*, адже тим самим ми ретельно консервуємо в сучасності (і на майбутнє) те, що так енергійно збираємось долати. Спочатку калічимо, а потім беремося лікувати.

У В.Г.Белінського є чудова думка: розуміння відмінності між *розсудком* і *розумом* “повинно бути наріжним каменем у плані виховання, і перша турбота вихователя має полягати в тому, щоб не розвивати в дітях розсудку за рахунок розуму й навіть звертати всю свою увагу на розвиток останнього, тим більше, що перший і без особливих зусиль візьме своє” [1, с.55]. На жаль, із часів В.Г.Белінського й до наших днів розпізнання розсудку і розуму в процесі (навіть просто розпізнання, а що казати тоді про *розуміння* такого розрізнення!) не тільки не стало “*наріжним каменем*”, а й узагалі не фіксується, хоча нечутливість теоретичної й практичної педагогіки до розрізнення розсудку й розуму стала справжнісіньким “*каменем спотикання*” для неї.

Потрібна зміна основи: не спочатку розсудок, а потім (якщо, звісно, вистачить часу й сил) уже – розум; не спочатку давати знання у формі об’єкта (інформації), а згодом за допомогою особливих “евристичних методик”, “проблемних методів” і прийомів починати формувати творче мислення. Усе має відбуватись (у нормальному, “еталонному” варіанті) саме навпаки: розумно-діалектичне мислення повинно й може розвиватись із *самого початку*. Це він, шановний розсудок, підставляє нам, не в міру довірливим, картинку, ніби все починається з нього й на ньому в zasadничене; ніби вельми логічно починати з розсудкових форм, спершу засвоїти (в адаптованій формі) те, що є, що вироблене попередниками, а вже потім (якщо з’явиться бажання) можна й управлятися у творчості. Але ж саме за таким типом ми собі уявляємо процес освіти, не підозрюючи, що цей “взірець” нам підкинутий суто історично, добою Просвітництва, коли розсудок, що змужнів і наростив логічну мускулатуру в схоластичній традиції раціоналістичного культуризму, легко розірвав ланцюг, що поєднував його з іншими формами світобачення, і під іменем “розуму” поставив себе в центр суцього. Продукт такої освіти – “освітянець” (рос. – “*образованец*”)<sup>1</sup>, який “механічно засвоює собі те, що його предки, творці його культури, переживали органічно” [10, с.605].

Як показали дослідження, проведені В.В.Давидовим і його колегами, цілковито можливо формувати в *молодших школярів* не здатність до розсудкових “понять”, що базуються на формальному узагальненні спільних ознак, а зачатки теоретично-діалектичних понять. Останні виникають через субстанціальний (конкретно-всезагальний) тип узагальнення. Такі поняття не можна одержати в готовому вигляді як “подарунок”, вони виробляються *власною* розумовою діяльністю.

Теоретичні поняття освоюються учнями в процесі розгляду таких умов їх походження, завдяки яким вони стають необхідними [5, с.129–197]. Подібним чином освоєння понять тієї чи іншої науки адекватне способу походження цих понять в історії пізнання (учні передовсім виявляють вихідний усезагальний зв’язок, який визначає зміст і структуру всього обсягу даних понять) і водночас відповідає самій природі поняття як такого, поняття як форми теоретичного, розумного мислення. *Розумний спосіб* освоєння понятійного ладу різних наук тим самим виконує свою роль у виробленні діалектичного мислення як самої здатності розуміння, вираження в логіці понять будь-якого змісту.

Якщо процес розвитку мислення будується за *розумним типом*, за способом освоєння самої здатності перероблювати зміст представлення в поняття, то певним чином і знімається проблема “переходу” від теорії до практики. Тут щезає проблема поєднання знань та їх застосування. В.В.Давидов пише: “Знання, що набуваються у процесі діяльності у формі справжніх теоретичних понять, по суті справи відображають внутрішні якості предметів і забезпечують необхідну орієнтацію на них під час розв’язання практичних завдань” [6, с.301]. Відомо, що проблема поєднання одержаних знань

<sup>1</sup> Термін-знахідка О.Шпенглера в перекладі К.А.Свасьяна. У такому контексті варто пригадати термін О.Солженіцина – “освітянщина” (рос. – “*образованщина*”).

з реальним життям завжди є гранично гострою для розсудкової педагогіки. Біда в тім, що вона неправильно ставиться.

Отже, *із самого початку* треба формувати розумне, діалектичне мислення. Але для цього необхідно включати учнів у такі стосунки, у таке спілкування, усередині якого вони не могли б діяти й мислити несамотійно, нетворчо, механічно. Якщо кожна особлива діяльність (відношення) у межах освітнього процесу будується за типом *усе-загальної праці*, тоді минула праця у вигляді готового (уречненого) знання не панує над живою працею, живою діяльністю учня, тоді неминучим стає й розпредметнення (а не використання) попередньої праці. Але “логосом” такого процесу є не “ratio” користування “твердими тілами”, не логіка уречнених зв’язків, а – *діалектика*.

1. Белинский В. Г. Библиотека детских повестей и рассказов / В. Г. Белинский // Избранные педагогические сочинения / В. Г. Белинский. – М. : Педагогика, 1982. – С. 52–63.
2. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В. С. Возняк. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького держ. пед. ун-ту ім. Івана-Франка, 2008. – 357 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1 : Наука логики. – 452 с. – (Серия “Философское наследие”).
4. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении / В. В. Давыдов. – М. : Педагогика, 1972. – 398 с.
5. Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения : Опыт теоретического и экспериментального психологического исследования / В. В. Давыдов. – М. : Педагогика, 1988. – 240 с.
6. Давыдов В. В. Принципы обучения в школе будущего / В. В. Давыдов // Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С. 296–301.
7. Диалектическая логика : Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата : Наука, 1987. – 544 с.
8. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте / О. Э. Мандельштам // Собрание сочинений : в 4 т. / О. Э. Мандельштам. – М. : Терра, 1991. – Т. 2. – С. 363–413.
9. Мареев С. Н. Диалектика формального и содержательного в познании (историко-методологический очерк) / С. Н. Мареев // Проблемы материалистической диалектики как теории познания. – М. : Наука, 1979. – С. 134–184.
10. Шпенглер О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 666 с.
11. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – С. 420–508. – (Серия “Мыслители XX в.”).

*The article proves the thesis about the mind as a valid culture of thinking as opposed to a formal understanding of culture. Philosophical and pedagogical dimension of the theme relates to thinking, which as existing in the educational process should be designed to ensure personal development.*

**Key words:** *mind, culture, thinking, intellect, educational process.*

УДК 1 (091):16

ББК 87.3

Андрій Синиця

## АНАЛІТИЧНА ТРАДИЦІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МИСЛЕННЯ І МОВИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*Проаналізовано процес становлення аналітичної проблематики в історії філософії (античність, середньовіччя, Новий Час), в основі якого лежить ідея поступового переходу від логіко-філософських досліджень мислення до дослідження мови.*

**Ключові слова:** *мова, мислення, семантика, інтернальна аналітична традиція, екстернальна аналітична традиція, лінгвістичний поворот.*

Аналітична філософія сьогодні є одним із ключових напрямів філософської думки, хронологія якого охоплює понад сто років, а географія – в основному як англomовні країни світу (Великобританія, США, Австралія, Канада, Нова Зеландія), так і значну частину країн континентальної Європи – Голландію, Данію, Швецію, Норвегію, Фін-

ляндію тощо. Серед найвідоміших представників цього напрямку варто виокремити, зокрема, Г.Фреге, Б.Рассела, Дж.Е.Мура, Л.Вітгенштайна, Р.Карнапа, В.В.О.Куайна, Дж.Остіна, Д.Девідсона, М.Дамміта, Дж.Серла. Аналітичну філософію як цілісний феномен філософської культури кін. ХІХ – поч. ХХІ ст., що базується на прагненні досліджувати відношення мислення, реальності й знання через призму логіко-семантичного аналізу мови, охарактеризувати важко, тому що доволі часто філософи, яких відносять до цього філософського напрямку, ведуть між собою гострі дискусії й висловлюють діаметрально протилежні міркування щодо можливості вирішення певних філософських проблем. Тому й не дивно, що не менш складною проблемою є й дослідження витоків (першоджерел) аналітичної філософії.

Частково питання першоджерел аналітичної філософії порушують у своїх працях М.Дамміт [16], який безпосередні витоків цього напрямку вбачає у творчості Г.Фреге; А.Пап [12] основи аналітичної філософії відносить до наукової спадщини Г.Ляйбніца, І.Канта, Дж.Локка та Д.Юма; А.Блінов, В.Ладов, М.Лебедєв, які [1] серед першоджерел аналітичної філософії виділяють Ф.Брентано, Г.Фреге, Дж.Е.Мура; С.Ніконенко [10], який серед джерел аналітичної філософії називає британський класичний емпіризм, британський позитивізм, класичну німецьку філософію тощо; О.Зубчик у своїй дисертації [6] зосереджує увагу на континентальних витках аналітичної філософії, а саме на творчості Г.Фреге. Тим не менше сьогодні не до кінця вирішеною залишається проблема формування витоків аналітичної традиції в історії філософії як спроба синтезу різнорідних за суттю концептуальних підходів у дослідженні її предмета. Тому **метою** цієї статті є аналіз сукупності першоджерел аналітичної філософії, репрезентованих у формі системи, в основі якої лежить ідея поступового переходу від логіко-семантичного дослідження мислення до дослідження мови. Для реалізації поставленої мети насамперед визначимо поняття мислення і мови.

Мислення – це іманентна ідеальна діяльність людини, яка лежить в основі раціонального пізнання навколишнього світу й самого себе. Мислення реалізується за відповідними законами, які встановлюють взаємозв'язок між логічними формами мислення (поняттям, висловлюванням та умовиводом) у процесі побудови міркувань. Мова – це виразник мислення, його емпірична реальність. Форми мислення опредметнюються за правилами граматики у відповідних мовних одиницях (словах, словосполученнях, реченнях). Однією з основних проблем аналізу взаємозв'язку мислення і мови є те, що мислення, яке має загальнолюдський характер, реалізується з допомогою мов, що суттєво відрізняються між собою не лише на фонетичному, але й на лексичному, морфологічному, синтаксичному рівнях.

Хоча історично у філософських концепціях чітко осмислене розрізнення подібного роду з'явилося не зразу. Можемо виділити ряд підходів у розрізненні мови й мислення: I. Нечітка дистинкція мислення і мови (поняття логосу). II. Розгляд мисленнєвої проблематики як домінантної по відношенню до мови. III. Мовна проблематика як необхідна частина вивчення мислення. IV. Мова як самостійний предмет дослідження (лінгвістичний поворот).

Проаналізуємо основні ідеї представників цих підходів, зважаючи на важливість їх подальшого впливу на становлення аналітичної філософії.

**I.** В епоху античності мовна проблематика формувалася поступово. Адже спершу філософи зацікавилися пошуком першопричин усього існуючого, дещо пізніше феноменом людини, а вже згодом їх увагу почало привертати мислення та способи його опредметнення. Ранні античні філософи ще не зовсім чітко розрізняли такі два важливі соціальні феномени, як мислення і мова, свідченням чого є використання поняття логосу, запропонованого Гераклітом Ефеським, яке одночасно позначало і “слово” (“висловлювання”, “мову”), і “смісл” (“поняття”, “судження”).



Геракліт у своїй поемі “Про природу” згадує логос 11 разів і кожен раз досить важко вловити значення цього слова. Тим самим логос у Геракліта відображає в собі динамічну й водночас сталу картину світу, прагне поєднати плинність і постійність у своєму діалектичному естві. Наприклад, у другому фрагменті Геракліт пише: “... Але хоча Логос усезагальний, більшість живе так, наче має власну думку” [3, с.281]. Тобто, незважаючи на те, що мислення (мова) є спільним для всіх, кожна людина надає власного специфічного смислу словам, що часто призводить до непорозумінь між людьми. Геракліт же був переконаний, що слова нерозривно пов’язані з речами і є єдині, як і речі. У даному контексті слід згадати міркування іншого давньогрецького філософа – Демокріта з Абдер, який, навпаки, був переконаний, що назви речей є результатом домовленості між людьми, свідченням чого є явища полісемії, омонімії, зміни значень імен, існування понять, що позначаються кількома словами.

**II.** У пізніших античних мислителів, починаючи із софістів, логос перестає бути онтологічним началом світу. Уже для Сократа логос – це “мислима мова”. Після Сократа логос усе частіше ототожнювали з поняттям, а мисленнева проблематика на тривалий час стала домінантною у філософії. Мова цікавила філософів лише як допоміжний засіб у вивченні мислення. На думку Платона, судження – найважливіший елемент мислення, який передує поняттю. Для Платона судження, висловлене в мові, тотожне нашому мисленню. Тому судження виступає найважливішим елементом філософії, елімінація якого веде до знищення мислення і мови. Судження складається з імені (суб’єкта) і дієслова (предиката), а мова – із суджень. У діалозі “Софіст” Платон пише: “... Мова для нас – це один з родів існуючого, якби ми втратили мову, ми б утратили філософію... Якщо б у нас забрали мову або ж її зовсім не існувало, ми б нічого не могли висловити” [14, с.693]. В іншому діалозі (“Кратил” [13]) Платон критикує цілковитий релятивізм у питанні мови, наявність якого призвела б до неможливості розрізнення, де є “людина”, а де є “кінь”. На його думку, між іменем – позначником речі та власне речю є особливе співвідношення: ім’я пов’язане з ейдосом, тобто первинним образом речі не безпосередньо, а шляхом наслідування ідеї цієї речі. Присвоювання імені речі здійснює ономатет (людина-законодавець) у силу об’єктивного закону. Оскільки імена пов’язані з відповідними їм речами, то тим самим правильність або неправильність імен залежить від уміння ономатета коректно провадити процес іменування.

Думка Платона про те, що між ейдосами слів та ейдосами речей існує відповідність через наслідування, була розвинута в подальшому середньовічними мислителями й філософами Нового Часу. Але вже учень Платона Арістотель виступив із критикою ряду ідей свого вчителя й значно доповнив його філософське вчення, зосередивши, проте, свою увагу переважно на дослідженні основних форм і законів мислення.

На протигагу Арістотелю, стоїки, увівши ряд лінгвофілософських категорій (наприклад, лектон) і провадивши аналіз відношень між висловлюваннями без урахування їх суб’єктно-предикатної структури, запропонували тим самим поступовий перехід від аналізу мислення до аналізу синтаксису мови. Щоправда, потрібно відмітити, що їх новаторські ідеї в історії філософії дещо призабулися.

В епоху середньовіччя актуальності набуло одне з дискусійних питань між Платоном й Арістотелем (а саме про природу загальних понять), яке вилилось у проблему універсалій. Проблема полягала в тому, чи універсалії реально існують. Середньовіччя дало цілу низку можливих способів розв’язання цієї проблеми. Одним із таких способів, чи не найкраще логіко-семантично продуманим, був термінізм В.Оккама, основу якого визначило вчення про супозиції, під якими він розумів “вживання терміна в судженні для позначення чогось, включаючи позначення терміном цього самого терміна” [Цит. за: 8, с.128]. Тобто супозиція окреслювала різноманітні випадки вживання термінів, оскільки один і той самий термін може відноситись до предметів різних типів. У

процесі аналізу супозиції термінів попереджалося й усувалося утворення логічних помилок. Окрім того, В.Оккам першим здійснив поділ знаків на природні й штучні, визначив, що зі знаком завжди пов'язане значення, яке може розумітися і як “позначення”. На думку В.Оккама, співвідношення слова й поняття полягає в тому, що слово має випадкове значення, а поняття – природне.

Загалом рефлексії В.Оккама щодо проблеми знака і значення, які відбувалися на тлі дискусії номіналістів і реалістів, підготували підґрунтя для поступового зацікавлення філософами синтаксичним аспектом мови, що було реалізовано в Новий Час шляхом створення всезагальної раціональної мови (Ф.Бекон, Т.Гоббс, Г.Ляйбніц та ін.).

**III.** Ф.Бекон – один із тих філософів Нового Часу, хто першим зацікавився проблемою співвідношення мислення і мови. Для нього мислення – це процес розмірковування, метою якого є розуміння й прийняття практичних рішень. Адже мислення (розум) є засобом пізнання природи, упорядкування людського досвіду, емпіричного знання. Ф.Бекон виділяв чотири види примар, які полонять розум людей, – примари роду, печери, ринку й театру.

Для розуміння взаємозв'язку мислення і мови мають значення саме примари ринку, про які Ф.Бекон писав так: “Людей поєднує мова. Значення слів же встановлюються згідно з розумінням натовпу. Тому погане й недоречне встановлення слів дивним чином полонить розум. Визначення й експлікації вчених не сприяють справі. Слова безпосередньо насилують розум, змішують усе й призводять до пустих і нескінечних суперечок і тлумачень” [2, с.197]. Отже, Ф.Бекон розглядав мову як одну з тих можливих примар, що заважають розуму адекватно пізнавати дійсність. Протягом тривалого часу він працював над концепцією філософської граматики, яка б могла стати спільною основою для всіх існуючих мов, своєрідним еталоном переваг і недоліків природних мов.

Учень Ф.Бекона – Т.Гоббс значною мірою продовжив ідеї свого вчителя. Т.Гоббс найвидатнішим винаходом людства вважав мову, яка складалася з імен та їх зв'язку. Використовуючи мову, ми переносимо мисленнєву мову в словесну. Саме тому в греків, на його думку, й існував термін “logos”, оскільки немає мислення без мови. Для того, щоб досягти істини, потрібно пам'ятати значення назви, яку вживаєш, і не змінювати його. “Визначення – це встановлення значення слів” [4, с.87]. Зміст назви – усе те, що може бути підрахованим, тобто переліченим як її властивість.

Мова, на думку Т.Гоббса, визначає розуміння: “Розуміння – це не що інше, як уявлення, спричинене мовою” [4, с.90]. Щоб уникнути помилок у процесі міркувань, кожне з них слід розпочинати, як у геометрії, з визначень. Т.Гоббс був переконаним, що мислення можна представити як числення імен (їх додавання й віднімання). У подальшому ця ідея була розвинена Г.Ляйбніцом, який протягом тривалого часу “... розробляв проект «азбуки думок», спираючись на аналогію з мовою. Мета, яку Г.Ляйбніц поставив перед собою, полягала у винайденні писемності, за допомогою якої можна було б висловлювати строгі й однозначні наукові думки” [5, с.118]. Саме завдяки Ляйбніцу була сформована ідея пазиграфії, тобто створення методів універсальної мови науки. А завдяки мистецтву комбінаторики (*ars combinatoria*) Г.Ляйбніц прагнув зобразити всі можливі зв'язки елементів дійсності й тим самим подати схему розв'язку будь-якої кількості питань, які перед нами може поставити дійсність.

Г.Ляйбніц уважав, що будь-яке судження може бути або істинним, або хибним. Головною умовою істинності є відсутність протиріччя. Він критикував кореспондентську теорію істини, оскільки для нього ідеї є не образами, а символами реальності. Немає схожості між ідеями та їх змістом. Ідеї дають нам знання про ті відношення, які наявні між елементами буття. За допомогою ідей ці відношення переводяться на власну мову. Г.Ляйбніц зауважував, що необхідним є те, що є істинне у всіх можливих світах, а

можливим те, що істинне хоча б в одному із цих можливих світів. Таке міркування було покладене в основу семантики “можливих світів”, яку розробляли в ХХ ст. логіки й представники аналітичної філософії.

Слід мати на увазі також і те, що, окрім формалізованої мови (у формі логічного числення), Г.Ляйбніца цікавила й природна мова, функціонування якої неможливе без наявності загальних термінів: “Загальні терміни служать не лише для вдосконалення мов, вони необхідні також за самою суттю останніх” [9, с.276]. Оригінальні логіко-семантичні ідеї Г.Ляйбніца не одразу знайшли розвиток у науці. Більшість його сучасників продовжувала вивчати можливості людського мислення, дещо менше звертаючи увагу на мовну проблематику.

Не одразу й було усвідомлено важливість творчого доробку І.Канта для розвитку аналітичної філософії. І.Кант досліджував природу мислення у своїх загальній і трансцендентальній аналітиках, перша з яких “... розкладає всю формальну діяльність розсудку й розуму на елементи і подає їх як принципи всякої логічної оцінки нашого знання” [7, с.81], а друга “... викладає елементи чистого розсудкового знання і принципи, без яких у жодному відношенні не може бути помислений жодний предмет...” [7, с.82]. Багато сучасних аналітиків, починаючи із П.Стросона, звертаються до трансцендентальної кантівської проблематики, однак, на відміну від І.Канта, під час дослідження можливостей пізнання, орієнтуються передусім на мову. Так, Р.Рорті навіть назвав аналітичну філософію одним із варіантів кантіанської філософії, який замість мисленнєвої репрезентації досліджує лінгвістичну [15, с.6].

У ХІХ ст. поступовий перехід від аналізу мислення до аналізу мови здійснили також британські позитивісти (Дж.С.Мілль, Г.Спенсер), Б.Больцано та Ф.Брентано. Щодо позитивістів, то вони одним зі своїх основних філософських завдань уважали логічне обґрунтування основоположень емпіризму шляхом аналізу понять знання, реальності, відчуття, індукції, значення. Щоправда, на відміну від аналітичних філософів, позитивісти, хоча й віддавали пріоритет поняттю “значення” над поняттям “існування”, насправді в основному розвивали епістемологічну компоненту позитивізму, не прагнувши до розвитку логічної складової й аналізу мови.

Чеський мислитель Б.Больцано, розглядаючи філософські проблеми, відстоював ідею логічної чіткості, ясності й точності використовуваної термінології, ретельного аналізу понять. Він критикував психологізм у логіці, визначаючи логіку як теорію висловлювань – тверджень про існування чи неіснування чого, незалежно від того, чи воно було вербалізованим, чи отриманим на рівні думки. Його логічний підхід до аналізу мови започаткував новий спосіб філософування, який згодом розвинули Дж.Е.Мур, Л.Вітгенштайн та ін.

Німецький філософ і психолог Ф.Брентано вважав аналіз людської свідомості вихідною точкою філософських досліджень. Він чітко розрізняв уявлення й судження, на відміну від І.Канта, який визначав судження як зв’язок уявлень. Лише судження, або ж акти ствердження чи заперечення, на думку Ф.Брентано, можна охарактеризувати як істинні чи хибні. Серед основних ідей аналітичної філософії, витоки яких можна віднайти у Ф.Брентано є, безперечно, акцент на понятті інтенціональності, на спробі віднайти зв’язок мови й свідомості, на проведенні детального аналізу суджень, на виробленні аналітичного методу дослідження тощо. Крім того, завдяки творчим зусиллям Ф.Брентано було підготовлено підґрунтя для так званого лінгвістичного повороту у філософії.

**ІV.** Лінгвістичний поворот характеризується переходом від дослідження мислення (свідомості) як основної теми філософування до дослідження мови як альтернативи cogito Р.Декарта. “Основними рисами лінгвістичного повороту є відмова від гносеологічної й психологічної проблематики, критика поняття суб’єкта, звернення до дослі-

дження смислу й значення, заміна поняття істинності поняттям осмисленості, прагнення розглянути мову як граничну онтологічну основу мислення й діяльності, релятивізм й історизм [11, с.557]. Саме після лінгвістичного повороту у філософії, інспірованого зусиллями логіків, лінгвістів і філософів, відбулося чітке розмежування мови і мислення.

Виходячи з погляду, що мова є способом опредметнення свідомості, одним зі способів виразу думки, лінгвісти Е.Сепір і Б.Уорф зробили припущення про кореляцію мислення і мови, яке сформулювали у вигляді так званої гіпотези лінгвістичної відносності, згідно з якою сприйняття фактів залежить від мови, яка визначає наш світогляд у цілому й поняттєву систему зокрема.

Звернемо увагу на те, що лінгвістичний поворот у філософії вплинув не лише на розвиток аналітичної філософії, але й був відчутно представлений у фундаментальній онтології М.Гайдегера, феноменології Е.Гуссерля, у семіотиці та ін. Предметне поле й методологія досліджень цих філософських напрямів були досить часто достатньо наближеними, що дозволяє вести мову про можливість діалогу між даними напрямками, їх ідейну близькість.

Для представників аналітичної філософії акцент на ролі мови в процесі філософського дослідження став принципово важливим. Як зазначав М.Дамміт, “основний догмат” цього філософського напрямку зводиться до таких трьох положень: “1) розгляду мови не передує розгляд думки; 2) розгляд мови вичерпує розгляд мислення; 3) не існує інших адекватних способів, шляхом яких може бути досягнутий адекватний розгляд думки” [17, с.39].

Зазначимо, що філософи-аналітики часто використовували основні семіотичні поняття й провадили свої дослідження на синтаксичному, семантичному й прагматичному рівнях. Щоправда, перші аналітики (Г.Фреге, Б.Рассел, Л.Вітгенштайн у ранній період творчості), на відміну від герменевтиків, феноменологів і семіотиків, досліджували “чисту” мову, тобто мову як таку, без звертання до аналізу позамовних сутностей (переживань, “життєвого світу”, явищ матеріального світу тощо). Перші аналітики сформулювали ідею так званої ідеальної логічної мови, тобто мови, яка б виключала можливість функціонування в її межах багатозначних мовних виразів, яка б виключала можливість позначення одним іменем різних предметів, правила граматики якої були б чітко визначені й одним із важливих завдань якої було б ствердження або заперечення фактів об’єктивної дійсності. Після того, як аналітичні філософи детально розробили синтаксис ідеальної мови, важливим завданням було з’ясувати відношення синтаксису й семантики, тобто власне мовних виразів і системи істиннісних значень, визначити поняття істини, верифікації, правила інтерпретації мовних виразів тощо. Однак згодом аналітики стали розвивати прагматичний аспект мови, тобто досліджувати особливості залежності значень мовних виразів від контекстів їх промовляння (пізній Л.Вітгенштайн, Дж.Остін, Дж.Серл, Я.Хінтікка), зацікавилися відношенням мови й свідомості (П.Грайс, Д.Деннет, С.Шиффер), роллю мови в герменевтиці, феноменології, неопрагматизмі. Таким чином, проблема співвідношення мови й мислення перейшла на якісно новий рівень розуміння.

Отже, ми з’ясували, що аналітична традиція дослідження мислення і мови, що стала підґрунтям формування аналітичної філософії як сучасного напрямку філософської думки, мала місце в історії на всіх етапах розвитку філософської думки. У більш загальній перспективі доцільно вести мову навіть про екстернальну аналітичну традицію – певний стиль філософування, притаманний не лише деяким філософам минулого (Арістотель, Р.Декарт, Ф.Бекон, Г.Ляйбніц, І.Кант та ін.), але й сучасним філософам, які, належачи до різних філософських напрямів (феноменалізм Е.Гуссерля, комунікативізм К.-О.Апеля, постмодернізм Ж.Дерриди), попри те у своїх філософських

дослідженнях торкаються як предмета аналітичної філософії, так і використовують її методологію. Саме цією обставиною можна пояснити активну взаємодію всіх вищезгаданих напрямів на сучасному етапі розвитку філософської думки. На відміну від екстернальної аналітичної традиції, інтернальна аналітична традиція (власне аналітична філософія) сформувалась як самостійний напрям філософської думки, який має власний предмет дослідження, визначену методологію пізнання, філософські осередки і, безперечно, перспективу подальшого розвитку в ХХІ ст.

1. Блинов А. Л. Аналитическая философия [Электронный ресурс] : учебник / А. Л. Блинов, В. А. Ладов, М. В. Лебедев. – Режим доступа : [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic\\_philosophy.htm](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.htm).
2. Бэкон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон // Антология мировой философии : в 4 т. – М. : Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 192–222.
3. Гераклит. Про природу / Гераклит // Досократики. – Мн. : Харвест, 1999. – С. 229–332.
4. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Т. Гоббс. – К. : Дух і Літера, 2000. – 606 с.
5. Жоль К. К. Вступ до сучасної логіки / К. К. Жоль. – К. : Либідь, 2002. – 152 с.
6. Зубчик О. А. Континентальні витоки аналітичної філософії : історико-філософське дослідження : дис. ... канд. філос. наук / О. А. Зубчик. – К. : КНУ ім. Т. Шевченка, 2005. – 178 с.
7. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
8. Курантов А. П. Оккам / А. П. Курантов, Н. И. Стяжкин. – М. : Мысль, 1978. – 191 с.
9. Лейбниц Г. В. О словах / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4-х т. Т. 2 / Г. В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1983. – С. 274–363.
10. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции / С. В. Никоненко. – С. Пб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 546 с.
11. Новейший философский словарь. – [3-е изд., исправл.]. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
12. Пап А. Семантика и необходимая истина : Исследование оснований аналитической философии / А. Пап. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 420 с.
13. Платон. Кратил [Электронный ресурс] / Платон. – Режим доступа : <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/plato01/krati.htm>.
14. Платон. Софист / Платон // Избранные диалоги / Платон. – М. : РИПОЛ КЛАССИК, 2002. – С. 629–707.
15. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1997. – 320 с.
16. Dummett M. Origins of Analytic Philosophy / M. Dummett. – Cambridge : Harvard University Press, 1994. – XI. – 199 p.
17. Dummett M. The interpretation of Frege's philosophy / M. Dummett. – London : Duckworth, 1981. – XVIII. – 621 p.

*The process of formation of analytical problems in history of philosophy (Antiquity, Middle Ages, Modern), which is based on the idea of gradual transition from logic-philosophical study of thought to study of language is analysed.*

**Key words:** *language, thought, semantics, internal analytical tradition, external analytical tradition, linguistic turn.*

УДК 101.9:165.642

ББК 87.3 (4 Нім)

Ігор Гоян

**АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПСИХОЛОГІЗМ ІММАНУЇЛА КАНТА**

*У статті розглядається філософсько-психологічна проблематика, яка представлена в докритичний та критичний періоди філософії І.Канта. Виявляється місце І.Канта в розвитку філософської психології на межі XVIII–XIX століть і з урахуванням її подальших перспектив. Зазначається, що антропологізм є головним принципом психології.*

**Ключові слова:** раціональна та емпірична психологія, трансцендентальна психологія, чуттєвість, уява, розсудок, душа, антропологізм, І.Кант.

Формуючись як мислитель в атмосфері напруженого діалогу між матеріалістично-раціоналістично налаштованим Просвітництвом та містично-діалектичними медитаціями його опонентів, Іммануїл Кант (1724–1804) явно тяжів до просвітницької програми.

Перенесення проблеми людини з периферії в центр філософування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів і становить суть “коперніканського”, або “сократичного” перевороту, здійсненого І.Кантом.

У листі до геттингенського професора богослов'я К.Штейдліна (1761–1826) від 4 травня 1793 р. І.Кант нагадав, що лекції з антропології він читав понад двадцять років, тобто від початку “критичного” періоду своєї творчості, і що його головні “критичні твори” – “Критика чистого розуму”, “Критика практичного розуму” та “Критика здатності судження” – створювалися в контексті й на фоні антропологічних роздумів. І хоч окремою книгою “Антропологія з прагматичної точки зору” була видана лише 1798 р., можна повністю погодитись із думкою А.Гулиги, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з “Антропології” [6].

Хоч би яких філософських проблем торкався І.Кант, він прокладав нові шляхи й відкривав нові горизонти. Немає жодного вчення й філософського напрямку в післякантівській філософії, яке не знало б впливу І.Канта.

У контексті обґрунтування можливості теоретичного знання й самої науки, пошуків джерел необхідності й загальності наукового знання І.Кант ставить питання, за яких умов можлива психологія як наука: “Емпіричне вчення про душу повинно завжди залишатись далеким від рангу науки про природу у власному сенсі передусім тому, що математика недотична до явищ внутрішнього чуття та до їх законів” [1, с.60], а також тому, що в психології неможливий експеримент. “Учення про душу ніколи не може стати чимось більшим, ніж історичне вчення і – як таке й у міру можливості – систематичне вчення про природу внутрішнього чуття, тобто опис природи душі, але не наукою про душу” [1, с.60].

І.Кант не мав рації, вважаючи неможливим застосування в психології експерименту й математики, але він проникливо вказав на їх необхідність для психології як науки.

Керуючись кантівською філософією, можна стверджувати, що антропологізм є головним принципом також і психології, яка містить у собі як підставу й сенсуалізм, й асоціанізм, адже І.Кант показав неможливість раціональної психології з її метафізичними питаннями. Він поклав практичну проблематику психології на широку антропологічну базу. Оскільки антропологія раціонально неможлива, він звертає увагу на неї саме із прагматичної точки зору. Це і є вимогою практичного розуму.

І.Кант вважає, що системний виклад знання про людину – антропологію – можна здійснити або із фізіологічної точки зору, або із прагматичної. Перша позиція пе-

редбачає дослідження того, якою людиною стає в результаті творчості природи. Друга – виходить з питання, ким є людина як вільно діюча істота, що робить і повинна робити саму себе із себе [1, с.351]. Тут І.Кант висуває принцип активності, активної діяльності й ставить перед собою дослідницьку мету – вивчити людину як громадянина світу [1, с.352]. Ідеться не про космополітичну позицію, а про людину, яка виявляється у світовій історії, у будь-яких спільнотах. Із цією метою антропологія має спиратись на знання загальної історії, біографічний матеріал, художню літературу – адже все це відображає людське життя.

Прагматична антропологія, на думку мислителя, є, по суті, антропологічною психологією з її головним предметом – людиною. Отож “Антропологія з прагматичної точки зору” завершується проблемою життєвого призначення людини.

І.Кант уважав, що всі питання, які складають духовні проблеми людини (“Що я можу знати? Що я маю робити? Чого я можу сподіватись?”), зводяться до науки про людину – антропологію. У своїй останній праці “Антропологія з прагматичної точки зору” (1798) І.Кант описав душевні здатності людини, а також виклав свої уявлення про характер і темперамент.

У своїй трансцендентальній філософії І.Кант стверджує, що людина як суб’єкт пізнавальної діяльності переходить від незнання до знання, уможливаючи його власними, внутрішніми передумовами. Трансцендентальне – це те, що з боку суб’єкта зумовлює пізнання, а трансцендентне – те, що перебуває поза суб’єктом, поза досвідом.

У трансцендентальній естетиці як розділі “Критики чистого розуму”, де йдеться про чуттєве пізнання, ми й зустрічаємося з протиставленням трансцендентного й трансцендентального. І.Кант виходив із того, що чуття людини є єдиним джерелом знань. Чуттєвість збуджується (афіціюється) зовнішніми речами навколишнього світу. Оскільки вони трансцендентні й незалежать від нас, існують самі по собі й відкриваються нам лише якоюсь однією гранню, заховуючи в собі нескінченну кількість інших, Кант називає їх “речами в собі”. Про трансцендентні речі в собі (ноумени) ми можемо знати лише те, що нам дозволяють суб’єктивні або трансцендентальні умови їх бачення.

Прямуючи магістральним шляхом Проствітництва, І.Кант формулює ідею апології чуттєвості, тобто бере чуттєвість висхідним пунктом своєї філософії та психології. Він визнає, що серед філософів чуттєвість має недобру славу, кваліфікується як оманлива сфера пізнання. Проте чуттєвість, на його думку, дає матеріал, який можна опрацювати для застосування законодавчого розсудку [1, с.376].

Чуттєвість І.Кант поділяє на відчуття (споглядання за наявністю предмета) та уяву (споглядання за відсутністю предмета). Він виокремлює п’ять зовнішніх відчуттів, тлумачить певні закономірності в діяльності органів чуття.

До галузі психології І.Кант відносить нижчий, чуттєвий і пасивний ступені пізнавальної здатності, а мислення як усвідомлення діяльності, спонтанність апперцепцій – до логіки. Психологія, виявляючи “сукупність усіх внутрішніх сприймань під законами природи”, “обґрунтовує внутрішній досвід”. Вона існує в межах антропології, набуваючи її статусу, і сама стає антропологічною, адже вбирає її зміст. Конкретні проблеми антропології, які порушує Кант, є, зрештою, традиційними й для психології.

Здатність душі, яка за допомогою схем здійснює синтез чуттєвих явищ із категоріями розсудку, є позасвідомою продуктивною уявою.

Проблему уяви І.Кант розглядає особливо пильно, поділяючи уяву (що стало вже традицією в історії психології) на продуктивну, яка передує досвідові, і репродуктивну, яка відтворює в душі минулі емпіричні споглядання. Продуктивна уява – робочий інструмент синтезу чуттєвості й розсудку, підведення сприйняття під категорію. “Здатність уяви є спонтанність”, – зазначав філософ.

Г.Ляйбніц (1646–1716) уперше відкрив сферу безсвідомого в сучасному її значенні. Його поняттям “темного уявлення” спочатку користувався й І.Кант. Працюючи над “Критикою чистого розуму”, він надавав йому дедалі більшого значення й, зрештою, здійснив відкриття безсвідомої продуктивної уяви, яка становить фундамент усєї свідомості й найглибиннішу здатність душі. Цим шляхом підуть потім Й.Фіхте (1762–1814) і Ф.Шеллінг (1775–1854).

Уява діє несвідомо, неначе обіймаючи протилежності чуттєвого образу й розсудкової категорії, шукаючи можливу схему їх поєднання. При цьому він розрізняє уяву й фантазію, що властиво німецькій класичній філософії та психології. Фантазію І.Кант тлумачить як недовільну уяву. Щоправда, і продуктивна уява, на його думку, не має абсолютно творчого характеру, адже спирається тільки на матеріал, наявний у досвіді. Природа уяви, за І.Кантом, лише підтверджує вихідне положення його антропології про апологію чуттєвості: “Хоч уява – великий художник, більше того – чарівник, проте вона не має творчого характеру й завжди мусить запозичувати матеріал для своєї творчості з відчуттів” [1, с.409].

І.Кант розрізняє три види чуттєвої здатності до творчості: образотворча здатність – споглядання в просторі, асоціювальна – споглядання в часі та здатність спорідненості на основі спільного походження уявлень одного від одного [1, с.410]. Зрештою, усі продукти фантазії розгортаються в просторі й часі як формах чуттєвого споглядання. Здатність спорідненості нагадує хімічні сполуки двох елементів, коли виникає третє.

Цікавим є для нас міркування І.Канта про генія та його уяву. Дійсна сфера для генія – це сфера уяви, адже вона має творчий характер і менше за всі інші здатності піддається гнітові правил. Саме тому їй доступніша оригінальність як головний критерій творчості [1, с.467].

Ідея уяви, а також фантазії не раз розглядалася в попередні епохи. Проте за Просвітництва вона виступає на передній план. Ж.Ламетрі (1709–1751) вивчає й оспіває цю здатність. І.Кант уносить таку рубрикацію у форми уяви, яка зберігається в підручниках із психології аж до ХХ ст. включно. Г.Гегель (1770–1831) спеціально досліджує її, своєрідно долаючи апологію чуттєвості, відносячи до фантазії і чуттєвий, і раціональний моменти, показуючи цим її справжню творчу властивість.

Г.Гегель, слідом за І.Кантом, на шабель вище, ніж репродуктивну уяву, ставить пам’ять, здатну довільно відтворювати минулі уявлення [1, с.419]. Якщо фантазія втручається в пам’ять, остання зраджує людині. І.Кант говорить також про мистецтво запам’ятовування й цим, зокрема, спрямовує свою антропологію в прагматичний бік.

Психологічно важливі положення містяться у вченні І.Канта про трансцендентальні схеми, у якому вирішується питання про застосування категорій до емпіричної дійсності, даної людині в сприйнятті.

Схема завжди є продуктом творчої уяви й становить собою дещо, з одного боку, чуттєве, а з другого – дещо інтелектуальне (теоретичні принципи). Схему треба відрізнити від образу, який має просторовий характер.

Схеми – новий елемент свідомості, що сполучає в собі різноманітні пізнавальні здібності. Через це І.Кант називає схеми також чуттєвими поняттями. Вони є продуктом діяльності уяви. Міркування І.Канта про схеми підтверджуються емпіричними дослідженнями в сучасній психології. Так, у навчальній практиці зустрічається вербалізм, нездатність побачити за словесним формулюванням якогось правила, закону, так, реальність, що стоїть за ним, долається зверненням до схематичних зображень.

Над чуттєвістю, як нижчою пізнавальною здатністю, І.Кант надбудовує розсудок – порівняно вищу здатність мислити (уявляти щось на основі понять). Споглядання, чисте або емпіричне, показує лише одиничне в предметах, тоді як поняття дають спіль-



не, збірне уявлення про ці предмети, тобто правило, якому підлягає багатоманітність чуттєвих споглядань, чим створюється єдність у пізнанні об'єкта. Продовжуючи локківську традицію, І.Кант принципово доводить, що розсудок нічого не може вдіяти без чуттєвості. Піднімаючись над нею, він разом із тим живиться від неї як від власного коріння [1, с.435].

Чуттєвість і розсудок – два головні стовбури пізнання. Жодній із цих здатностей не можна віддати перевагу. Без чуттєвості жоден предмет не був би даний нам, а без розсудку жоден неможливо було б осмислити. Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі, зазначав І.Кант.

Головний шлях дослідження тут гносеологічний: надалі психологія успадкує цю філософську традицію, і навіть у психологічних системах ХХ ст. гносеологічна позиція ще залишиться домінуючою.

І.Кант уперше спеціально й глибоко проаналізував роль ідей у пізнавальному процесі. За допомогою ідей, по-перше, розумом здійснюється найвищий синтез понять розсудку, і, по-друге, ідеї є керівними регулятивами пізнавальної діяльності, які орієнтують її на дедалі повніше знання про світ, на наближення до гносеологічного ідеалу.

Якщо результатами й знаряддями діяльності розсудку є поняття, то розуму – ідеї. І далі, розсудок конструктивний, лише він, спираючись на чуттєвість, продукує й розширює сферу нашого знання, розум же регулятивний, сам по собі він не продукує знань, а лише дає розсудкові керівні принципи та ідеали пізнавальної діяльності.

Порівнюючи пізнавальні здатності, бажаючи розкрити специфіку розуму, І.Кант викладає ті головні питання, у межах яких ці здатності функціонують. “Що я хочу?” – запитує розсудок. Тут бажання береться в суто теоретичному розумінні: що я хочу стверджувати як істинне. “Від чого це залежить?” – запитує здатність судження. “До чого це призводить?” – запитує розум. Розум стає діалектичним, коли залишає опору в чуттєвості й приводить людину до антиномічності й паралогічності мислення.

Якщо ці принципи та ідеали об'єктивуються й гіпостазуються, мисляться як такі, що існують реально й доступні пізнанню надчуттєві предмети, то виникає трансцендентальна видимість існування трьох надчуттєвих квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (як безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття) і Бога (як безумовне всього обумовленого взагалі), які в старій лямбніцівсько-вольфгангівській раціоналістичній метафізиці склали предмети таких трьох метафізичних псевдонаук, як раціональна психологія, раціональна космологія й раціональна теологія. Трансцендентальна видимість (ілюзія) неминуха, вона невід'ємна від людського розуму й продовжує збавляти його. Таким чином, критика “раціональної психології”, властивій їй субстанціалізації ідеї душі, що розуміється як проста, особистісна гносеологічна первинна субстанція, постає як викриття логічної помилки змішування термінів.

Душа, таким чином, є непізнаваною “річчю самою по собі”. Ми пізнаємо лише явища “Я”.

Старі метафізичні проблеми ефективно й продуктивно трансформуються в проблеми гносеологічні.

Апріоризм І.Канта у вченні про пізнання, особливо вченні про апріорність простору й часу як форм сприйняття, зробив великий вплив на німецьку психологію і психологію сприйняття. Згідно з І.Кантом, пізнання починається з дії предметів на нас, тобто має емпіричний характер. З дії зовнішніх речей отримуємо зміст пізнання. Необхідною передумовою пізнання, умовою, на якій базується наше досвідчене знання, є форми. Вони апріорні й походять із самої здатності споглядання (сприйняття) й апріорні форми мислення. Формами сприйняття є простір і час: усі зовнішні явища ми представляємо як існуючі в просторі: простір є формою зовнішнього почуття; усі

представлення нас самих існують у часі: час є формою внутрішнього почуття (але непрямим чином воно є умовою й зовнішнього сприйняття). Простір і час – як форми чуттєвості мають трансцендентальну ідеальність: таких об'єктів, як час і простір, немає. Ці форми можуть бути, за І.Кантом, тільки апріорними: вони абсолютно необхідні форми всього існуючого, досвід же ніколи не може дати загального й необхідного, а значення, що тільки має, і сенс у певних умовах. Апріорні форми мислення приєднуються до змісту, отриманого емпіричним шляхом, і встановлюють зв'язки між різноманітним змістом для отримання з них знання. Їх дві групи: категорії розуму (їх 12) та ідеї чистого розуму (їх 3).

У зв'язку з дослідженням апріорних форм розуму І.Кант розвиває вчення про апперцепцію. Апперцепція – це активна сила, яка здійснює синтез спочатку хаотичних уявлень. Вона має дві форми: первинна синтетична єдність апперцепції, або трансцендентальна єдність самосвідомості, – для пізнання необхідної єдності самосвідомості й трансцендентальна єдність апперцепції, або об'єктивна апперцепція, тобто спрямована на об'єкт, вона синтезує окремі враження від об'єкта в цілісне знання, вносить єдність у хаотичне розмаїття чуттєвості й створює об'єкт.

Трансцендентальна єдність апперцепції є актом, у якому мені відкривається, що Я існую; але в цьому акті не відкривається більше нічого щодо мене, як Я існую сам по собі. Прагнучи дізнатись, який Я і як існую, Я вже змушений звернутись до внутрішнього досвіду щодо себе самого, до внутрішнього споглядання. А в такий спосіб Я можу вже дізнатись, не яким Я є, а яким Я собі вважаюся.

Цим завершується перша книга першої частини “Антропології з прагматичної точки зору”, присвячена пізнавальним здатностям людини. Друга – присвячена почуттям задоволення й незадоволення, але ці почуття класифікуються й характеризуються в пізнавальному аспекті. Так, задоволення поділяється на чуттєве – через зовнішнє відчуття (насолюда) або уяву (смак) та інтелектуальне – через наочні поняття або ідеї. Аналогічним є поділ щодо почуття незадоволення. Уся емоційна сфера таким чином жорстко прив'язана до пізнавальної здатності й, зрештою, у ній І.Кант також реалізує свій принцип апології чуттєвості. На цю гносеологічну схему часто нанизуються багато міркувань, часто тривіальних: про приємне й неприємне, про гірку радість і скорботу, про смак гастрономічний та естетичний, про прекрасне й піднесене тощо. Ідеться також про зв'язок смаку з моральністю, модою, розкішшю тощо.

Третя книга присвячена здатності бажання. Спираючись на погляди Й.Тетенса, І.Кант обґрунтовує поділ психологічних феноменів на пізнавальні, почуттєві та вольові. Оскільки воля визначається здебільшого афектами й пристрастями, І.Кант досліджує хтивість, схильність, бажання, сум, апатію, сміх, плач, запаморочення, здатність до спілкування, ворожість та інші риси й почуття переважно із характерологічного огляду.

Поняття волі у власному сенсі І.Кант не розбирає у своїй “Антропології...”. Але в інших місцях торкається відношення бажань і волі: різниця між ними і в тому, що воля спонукається розумом, тоді як бажання має джерелом відчуття задоволення й страждання. Класифікація І.Канта перейшла в ХІХ ст. і стала пануючою.

Пристрасть тлумачиться в загальному контексті Проствітництва як схильність, що заважає розумові під час того чи іншого вибору порівнювати її із сумою інших схильностей [1, с.512]. Оскільки пристрасті заважають прийняти розумне рішення, І.Кант називає їх злими настановленнями душі [1, с.514]. Навіть благі побажання, переростаючи в пристрасть, стають згубними в прагматичному сенсі, а в моральному – негідними. В афекті людина втрачає на мить свободу, нездоланна пристрасть підкоряє розум, породжуючи рабський дух.

У другій частині “Антропології...” подається антропологічна характеристика способів пізнавати внутрішні стани людини через зовнішнє [1, с.531]. Саме у вираженні

внутрішнього через зовнішнє виявляється особистість, яка показує свій темперамент і характер. І.Кант пов'язує сангвінічний темперамент людини з веселою вдачею, меланхолійний – із похмурою. Це так звані темпераменти почуття. Темпераменти діяльності: холеричний визначається як гарячий, а флегматичний – як холоднокривний.

Розглядаються також характер як спосіб мислення, його спрямованість, одночасно з Й.Лафатером І.Кант досліджує й фізіогноміку – як вираження характерологічних рис. Окремо цікавиться проблемами характеру статі, народу, раси й загалом людського роду, здійснює великі етичні узагальнення в дусі “Небожа Рамо” Д.Дідро. Психологія характерів розглядається життєво, й І.Кант іде від одиничного через окреме до загального, завершуючи саме характером роду.

Більш проникливим психологом І.Кант виявляє себе в судженнях про загальні характеристики людського роду. Він починає їх розгляд із зауважень щодо призначення людини, дошукується субстанційних якостей людської природи. Тут філософ знову виражає просвітницькі ідеї подолання внутрішніх (мотиваційних) суперечностей через прийняття належного рішення, але такого, у якому людина здійснює своє найвище призначення. “Природа заклала в людині зерно розбрату й хотіла, щоб її власний розум вивів із цього розбрату ту згоду, принаймні постійне наближення до неї, яке становить собою, щоправда в ідеї, мету, але надалі перша становить у задумі природи вищої неосязної для нас мудрості, щоб удосконалювати людину через розвиток культури, хоча б ціною позбавлення її радощів життя” [1, с.575].

Установлюючи ряд суттєвих задатків у людини, І.Кант класифікує їх як технічні, прагматичні й моральні. Щодо першого типу, то характерну властивість людини як розумної тварини можна бачити вже у формі та організації її руки, пальців, частково і їхній будові, частково в тонкій чутливості, завдяки чому природа зробила людину здатною не до одного виду користування розумом і через що позначила технічні задатки, або задатки вміння, властиві її роду як розумної тварини [1, с.577].

Тут І.Кант упритул підійшов до того важливого положення, яке в наступний період історії науки розглядатиметься багатоманітно й багатократно. Людина може виробляти потребу будь-якого виду, тоді як тварина зосереджена лише на своєму виді. Прагматичні задатки І.Кант зводить до вмілого використання інших людей для власних цілей, але при цьому не показує серйозних суперечностей такого використання та екзистенційної безвиході, коли інша людина позбавляється власних цілей та ототожнюється етично з вихідною людиною, яка починає етичну дію. Моральні задатки І.Кант витлумачує як такі, що виражаються в діях згідно з принципами свободи під законами відповідно до себе та інших. Ось тут уже подано певне тлумачення вмілого використання інших людей для здійснення своїх цілей. Це означає зважити на інтереси інших так, як вони усвідомлюють ці інтереси для себе. І.Кант зазначає, що кожний із цих задатків уже сам по собі може слугувати характерною відмінністю людей від інших істот, що населяють Землю.

Природа морального закону позаемпірична, оскільки він (закон) стосується не того, що є в емпіричній дійсності, а того, чому належить бути. Його засвоєння, за І.Кантом, не є проблемою; кожен знає його апріорно. Більше того, кожний, хто припускається вчинків, які суперечать законові, відчуває цю суперечність, так чи інакше переживає її. Адже слідування моральному законові пов'язане з гідністю особистості як громадянина переважно умоглядного (ноуменального) світу. Порушення ж закону принижує людину до рангу природної істоти, зачіпає її гідність. З таким пониженням І.Кант пов'язував природу зла. Зло породжене зіпсованою або невихованою волею, яка не розуміє високого призначення людини й загрузає в чуттєвих схильностях.

Долаючи одвічну суперечку про злу та добру природу людини, І.Кант зазначає, що людина має водночас обидві. У цілому, він як психолог бачить дійсний драматизм існування людського роду.

Людина має виховувати себе для добра, наполягає Кант. Але той, хто повинен її виховувати, у свою чергу, є людиною, ще не вільною від природи, і він має сприяти тому, у чому сам відчуває потребу. Цим І.Кант пояснює постійне відхилення людини від свого життєвого призначення й щораз нові спроби повернутись до нього у своїй свідомості [1, с.578].

Перешкодою, що заважає людині здійснити своє призначення, є, за І.Кантом, суперечність між власною статтю, необхідністю утримувати сім'ю та ідеєю "громадянина світу". Це також суперечність між потягом до науки, який потребує доволі тривалої частки життя, та його загальною короткочасністю. Це й суперечність між природним потягом до щастя й тенденцією розуму обмежувати цей потяг приписами моралі: тобто чи маю я підставу вважати себе гідним щастя?

Підсумовуючи прагматичну антропологію відповідно до призначення людини та її історичного розвитку, І.Кант зауважує, що людина завдяки своєму розумові вступає в спілкування з подібними до себе й відтак з допомогою мистецтва та наук підвищує свою культуру, цивілізованість і моральність. І хоч би якою була її тваринна сутність, людина може пасивно віддаватися спокоеві та благополуччю, які вона називає щастям, а ведучи діяльну боротьбу з перешкодами, нав'язаними їй бруталністю власної природи, стати гідною цілого людства.

Психологічне вчення І.Канта вільно й суттєво співвідноситься із вченням і практикою протестантизму.

1. Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 6 / И. Кант. – М., 1966. – 743 с.
2. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – 709 с.
3. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – С. Пб., 1997. – 447 с.
4. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1986. – 334 с.
5. Кант и кантианцы : Критические очерки одной философской традиции / А. С. Богомолов (отв. ред.). – М. : Наука, 1978. – 360 с.
6. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу : навч. посіб / Ю. В. Кушаков. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.

*In article the philosophic-psychological problematics as it is presented in the "pre-critical" and "critical" periods of philosophy of I.Kant is considered. Its place in development of philosophical psychology on a boundary XVIII–XIX centuries is defined with the account of its further prospects. Pointsout that antropologizm is main principle of psychology.*

**Key words:** *rational and empirical psychology, transcendental psychology, sensuality, imagination, mind, soul, antropologizm, I.Kant.*

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ТЕХНІКИ ФРІДРІХА ДЕССАУЕРА

*У статті проаналізовано феноменологічну концепцію техніки німецького мислителя Фрідріха Дессауера (Friedrich Dessauer), який вважає, що дійсний технічний світ обумовлений, наперед заданий сферою світу можливого. Ф.Дессауер уважав, що сучасна техніка не тільки не суперечить духу біблійних цінностей, а й повністю відповідає йому.*

**Ключові слова:** *техніка, сутність техніки, трансцендентальний світ, феномен, ноумен, світ ідей, зустріч із Богом, технічна культура, homo faber, homo inventor.*

Питання про релігійні засади техніки, її природу, вплив на людину й суспільство та її характеру (божественного чи демонічного) є важливими, оскільки в сучасній вітчизняній філософській літературі вони не піддавалися серйозному аналізу. У Росії цю проблему піднімали відомі мислителі ХХ ст.: отець Павло Флоренський у праці “Органопроєкція” (1917 р.) та Микола Бердяєв у статті “Людина і машина (Проблема соціології і метафізики техніки)” (1933 р.). Започатковують суттєві аналітичні дослідження онтології та феноменології техніки в Німеччині Фрідріх Дессауер, Мартін Хайдеггер та ін. Багато філософів висловлювали свої міркування стосовно техніки, проте лише деякі торкалися саме її сутності, онтологічного статусу. Завдання філософії техніки полягає не лише в тому, щоб захоплюватись чи критикувати техніку, а в тому, щоб зрозуміти генезу та сутність техніки. Із цієї позиції здійснювали філософську рефлексію техніки Ф.Дессауер, о. П.Флоренський та М.Хайдеггер.

**Мета** дослідження – популяризувати здобутки наукової творчості німецького філософа-неотоміста, філософа техніки Ф.Дессауера, яка маловідома українському академічному середовищу.

**Об’єкт** дослідження – неотомістична філософія Ф.Дессауера.

**Предмет** дослідження – феноменологічна концепція техніки як система поглядів Ф.Дессауера на феномен техніки й технічної діяльності, їх генезу та сутність.

У зарубіжній літературі існують значні за обсягом та змістом дослідження творчості Ф.Дессауера [3]. Звернення до його творчості пов’язане з оригінальною концепцією філософа, яку він обґрунтував у своїх працях із філософії техніки. Німецький мислитель відомий своєю науково-дослідницькою, винахідницькою, лікарською, богословською, журналістською та політичною діяльністю. Фрідріх Дессауер (1881–1963) зумів поєднати в собі католицького теолога й філософа, ученого й винахідника, політичного й державного діяча. Ще юнаком Ф.Дессауер захопився відкриттям Вільгельма Рентгена (1895 р.) і зацікавився промислово-технічною діяльністю, де розкрився його талант винахідника. Він заснував декілька промислових підприємств із виробництва рентгенівських апаратів й особисто займався розвитком і вдосконаленням медичної техніки у сфері рентгенотерапії та рентгенодіагностики. За успіхи в цій галузі університет м. Франкфурт-на-Майні дозволив присвоїти Ф.Дессауеру докторський ступінь із прикладної фізики 1917 р. За ініціативою Ф.Дессауера було створено інститут біофізики ім. Макса Планка, директором якого він став. Одночасно мислитель поєднував світські заняття із написанням ряду робіт із теології. Ф.Дессауер був членом Християнсько-демократичної партії, а з 1924 р. балатувався й був обраний депутатом Рейхстагу. Із приходом Гітлера до влади 1933 року Ф.Дессауер зайняв антигітлерівську позицію, був арештований, а згодом висланий із країни. На батьківщину він повернувся лише 1953 року й знову очолив інститут біофізики ім. М.Планка. Професор Ф.Дессауер був доктором філософії, доктором медицини, доктором теології і доктором інженерних наук. Його наукова спадщина складає близько 600 праць у галузі фізики, біології,

техніки, медичного застосування рентгенівських променів, а також із філософії техніки й теології. Ф.Дессауер воістину титанічна постать ХХ ст.

У багатогранному житті Ф.Дессауера знайшлося місце й для філософії техніки. Він написав такі праці із зазначеної галузі: “Технічна культура” (1908 р.), “Філософія техніки. Проблема реалізації” (1927 р.), “Душа у сфері техніки” (1945 р.) та “Суперечки навколо техніки” (1956 р.). У своїх працях видатний мислитель трактує техніку як “спосіб буття людини” в поцейбічному світі. Він заперечує утилітарне (беконівське) розуміння техніки як засобу чи способу покращення умов людського існування. Сутність техніки розкривається як “участь у творінні”, тому свої витoki техніка повинна мати не в утилітарному, а в трансцендентному (потойбічному) світі.

Ф.Дессауер доводив існування верховних технічних ідей, які не народжуються в людському розумі, а лише встановлюються, віднаходяться ним у світі ідей. Технічні ідеї є не чим іншим, як думками Бога, проявом світлого розуму Творця. Предмет техніки може існувати матеріально, проте він може виявити себе і у світі ідей, у сфері “можливого буття”.

Технофілософську концепцію Ф.Дессауер будує на кантівських засадах. Він уважав, що кантівську “критичну” філософію потрібно доповнити. Зокрема, до трьох критик І.Канта: критики чистого розуму, критики практичного розуму (морального поступку), критики здатності судження (естетичного сприйняття) – необхідно додати ще четверту “критику” – “критику технічної здатності” або діяльності. На відміну від І.Канта (та й інших представників німецької класичної філософії), який не надавав техніці суттєвого значення й практично виключав її з проблемного поля філософії, Ф.Дессауер, навпаки, уважав техніку винятково значущою, розглядав її як одну із центральних проблем філософії. Саме техніка з’єднує два світи: феноменальний (світ явищ, пізнаваний, “світ речей для нас”, трансцендентальний) і ноуменальний (трансцендентний, непізнаваний, світ сутностей, “світ речей у собі”), які в І.Канта існували відірваними одне від одного [5]. Проте не вся техніка об’єднує ці два світи, а лише акти технічної творчості або винахідництва. Це пояснюється тим, що в самій точці свого походження, тобто “на старті винаходу”, техніка набуває “свого чистого вигляду і краще віднаходить свою сутність”. У винаході техніка перебуває “сама в собі”, безвідносно до “інших факторів людського суспільства” [2, с.166].

У структуру технічної творчості чи винахідництва Дессауер включає три елементи: 1) людське цілепокладання; 2) природний матеріал; 3) внутрішня обробка у свідомості [1, с.81]. Людське цілепокладання – це своєрідний пусковий механізм процесу технічної творчості, який можливий тільки в гармонії із законами природи, а отже, за наявності природного матеріалу. Ф.Дессауер проводить аналогію між сотворіння Богом природи й створенням людиною техніки. Остання є теж експлікацію божественної мудрості, єдиного плану Божого творіння, але здійснюється цей план людиною. Проте реалізація плану наштовхується на необхідність подолання природного обмеження, визволення від обмеження, що спричиняють природні закони. Саме тому для реалізації Божественного плану людині необхідний третій компонент – внутрішня обробка у свідомості. Результатом внутрішньої обробки у свідомості буде контакт із “четвертим царством”, тобто із трансцендентною сферою, де знаходиться наперед задане вирішення технічної проблеми. Відповідальність за встановлення зв’язку (контакту) феноменального світу з ноуменальним покладається не на весь винахід у цілому, а лише на його найважливіший компонент – внутрішню обробку у свідомості людини.

У критиці технічної здатності (діяльності) Ф.Дессауер обґрунтовує необхідність “четвертого царства”, де із самого початку містяться рішення всіх технічних проблем. Ф.Дессауер приходить до такого висновку: “Винахідник споглядає те, що одержав у результаті творчості не з усвідомленням того, що «я це зробив», а з усвідомленням

того, що «я це знайшов» [1, с.47]. Це технічне рішення вже було у “четвертому царстві”, царстві ідей (за Платоном), а винахідник відшукав його. “Четверте царство” – це повне сховище всіх ідей, проблем та їх вирішень, вони вже готові й чекають тих, хто їх знайде.

Ф.Дессауер уважав техніку інструментом співтворчості людини і Бога. У створенні техніки людина наслідує божественне створення світу. Філософ припускав, що, розробляючи технічні засоби, людина прилучається до так званого “четвертого царства”, де поза світом й поза людиною у формі абсолютних ідей існують ідеальні розв’язання всіх технічних проблем. Створюючи техніку, люди лише роблять явним те, що перебувало прихованим, отже, технічна творчість є проявом вищого творчого принципу.

Цінним у концепції Ф.Дессауера є акцентування на творчих моментах у технічній діяльності. У своїй праці “Суперечки навколо техніки” філософ-неотоміст висловлює думку, що науково-технічне знання завдяки розвитку сучасної промисловості стає способом буття людини у світі. Саме в процесі технічної діяльності людина встановлює позитивне відношення до кантівської “речі в собі”. Сутність техніки, за Ф.Дессауером, проявляється не в промисловому виробництві, яке лише відтворює в масовому порядку результати відкриттів та винаходів, і не в технічних пристроях, які використовуються споживачами, а в самому акті технічної творчості. Аналізуючи акт технічної творчості, Ф.Дессауер робить висновок, що технічна творчість відбувається в повній гармонії із природними законами й заохочується людськими цілями. Природні закони й людські цілі є недостатніми умовами винаходу. Артефакти, тобто технічні прилади, пристрої, які належить винайти, неможливо виявити у феноменальному світі, світі явищ. Для того, щоб розум віднайшов артефакти, він повинен перейти, переступити межі досвіду й спрямуватись до трансцендентних “речей у собі”, які відповідають технічним об’єктам.

Природу винаходу Ф.Дессауер трактує в дусі неотомістської філософії як реалізацію людиною Божественної ідеї. Технічна творчість передбачає зустріч людської свідомості зі сферою “напередданих” (заздалегідь існуючих) рішень технічних проблем. Винахід не є простою вигадкою, довільним продуктом людської уяви. Винахід формує умови для матеріального втілення трансцендентальної реальності, для існування сутності, уособлює реальне буття ідей. Техніка розуміється Ф.Дессауером як становлення вищих можливостей буття через посередництво людини.

У поясненні сутності техніки Ф.Дессауер дотримується платонізму. Його позиція була нетиповою й оригінальною. Адже філософ жив у прагматичному та утилітарному ХХ ст. – столітті науки й техніки, у якому звідусіль витіснялись ідеальні сутності, ідеальне визначалося з позиції вульгарного матеріалізму як функція мозку, як пережиток та пусте поняття без денотата.

Ф.Дессауер убачає витоки технічного підходу до світу в поєднанні добродетності зі знанням. Людська сфера техніки визначається, на думку філософа, цілями, а сфера технічних пристроїв – призначенням, при цьому цілі передують призначенню. Згідно з концепцією Ф.Дессауера, дійсний технічний світ зумовлений (наперед заданий) сферою світу можливого. Мірою можливого є законообразність технічних пристроїв. Зв’язок техніки із законами природи проявляється в тому, що техніка, за своїм визначенням, відповідає законам природи, дотримується їх й у своїх формах визначається законами. Будь-які технічні винаходи людини не можуть бути довільними, шаленство й гра людської фантазії не безмежні, вони обов’язково підпорядковані законам природи.

1907 р. Ф.Дессауер опублікував у журналі “Hochland” цикл статей під загальною назвою “Технічна культура”, у яких висловив думку про існування “закону розвитку техніки” (“Entwicklungsgesetz der Technik”). Через закон розвитку техніки Ф.Дессауер

обґрунтовує прогрес людства, який породжений прогресом техніки. Завдяки прогресу техніки людство має можливість спрямування вперед. Прогрес техніки є необхідною передумовою та умовою реалізації прогресу людства в цілому. Закон розвитку техніки – це потужний фундаментальний закон, який характеризує розвиток людської духовної культури загалом.

У статтях під рубрикою “Технічна культура” Ф.Дессауер розуміє техніку не як машинну техніку, не інструментально, знаряддієво, а як діяльність людини, яка спрямована на зовнішній світ. Діяльність трактується мислителем як мистецтво. Згідно з ученням Ф.Дессауера, техніка – це спосіб, яким конкретний народ утверджує свою могутність, владу й панування над світом.

Історія людства свідчить, що людина завжди була творцем, винахідником, конструктором – і в цьому сенсі завжди була техніком. Ф.Дессауер вважає, що людина за своєю суттю є *homo inventor* (людиною-винахідником), яка конструює витвори так само, як і *homo faber* (людина-виробник). Людина переносить свої феноменологічні форми із внутрішнього світу в зовнішній. Душа людини проектує на природу свої оформлені уявлення та образи. Людські душевні форми уявлень характеризуються видобутістю із природи, приведення з ненаявності в наявність та пов’язаністю із природними закономірностями. Будь-яка технічна річ свідчить про її затребуваність суспільством, а те, що викликане необхідністю, має своє призначення. Ф.Дессауер уважав, що чітке розмежування суті призначення (*Zweck*) і цілі (*Ziel*) наближує нас до розуміння сутності техніки. Людині, на відміну від технічного засобу, пристрою, знаряддя, властиве цілеспрямовання, прагнення до мети. Техніка, яка не наділена свідомістю (поки що), здатна виконувати лише своє призначення. Ціль завжди задає людина. Ф.Дессауер наводить мікроскоп як приклад. Мікроскоп виконує своє призначення – збільшує дрібні об’єкти. Проте, перш ніж появився мікроскоп зі своїм призначенням, повинна була існувати мета винахідника, конструктора чи виробника мікроскопа. Ціль передуює призначенню – такий висновок робить філософ-винахідник. Між ціллю й призначенням існує часова асиметрія: ціль виникає першою й призводить до появи того, що має призначення.

Для мети як ідеї, яка реалізується в речах, недостатньо однієї психологічної основи, яка виступає як конструююча уява. Недостатньо буде й однієї антропології. Ф.Дессауер вважає, що для мети необхідна метафізична основа.

Питання генези техніки для Ф.Дессауера є вкрай важливим. До самого акту винаходу технічні об’єкти не існували. Якщо ми появу технічного об’єкта, його винахід будемо виводити із людської фантазії, уяви, то свої права на пояснення витоків техніки як продукту уяви проголосить психологія. Німецький філософ долає психологічну редукцію природи техніки. Він вважає, що ідея існуючого об’єкта, наприклад мікроскопа, уже була в космосі, унаслідок чого й з’явилася можливість його винаходу. Звідси Ф.Дессауер робить висновок, що буття світу, у якому виник мікроскоп, із самого початку (споконвічно) було облаштоване таким чином, що містило в собі, ще до будь-якого акту винаходу, можливість збільшувати чи зменшувати оптичний розмір об’єктів, що містяться в ньому.

Відповідно до неотомістської концепції Ф.Дессауера, техніка вперше прослідковується у філософії Сократа. Батько Сократа був каменярем, а тому Сократ за способом своїх думок був природженим техніком. Для викладу власних філософських поглядів Сократ запозичує всі приклади з ремісницької діяльності, а простіше – із техніки. Саме Сократ увів для обговорення дві важливі теми: тема Істини (знання) і тема Блага (цінності). Ф.Дессауер підкреслює, що Сократ не просто розмірковує про Істину і Благо, але намагається їх поєднати в єдине. Сократівська філософія сворила для нас “модель техніки” як поєднання добродетності зі знанням.



Будучи техніком, Сократ добре знав, що будь-якому технічному виробу передуює знання про річ. Філософ був упевнений, що всі технічні вироби зумовлені цілями людини, а для появи технічного виробу необхідний задум, який повинен бути віднайдений у душі людини. Інакше кажучи, має бути ідея цього технічного виробу й вона повинна передувати, передіснувати всьому матеріальному. Процес реалізації технічного виробу стане можливим завдяки поєднанню задуму й дії, яка скеровується метою. У продукуванні технічної речі діяльність відповідає меті, а річ – призначенню, яке має цінність й одночасно є благом. Благом є все те, що досягає мети, а реалізація мети є досягненням повноти. Повнота є ознакою блага стосовно всього попереднього процесу задуму й виготовлення. Усе, що дороблено, завершено, є досягненням повноти. Усе недороблене – ущербне. У природі все недороблене є потворністю, дисгармонією, диспропорцією, і тому не може бути благом.

Ф.Дессауер демонструє не тільки свою прихильність і наступність у поглядах ідеям платонізму, а й виступає відкрито, часто в публічних дискусіях із релігійним обґрунтуванням техніки загалом і сучасної техніки зокрема. Позиція філософа ускладнена, оскільки йому доводиться відстоювати незвичну для християнства точку зору стосовно відношення до техніки. Традиційно склалося два релігійні відношення до техніки: нейтральне та негативне. Більшість християн вважає техніку релігійно нейтральною через те, що вона вдосконалює людське життя, полегшує працю людей, множить багатства й не містить у собі ніяких духовних проблем. Техніку вважають феноменом, який відноситься до матеріальної сфери, вона не торкається духовних начал. Інша християнська позиція переживає страх від зростаючої сили техніки над людським життям, бачить у техніці загрозу самому існуванню життя. Техніка проголошується святкуванням Антихриста й наближенням кінця світу. На відміну від нейтральної та негативної точок зору, Ф.Дессауер відстоює позитивний погляд на техніку, аргументуючи свою позицію теологічною обґрунтованістю та опираючись на іудейсько-християнське вчення про створення світу Богом. Дессауерське богослов'я техніки опирається на антропологічну та онтологічну позиції. Антропологічна позиція богослов'я техніки полягає в тому, щоб з'ясувати, як і в чому релігійна складова техніки відкривається людині. Онтологічна позиція розглядає релігійне буття техніки, релігійну основу генези техніки. Техніка, на відміну від природи, завжди пов'язана з людиною, тобто онтологія техніки немислима без антропології.

На запитання, як ремісник, інженер, конструктор, технік зустрічаються з онтологією техніки, а саме – з її релігійним змістом, Ф.Дессауер відповідає, що людина винаходить технічний виріб через відшукування самої ідеї цього виробу, принципу його функціонування та влаштування. Ідеї та принципи техніки існують уже готовими як деяка данність. Вони вже існують, наперед задані в зовнішньому світі: «Технік стикається із ситуацією, коли сформульована проблема, особливо дуже складна, «знаходить» своє рішення після довгих зусиль, коли воно інколи «приходить» у вигляді «освянення». Це означає передіснування речі в ідеально суцільному» [2, с.118].

Проблема ролі техніки, її призначення, онтологічних основ, а особливо коли йдеться про трактування релігійних витоків, завжди була складною й неоднозначною. Ця проблема викликала в минулому й тепер продовжує викликати запеклі суперечки. Основна монографія Ф.Дессауера, власне, і має назву «Суперечки про техніку». Праця відобразила дискусію навколо теми «технічної людини» й ролі техніки в сучасному світі. На думку деяких теологів, «технічна людина повстала проти Бога» [2, с.119]. Ф.Дессауер наводить найбільш радикальну позицію пастора Еберхарда Гестріха (Eberhard Getstrich), який висловив своє переконання, виступивши на colloquium в Дармштадті в 1952 р. з обвинуваченням на адресу захисників «технічної людини» й «технічного оптимізму». Відповідаючи на критику, Ф.Дессауер звертається за підтрим-

кою до текстів Святого Письма: Старого і Нового Завітів. У книзі Буття (3:5) сказано буквально таке: “Але знає Бог, що в день, у який ви поспробуєте їх, відкриються очі ваші, і ви будете як боги, які знають добро і зло...” [4]. Філософ підкреслює вислів “ви будете як боги”, бо саме техніка наших днів наближає людину до Бога. Опонент Ф.Дессауера Е.Гестріх дотримується іншої думки, що техніка “демонічно незрозуміла”, вона перетворює створений Богом світ, а саму людину при цьому спустошує [2, с.120]. У відповідь німецький неотоміст нагадує, що Син Божий прийшов у світ як простий ремісник – син теслі Йосифа. У ремісницькій артілі, до якої належав сам Ісус, домінували відносини рівності, які Ісус пізніше став проповідувати. Ф.Дессауер звертає увагу на текстуальні свідчення, які прямо вказують, що священні біблійні тексти жодним чином не засуджують техніку й технічну діяльність. Ф.Дессауер дотримується точки зору, що світ продовжує досотворюватись людиною в сучасну епоху. “Співтворчий” ентузіазм людини є не тільки її здатністю, а й обов’язком. Філософ виходить із думки, що творіння світу продовжується через посередництво людини, яка технічно творить. І якщо Бог сотворив світ із нічого актом своєї волі й своєї могутності, то людина продовжує процес творіння світу. Вона продукує речі зі світу можливого у світ дійсного. Для більшої переконливості Ф.Дессауер посилається на рядки із книги Буття (1:28): “І наповнюйте землю, і майте її, і володійте нею...” [4]. Свою позицію у трактуванні релігійних основ техніки філософ викладає таким чином: “З теологічної точки зору, творіння, відповідно до сказаного, не заперечується, але... продовжується. Бог творить не тільки «на початку», але постійно, завдяки творінню, яке він наділив прагненням до розвитку, деякою внутрішньою впорядкованістю цього розвитку (фізичними і біологічними законами), а також людьми, які можуть цілеспрямовано продовжувати творити...” [2, с.128].

Бог, за Ф.Дессауером, дає людям ідеальний задум техніки, технічну культуру. А зусилля людей, які творять несправедливу техніку, не сприяють здійсненню божественного задуму. Трактування техніки Ф.Дессауером не обмежується міркуваннями тільки практичних вигод і користі техніки, але й включає моральну значущість техніки для людини. Створення техніки, на думку філософа, відповідає кантівському категоричному імперативу або ж божественній заповіді. Сучасна техніка не повинна сприйматись як засіб полегшення умов людського буття – техніка є “участю у творінні”, найвеличнішим земним переживанням смертних. Техніка створюється людьми, проте її могутність перевищує всі їх очікування. Ф.Дессауер вважає, що автономні наслідки, що перетворюють світ, властиві тільки техніці й це свідчить на користь погляду на техніку як на трансцендентну моральну цінність.

Можливість техніки, розкриття її сутності корениться, на думку Ф.Дессауера, не в об’єктах матеріального світу й не в матеріальних потребах людства, а у світі задалегідь визначених форм й образів, або, інакше кажучи, у світі ідей. Ф.Дессауер фактично повторює аргумент Платона: якщо не визнати існування світу ідей, то все стає незрозумілим, світ неможливо пояснити [6]. Виникнення нового образу, ідеї, форми неможливо пояснити з досвіду чи за допомогою креативного мислення.

Ф.Дессауер уважав, що коли ми розмірковуємо про техніку як про цілісність, то маємо на увазі щось постійне, неминуще, нетлінне, те, що знаходиться поза плином часу. Говорити про прогрес техніки можна тільки відносно одиничних об’єктів техніки. Філософ не вважав автоматизацію новим явищем технічного прогресу. Навпаки, він дотримувався думки, що вона планомірно розвивається зі стародавніх часів, будучи незмінним результатом дії вічних законів самої техніки.

Природа, світ у цілому, за Ф.Дессауером, не були сотворені один раз і назавжди. Місія технічної людини – перманентно досотворювати світ. Звідси випливає онтологічний статус техніки як природної умови й природного етапу досотверення світу. Отже,

---

сучасна техніка є не демонічним началом, яке спустошує людину, а прямою реалізацією завіту, викладеного в перших главах Біблії.

Таким чином, Ф.Дессауер розуміє техніку як зустріч із Богом, техніка втрачає свої реалістичні обриси як суто людська творчість і набуває містичного змісту, стає частиною релігійного досвіду. Філософ-неотоміст вважає, що сучасна техніка не тільки не суперечить, а й повністю відповідає духу біблійських цінностей. Ні самі священні тексти Біблії, ні логіка й природа технічної творчості не тільки не вступають між собою в протиріччя, але, навпаки, органічно залежать, взаємодіють між собою.

Про досягнення сучасної техніки Ф.Дессауер знав добре, бо сам був першим, хто застосував рентгенографію в медицині. Значення техніки для філософа-винахідника було не абстрактним поняттям, а безумовним благом для людей. Техніки та інженери для Ф.Дессауера – це творці блага. І якщо такі видатні філософи ХХ ст., як М.Гайдеггер, В.Хьосле та ін. критикували іудейсько-християнську теологічну доктрину, біблійну традицію взагалі за те, що вони підготували певне відношення до природи й відповідну техніку, яка приводить нас до Постава, то Ф.Дессауер, навпаки, відверто виступає з іудейсько-християнських позицій, прямо вказуючи на те, що ступінь реалізації світового закону розвитку “технічної культури” є мірою культури людської цивілізації в цілому. Тільки техніка повинна бути християнізованою, тобто благодатною.

1. Dessauer F. Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung / F. Dessauer. – Verlag von Fr. – Cohen in Bonn, 1927. – 180 s.
2. Dessauer F. Strit um die Technik / F. Dessauer. – Frankfurt am Main : Knecht, 1956. – 471 s.
3. Tüchel K. Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer. Ihre Entwicklung, Motive und Grenzen / K. Tüchel. – Fr. am M : Verlag Josef Knecht, 1964. – 140 s.
4. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами / Українське Біблійне Товариство. – Буття (1:28; 3:5).
5. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Основы метафизики нравственности. – М. : Мысль, 1999. – С. 3–146.
6. Платон. Государство / Платон // Диалоги. – М. : Изд-во АСТ ; Х. : Фолио, 2001. – С. 35–382.

*The article analyzed the phenomenological concept of technology of the German philosopher Friedrich Dessauer, who believes that the real technical world is caused and predetermined by the sphere of the world possible. F.Dessauer believed that modern technology is not only contrary to the spirit of biblical values, but fully corresponds to it.*

**Key words:** *technology, engineering essence, a transcendental world, a phenomenon, noumenon, the world of ideas, meeting with God, tech culture, Homo faber, Homo inventor.*

**УДК 316.3:141.7**

**ББК 87.3**

**Ірина Ленард**

## **РОЗУМІННЯ КРИТЕРІВ ВІДКРИТОСТІ Й ЗАКРИТОСТІ СУСПІЛЬСТВА В СУЧАСНІЙ ФРАНЦУЗЬКІЙ І БРИТАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ**

*У статті розглядаються й аналізуються критерії відкритості й закритості суспільства в британській та французькій філософії. Значна увага приділяється характеристиці відповідних поглядів у філософських концепціях А.Бергсона, К.Поппера, Дж.Сороса.*

**Ключові слова:** *суспільство, відкрите суспільство, закрите суспільство, модернізоване суспільство, суспільно-політична організація суспільства, соціальна мобільність, еліта, маса, суспільний ідеал.*

Звернення до теми філософії відкритого й закритого суспільства актуальне в контексті проблеми суспільного ідеалу. Сучасне осмислення цієї проблеми надзвичайно важливе для українського перехідного суспільства – з огляду на ті соціальні, по-

літичні, економічні, культурні трансформації, які відбуваються в ньому сьогодні. Дослідження відкритості й закритості як характеристик і критеріїв, що дозволяють відрізнити відкрите суспільство від закритого, є метою та завданнями цієї статті.

Насамперед слід описати саме поняття “суспільство”, адже воно є ключовим. Суспільство – одна з основоположних категорій філософії, соціальної філософії та соціології. У широкому розумінні – це якісно відмінне від природи, надскладне, багатовимірне, внутрішньо розгалужене й водночас органічно цілісне утворення, що постає як сукупність історично сформованих способів і форм взаємодії та об’єднання людей, їх діяльності, відносин, поведінки, спілкування, регуляції пізнання, у яких виявляється всебічна й багаторівнева взаємозалежність людей [1, с.272]. У вузькому значенні – це історично конкретний тип (рід, вид, підвид) того чи іншого суспільства (наприклад, індустріальне) і навіть окремого регіону чи країни (наприклад, українське суспільство), певні форми соціальних зв’язків і відносин людей, які виражають їх взаємозалежність і постають як певна цілісність. Важливо наголосити, що суспільство є надзвичайно складним і суперечливим предметом пізнання. Воно постійно змінюється, набуваючи все нових і нових форм. На світанку історії виникло первісне суспільство мисливців і збирачів. Пізніше його змінило аграрне, згодом – промислове суспільство. Таким чином, охарактеризований термін у філософській, соціологічній та історичній літературі має щонайменше чотири різних значення:

1) окреме конкретне суспільство, що є самостійною одиницею історичного розвитку. Прикладом можуть бути суспільства Стародавніх Афін, Середньовічної Венеції, сучасної Болгарії, України тощо. Кожне таке суспільство є не просто сукупністю людей, а єдиною системою соціальних відносин, цілісним соціальним організмом, що розвивається певною мірою незалежно від інших соціальних організмів;

2) та чи інша конкретна сукупність соціальних організмів;

3) сукупність усіх соціальних організмів, що існували й існують на земній кулі, тобто все людство в цілому;

4) суспільство певного типу взагалі, наприклад феодальне, індустріальне [2, с.255].

Перш ніж перейти до конкретного аналізу критеріїв відкритості й закритості суспільства, зауважимо, що термін “суспільство відкрите” і “суспільство закрите” вперше запропоновані А.Бергсоном та запроваджені К.Поппером для характеристики соціально-політичних систем, властивих різним суспільствам на тих чи інших етапах історичного розвитку.

*Відкрите суспільство* тлумачиться як суспільство творче й динамічне, засноване на ідеях ліберального плюралізму, пластичне щодо найрізноманітніших змін і впливів, пронизане духом індивідуальної ініціативи, раціонального осягнення світу, критики й самокритики [2, с.332]. Це вища форма організації суспільного життя, яку прагне втілити європейське співтовариство. Невід’ємними рисами відкритого суспільства є:

1) свобода об’єднань людей у певній організації;

2) відсутність дріб’язкової регламентації з боку держави, влади, можливість не-санкціонованої й непідконтрольної з боку уряду соціальної творчості;

3) економічна незалежність виробника від державної бюрократії, наявність ринку, свобода слова, альтернативність ідей та позицій, різноманітність поглядів, концепцій тощо [3, с.63].

В умовах відкритого суспільства демократія постає як найбільш ефективний режим і форма правління, забезпечується ненасильницька реформа соціальних інститутів, має місце висока соціальна мобільність, а пріоритет належить самореалізації й розвитку особистості. На сьогоднішній день створились умови для глобального історичного поступу до відкритого суспільства.

Поняття “відкритого суспільства” широко використовується в багатьох соціально-філософських течіях для характеристики демократичних суспільств, які керуються плюралізмом в економіці, політиці, культурі, розвиненими структурами в громадянському суспільстві, і правової організації економіки. Відкрите суспільство зазвичай протиставляється типам суспільства докапіталістичних формацій, а також соціалізму.

Розрізняють два типи відкритого суспільства: 1) елітарне (А.Бергсон) і 2) егалітарне (К.Поппер). Перший тип розкрито А.Бергсоном у праці “Два джерела моралі та релігії” (1932 р.): тут відкрите суспільство є ідеалом того чи іншого суспільства, в основі якого лежить певна міжнародна організація людей, загальнолюдська, неутилітарна мораль, яка характеризується аскетичним гуманізмом [3, с.69].

Егалітарне суспільство висвітлене К.Поппером у праці “Відкрите суспільство та його вороги” (1945 р.) – реальне протистояння відкритого закритому суспільству. Західна демократія завершила перехід до відкритого суспільства, у той час як соціалізм залишався закритим суспільством.

Для членів відкритого суспільства притаманна раціонально-критична установка, можливість свідомо керувати соціальним розвитком і поступово формувати державні інститути відповідно до реальних потреб людей.

Теорія “відкритого суспільства” – у сучасному варіанті – це різновид теорії конвергенції в трактуванні суспільного ідеалу, який близький до концепції “демократичного соціалізму” [1, с.299].

Одним із важливих критеріїв відкритого суспільства є соціальна мобільність, яка розуміється як переміщення індивідів між різними рівнями соціальної ієрархії, яку визначають зазвичай з погляду широких професійних чи соціально-класових категорій. Наявність і ступінь соціальної мобільності часом використовується як показник рухливості самого суспільства. Є різні моделі мобільності (близька – між суміжними ієрархічними ступенями й далека – між віддаленими). Варто відзначити, що громадяни відкритого суспільства мають можливість інтелектуально вдосконалюватись, професійно рости, рухатись від нижчих шаблів суспільства до вищих. Інакше кажучи, людина має шанс із допомогою власної наполегливості та працелюбності стати частиною еліти своєї нації. Одним словом, перейти від “маси” до “еліти”.

В історії розвитку філософської думки існують як різні тлумачення термінів “еліта” і “маса”, так і різні підходи до визначення цих понять. Усе залежить від доби, у яку розглядають ці терміни, а також від типу раціональності вченого, який займається даною проблематикою [3, с.70].

Першою моделлю маси був натовп, пізніше стала публіка, агрегат людей, які легко взаємодіють між собою й зазнають маніпуляції комунікаторів. Прагнення згуртування в масу – це результат відчуття індивідами своєї соціальної безпритульності, вона формується на ґрунті втрати особистістю впевненості в собі, цілісності, безсумнівних моральних принципів.

*Закрите суспільство* – це суспільство, яке характеризується статичною соціальною структурою, обмеженою мобільністю, нездатністю до інновацій, традиціоналізмом, авторитаризмом, а також явною перевагою колективного над індивідуальним. Для закритого суспільства характерна незмінність законів функціонування, тоталітарність, особиста безвідповідальність та ідейний догматизм [1, с.301]. У такому суспільстві відсутня можливість рухатись по соціальній драбині. Правлячою верствою населення є еліта, як певне коло осіб, що отримали найвищий індекс у галузі своєї діяльності. Такі люди є найбільш активними в політичному житті своєї держави, вони займають високе становище в суспільстві, що допомагає їм впливати на суспільний процес.

Критерії відкритості й закритості суспільства у творчості А.Бергсона, охарактеризовані в праці “Два джерела моралі і релігії”. Центральною проблемою цієї роботи є

можливість створення прогресивного суспільства. Мислитель вів мову про те, що основним завданням соціологів є відкрити “таємницю” людям про історичний розвиток їхнього роду [4, с.31].

За А.Бергсоном, у суспільстві існує система вимог, продиктованих соціальними вимогами – з одного боку, а з другого – “особисті покликання”. Статична мораль – первинний, базисний рівень соціальної детермінації – виникла ще в первісні часи, але зберігається до сьогодні. Вона орієнтована насамперед на цінності, які необхідні для перемоги у війні. Мораль в умовах закритого суспільства виступає як форма виконання обов’язків перед собою та своєю громадою.

Отже, аналізуючи погляди А.Бергсона, чітко видно, що державою керує “обрана еліта”, яка володіє й керується принципами етичної доктрини християнства, що реалізується в “динамічній” моралі. Це творці моральних цінностей, “які протягують руку допомоги одне одному через покоління і віки” [4, с.48]. Тому великі особистості є прихильниками точки зору про те, що людина розвивається з допомогою вищих моральних і соціальних цінностей. Зазначені критерії і є запорукою успішного розвитку закритого суспільства.

Цей контрапункт є лейтмотивним для філософсько-історичних побудов мислителя К.Поппера. У своїй праці “Відкрите суспільство та його вороги” філософ зробив критичний аналіз поглядів Геракліта, Платона, Арістотеля, а також Г.Гегеля, К.Маркса та Ф.Енгельса. Названі мислителі розробили філософсько-соціологічні теорії та ідеологічні концепції моделей суспільства. У свою чергу К.Поппер охарактеризував такі теоретичні й нормативні проекти та ввів поняття “закритого суспільства”. Він підкреслив, що прикладом закритого суспільства є стародавня Спарта, політична організація якої є моделлю ідеального суспільства. Учений зазначав, що закритими суспільствами були й залишаються ті, у яких формою правління є тиранія, тобто влада окремої особистості або олігархічної групи [5, с.51].

Засновники закритого суспільства часто використовують теоретичну модель, запропоновану К.Марксом. Виходячи із цього, К.Поппер наголошував, що закриті суспільства існують в рамках тоталітарного режиму. К.Маркс говорить про “юридичну та політичну надбудову” [5, с.129]. Це не єдиний спосіб виявлення економічної чи матеріальної дійсності та відповідних їй відносин між класами у світі ідеологій та ідей. Усі правові й політичні інститути, уся політика, так само як і вся політична боротьба, ніколи не можуть мати першорядного значення. Таким чином, політика не зможе докорінно змінити економічну реальність [4, с.130].

Основним завданням будь-якої освіченої політичної діяльності є спостереження за тим, аби зміни в юридично-політичній “оболонці” встигали за змінами в соціальній реальності, тобто в засобах виробництва й відносинах між класами, у такий спосіб можна уникнути тих труднощів, які можуть виникнути, якщо політика лишається далеко позаду цих змін [6, с.158].

Іншим важливим наслідком указаної теорії є те, що, у принципі, будь-який, навіть демократичний, уряд є диктатурою правлячого класу над тими, ким він править. Тобто “все, що ми називаємо демократією, – це форма класової диктатури, найзручніша в певній історичній ситуації” [5, с.130].

Мислитель уважав, що магічне, племінне чи колективістське суспільство є формами закритого, а суспільство, де індивіди змушені ухвалювати особисті рішення, – відкрите суспільство.

Найвищі форми закритого суспільства із цілковитим правом можна прирівняти до організму. Так звана органічна чи біологічна теорія держави значною мірою застосована до закритого суспільства. Воно нагадує стадо чи плем’я тим, що членів цього напіворганічного об’єднання утримують разом напівбіологічні зв’язки – спорідненість,

спільне життя, участь у спільних справах, спільні небезпеки, спільні радощі та спільні лиха [5, с.163].

У відкритому суспільстві багато його членів прагнуть соціального піднесення, прагнуть посісти місце інших членів. Це може призвести, наприклад, до такого важливого соціального явища, як класова боротьба. Оскільки ніщо в організмі не відповідає одній із найголовніших характеристик відкритого суспільства – конкуренції за статус серед його членів, то так звана органічна теорія держави ґрунтується на хибній аналогії.

К.Поппер стверджував, що теорія відкритого суспільства є “філософською концепцією”, або “альтернативою для суспільства майбутнього”. Він писав: “Ні про одну книгу не можна сказати, що вона завершена” [5, с.131]. Характеризуючи концепцію мислителя, потрібно відзначити, що він аналізує відкрите суспільство з онтологічної, аксіологічної та епістемологічної точок зору. Названі аспекти скеровують увагу на те, яким різновидом буття є певне суспільство, яке містить у собі основні ідеологічні та моральні цінності. Ця ідея пізніше породила демократію як ідею політичної свободи. У відкритому суспільстві, за К.Поппером, влада вибирається більшістю. Отже, К.Поппер уважав, що “перехід від закритого суспільства до відкритого є найбільшою революцією в історії людства” [6, с.52].

Дж. Сорос уважав, що концепція відкритого суспільства не стала ще загальнови-знаною. Більше того, вона виявилася нелегкою для зрозуміння й використання в ролі політичного принципу. У її основі лежить філософський погляд на проблему усвідомлення ситуації її учасниками [7, с.256]. Згідно із цим поглядом, розуміння подій їхніми учасниками завжди іманентне, неповне; намагаючись сформулювати свої переконання на основі такого “внутрішнього”, “заангажованого” підходу до того, що відбувається з вами й довкола вас, ви неминуче стикаєтеся з парадоксом: ваші переконання ґрунтуються на неповноті, недосконалому вашого розуміння довколишньої ситуації.

Переконання слід обґрунтовувати надійніше. Вони повинні підкріплюватись як історичним досвідом, так і науковим аналізом. А для цього потрібен певний рівень мислення й розуміння. Спробуйте це пояснити сербським патріотам з автоматами в руках – результати такого уроку можуть виявитися для вас найсумнішими. Ось чому перехід від закритого суспільства до відкритого виявляється таким складним практично. Відкрите суспільство є вищою формою соціальної організації, що передбачає вищий рівень освіти, правового й інституційного самозабезпечення традицію толерантності. Це більше, ніж просто демократія в загальноприйнятому значенні цього слова. Сама по собі демократія може інтерпретуватись по-різному. Узятя формально – як правління більшості – вона може служити грубому натискові й навіть етнічним чисткам. Права меншостей, свобода думок і висловлювань є життєво важливими складовими відкритого суспільства, – по суті, це є громадянське суспільство, автономне, непідпорядковане державі [7, с.263].

У цьому відношенні Європейське співтовариство може вважатись утіленням концепції відкритого суспільства ще більшою мірою, ніж Сполучені Штати Америки. Йому притаманні риси, належно ще не оцінені: усі нації, що утворюють світове співтовариство, є, по суті, у ньому меншинами. Це істотно полегшує проблему захисту прав меншин, зокрема щодо вживання різних мов, як і проблему захисту прав кожного індивідуума. Усевладдя держави обмежене свободою переміщень у рамках світового співтовариства.

Проте навіть у тих країнах, що живуть в умовах відкритого суспільства, його суть ще належно не усвідомлюють. Люди ставляться до відкритого суспільства приблизно так само, як до повітря: помічають, коли його забракне. А поки воно є, сприймають його як належне. У цьому їхня трагічна помилка: повітря нам дане природою, тоді як відкрите суспільство потребує повсякчасного захисту й плекання [7, с.273].

Відкрите суспільство не передбачає якоїсь особливої форми суспільної організації, проте потребує суворого дотримання кількох основоположних принципів, зокрема: ніхто не володіє абсолютною істиною й абсолютним правом. Звідси – вимога чітко обмежити владу держави чи іншої владної інституції, якій підпорядковане життя громадян; звідси – вимога свободи думки і слова; звідси – вимога забезпечити права меншостей. Концепція відкритого суспільства близька до концепції демократії, проте значно універсальніша [7, с.278]. Демократія – внутрішня справа, тоді як відкрите суспільство переступає кордони. А це означає, що існує конфлікт між концепцією відкритого суспільства й концепцією державного суверенітету. І конфлікт цей має бути розв’язаний. Уже сьогодні ми стикаємося з ним на практиці – у місцях, подібних до Сомалі чи Боснії.

Безумовно, що між діяльністю фонду Дж.Сороса та духом відкритого суспільства, за К.Поппером, існує суттєвий зв’язок. Хоча теорія К.Поппера й не є інституційною моделлю, однак мислитель надавав дуже великої ваги “поступовій соціальній інженерії” – створенню та підтримці корисних суспільних інституцій. Фінансова підтримка для розвитку інституцій і культури відкритого суспільства все-таки є необхідною, а негативні її аспекти, такі як утрата “ідейної чистоти” внаслідок домішування корисливих мотивів, певною мірою можна було б “списати” як негативний побічний ефект, якого неможливо уникнути в будь-яких широкомасштабних проектах. Тому якщо, незважаючи на ці недоліки, “філантропічний орден” Дж.Сороса все ж “по мірі своїх сил, розуміння та фінансових можливостей патрона... працює на благо, в ім’я ідей і цінностей демократії”, то більшого від них навряд чи можна вимагати [6, с.113].

Отже, аналізуючи зміст викладених ідей, необхідно сказати, що сучасне осмислення критеріїв відкритості чи закритості суспільства є надзвичайно важливим як для світової громади, так і для України.

Узагальнюючи все вищесказане, варто відзначити, що під час аналізу критеріїв відкритості й закритості суспільства А.Бергсон керується критерієм релігії, виокремлюючи статичні (буддизм, конфуціанство) та динамічні (християнство) релігії. К.Поппер розрізняє відкритість і закритість суспільства на підставі політичного режиму, політичної організації суспільства. На його думку, у закритому суспільстві панує монархія, аристократія та партократія, а у відкритому – демократія. Дж.Сорос розрізняє відкритість і закритість суспільства через ідеологічний чинник – якщо в закритому суспільстві панує авторитаризм, тоталітаризм, то у відкритому – ідеологія демократії.

1. Соціологія : словник термінів і понять. – К. : Кондор, 2006. – 372 с.
2. Філософія : краткий тематический словарь. – Ростов н/Д : Феникс, 2001. – 416 с.
3. Данилюк А. Особливості сучасної стратифікації суспільства / А. Данилюк // Філософська думка. – 1999. – № 4. – С. 57–71.
4. Базалук О. Феномен жизни как – “жизненный порыв” в философии Анри Бергсона / О. Базалук // Грані. – 2006. – № 2. – С. 55–58.
5. Поппер К. Соціальна революція / К. Поппер // Відкрите суспільство та його вороги : у 2 т. – К., 1994. – С. 157–178.
6. Сорос Дж. Утвердження демократії / Дж. Сорос // Утвердження демократії. – К. : Основи, 1994. – 224 с.
7. Сморгж Л. Суспільство як саморегулятивна і функціональна система / Л. Сморгж // Філософія. – К. : Кондор, 2004. – С. 223–285.

*The criteria of openness and closeness of society in British and French philosophy are discussed and analyzed in the article. Considerable attention is paid to the characteristic of correspondiny opinions in the philosophical concepts of A.Bergson, K.Popper, G.Soros.*

**Key words:** *society, open society, closed society, modernized society, socio-political organization, social mobility, elite, mass, social ideal.*



МИСЛЕННЯ ЯК МИСЛЕННЯ БУТТЯ  
(КОНЦЕПЦІЯ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА)

*Стаття присвячена розгляду гайдеггерівського розуміння мислення саме в ракурсі як мислення буття. Обґрунтовується теза, що саме в мисленні буття нам дане як таке, воно є справжнім предметом мислі; водночас мислення лише тоді відповідає своїй власній природі, коли бере до уваги буття, вчувається в буття.*

**Ключові слова:** мислення, буття, вчування, буттєве мислення, прийняття до уваги.

Актуальність теми статті зумовлена одвічними філософськими пошуками як адекватного мислення, так й істинного розуміння його природи. “Утеча від мислення”, говорячи словами М.Гайдеггера, постає характеристикою нашої епохи й причиною всіх негараздів, драм і трагедій людського буття. Ми зазвичай надзвичайно стурбовані питанням “що робити?”, а треба, вважає німецький мислитель, перейматись іншим питанням: “як мислити?”

Гайдеггерівська концепція мислення неодноразово ставала предметом аналізу. Це насамперед праці Ж.Бюффе, В.В.Бібіхіна, В.Г.Пушкіна, В.О.Конєва, О.Матвейчева, Ю.А.Разінова. Проте розуміння мислення як мислення буття потребує подальшого розгляду в контексті як поглиблення розкриття природи самого мислення, так й осмислення природи буття як такого.

**Метою** статті є акцентуація теоретичної уваги на специфіці гайдеггерівського тлумачення мислення як мислення буття, розкриття тих змістів і смислів, що активуються саме при такій постановці питання про справжній предмет дійсного мислення.

У доповіді “Поворот” (1949) Мартін Гайдеггер зазначає: спочатку й замість унікальної наполегливості питання “Що робити?” ми маємо замислитися про інше: “Як почати думати?” “Тому що думати – значить дійсно діяти, якщо дією зветься спів-дія істотності буття. Іншими словами: готувати (створювати) посеред суцього ті місця для істотності буття, у яких воно говорило б про себе і про своє перебування” [7, с.354]. На нашу думку, це формулювання німецького філософа є центральним, принциповим і фундаментальним для його розуміння мислення. Отже, мислення є діяльність, проте – далеко не всяка (навіть – інтелектуальна), а така, що відповідає істотності буття, спів-діє з істотністю буття, коли рух думки *ототожнюється* з істотністю буття. Далі: ця діяльність є безумовно творчою, оскільки повинна *створювати* певні місця в суцьогому, посеред суцього, у яких і через яких істотність буття говорила як про себе, так і маніфестувала себе, засвідчувала б своє перебування. Ми повинні відізватись на буття та на його поклик і через цю чутливість – належати буттю. “Ця вихідна чутливість (рос. – *отзывчивость*), яка в істинному смислі досягнута, є думка. Мислячи, ми вперше вчимося проживанню (рос. переклад: *обитанию*) у тій області, де збувається винесення долі буття...” [7, с.355]. Думкою Гайдеггер називає “вихідну чутливість” в її істинному смислі. Мислячи, ми вчимося чомусь істотному, а саме – перебуванню (як проживанню) у доленосній сфері, що напряду стосується буття. А це є нашим завданням і навіть покликанням, оскільки, як стверджує Гайдеггер, наше розуміння й пояснення, наше знання та відання, що наше мислення стосовно долі нашої власної істотності все ще залишається цілковито незграбним [9, с.175].

Що таке буття? Мабуть, про це не можна запитувати, хоча М.Гартман уважав, що буття – це останнє, про що *можна* запитувати. Але яким чином запитувати про *останнє*? Можливо, тут повинен бути інший характер запитування. Коли ми ставимо питання “Що таке буття?”, ми намагаємось відшукати його “щойність”. Проте Гай-

деггер каже, що буття – це ніщо, ні-що, ніяке “що”. Якщо ж ми шукаємо його “що”, то ми так чи інакше вводимо буття в режим існування суцього, хочемо сприйняти буття за аналогією із суцим, плутаємо онтологічне з онтичним. До речі, розпізнання *суцього* і *буття* Гайдеггер уважав основним із питань філософії та своєї фундаментальної онтології.

А чого, власне, буття має мислитись, чому доступ до буття нам даний саме в мисленні й через мислення? Чи не є тоді буття чимось лише ноуменальним, умоосяжним і навіть – лише ідеальним (у смислі *ideele*, а не *ideale*), деякою суто кантівською річчю-в-собі, яку можна, як підкреслював Кант, лише мислити й жодним чином не пізнавати? Буття має шанс перетворитись на щось примарне. Про варіант тлумачення буття як *категорії* з безконечним обсягом і майже нульовим змістом, або як *слова*, що узагальнює все існуюче за однією лише ознакою (“є”) – говорити не будемо, це нецікаво. А чому буття (як *найближче до нас, ніж ми самі до себе*, – за Гайдеггером) не може сприйматися чуттєво, без мислення? Хіба воно не дане нам у відчуттях наших? Дане і не дане, скоріше не дане. Відчувати ми здатні холодне і гірке, солодке і блакитне, відчувати можемо радість, гнів, обурення, а буття – ні. “Хіба можна дивитись на дерево і не бути щасливим?” – питав у своїй трансцендентальній щирості князь Лев Мишкін у Ф.М.Достоевського. І ця фраза (думка, запитання), на наш погляд, постає цілковито онтологічною, оскільки йдеться саме про *буття*. Ось дивимося на дерево, відчуваємо щастя – і все, суцільні відчуття й переживання. Але в князя “не про те...” Дерево в такому баченні, вбачанні, вчуванні – не просто дерево: крізь нього, ним самим проступає, свідчить своїм сянням саме буття, звідси й щастя. Отже, князь Мишкін говорить про ноуменальне, він *мислить*. Лише мисленням, знаходячись у місці мислення, у ситуації мислення, сутнісного, покликаного до мислення – можна так огорнути існування (суцце) дерева, щоб проступило *буття*.

А що саме відкрилося князю Мишкіну? Скажемо словами Мартіна Гайдеггера: “само-віддача відкритості разом із відкритістю – це, власне, і є буття як воно є” [6, с.204]. “Те, що світлоносно вливається в суцце, але ніколи не пояснюється і зовсім не співробиться (рос. – *сodelьвается*) з нього, є саме буття” [5, с.231]. Буття світлоносно вливається в суцце. – Ось маємо деяку “дефініцію” невловимого буття. Проте Гайдеггер – не любитель дефініцій. Під що можна підвести буття для його визначення за всіма правилами визначення понять? Буття – це найширше, до речі, і найглибше, і найближче. Ось чому з ним так тяжко, ось чому його треба *мислити*.

В.Г.Пушкін слушно зазначає: “Гайдеггер запитує буття, але так, щоб ‘зберегти тайну буття’. Якщо мислення співпричетне буттю, воно через цю співпричетність стає способом зберігання буття в його первісній іпостасі. Гайдеггер трохи відкриває, дає побачити тайну буття й разом із тим зберігає її в її утаємниченості. Для завдання відкриття-приховування буття формується концепція мислення, яке визначається як буттєве. Концепція дозволяє побачити мислення, котре виходить за рамки традиційного сутнісного мислення, що покладалось як метод метафізики” [4, с.339]. Мислення стає тим ґрунтом й точкою опори, на основі якої приймається рішення про те, що протистоїть, і при цьому в такому діапазоні, що буття взагалі починає одержувати своє тлумачення, виходячи з мислення. Усі люди, на відміну від тварин, мислять, але не кожний є мислителем. Іменування “буття і мислення” називає розпізнання, котрого немовби вимагає саме буття. Йдеться про внутрішню причетність буття мисленню [4, с.342].

Парадокс буття, про який Гайдеггер говорить у “Листі про гуманізм” (1947), полягає в тому, що буття для людини є чимось таким, що далі від неї, ніж будь-яке суцце, і водночас незрівнянно ближче до неї, ніж будь-яке суцце. Проте буття має вла-

стивість вислизати, віддалятися від нас, як тільки ми хочемо схопити його як деяке суще.

Гайдеггер наполягає, що треба продумати те, що із самого початку відкрилося західній мислі як таке, що вимагає осмислення, і все одно залишилося забутим: буття. “А буття – аж ніяк не породження думки. Скоріше, навпаки, сутнісна думка є збиранням буття” [8, с.39]. Буття – це те, що “замкнулося в собі від нахрапистого розрахунку і все ж у своїй загадковій невідомості виявляється ближче до людини, ніж будь-яке суще, серед котрого вона зі своїми проектами влаштовується, може іноді настрійти людську істоту на таке мислення, чю істину не здатна схопити жодна ‘логіка’. Мислення, чії мислі не тільки не настроєні на рахунок, але взагалі визначаються Іншим, ніж суще, нехай буде назване буттєвим мисленням”. *Що ж робить буттєве мислення?* – “Замість того, щоб зводити рахунки з сущим у розрахунок на нього, воно витрачає себе на істину буття. Це мислення відповідає виклику буття, коли людина передовіряє свою історичну істотність тій єдиній необхідності, котра не спонукає змушенням, але створює нужду, яка заповнюється свободою жертви. Нужда в тому, щоб зберігалась істина буття, щоб не випало на долю людини всього сущого. Жертва є вилучене з усякого примусу, бо є розтратою, що піднімається із безодні свободи, людської істотності на збереження істини буття для сущого. У жертві здійснює себе втаємничена вдячність, єдино гідне віддячення за прихильність, у якій буття передоручило себе істотності людини в думці, щоб людина взяла на себе у своєму відношенні до буття оберігання буття. Першопочаткове мислення – відгомін прихильності буття, де світить і збувається єдине: що суще – є. Цей відголосок – людська відповідь на слово беззвучного голосу буття” [8, с.39]. Мислення буття не шукає собі жодної опори в сущому. Буттєве мислення чутливе до неспішних, воно вимагає неспішності, вчування. Звичайне мислення, як наукове, так і донаукове і ненаукове, мислить суще, причому мислить його в окремих його регіонах, відокремлених одне від одного пластах й обмежених зв’язках. Це мислення є ніщо інше, як орієнтація в сущому, знання про яке допомагає так чи інакше ним оволодіти й панувати над ним. На відміну від такого знання, що оволодіває сущим, “мислення мислителів є мислення буття. Їх мислення є *відступом перед буттям*. Помислене в такому мисленні ми називаємо началом. Отже, тепер це означає: буття є начало” [5, с.26].

Для того, щоб помислити буття, не треба володіти витонченою вченістю, що торжествує, рівним чином, як немає жодної нужди занурюватись в якісь особливі, викняткові стани, схожі на містичні занурення, що надлишкові деякою глибиною. Необхідно просто *пробудитись біля будь-якого непомітного сущого*, пробудитись і раптом побачити, що суще є. Пробудження для такого “є” і, насамперед, несплячість стосовно цього “є” якогось сущого, а також пильнування (рос. – *бдение*) над його просвітом – усе це й складає істотне мислення [5, с.323]. Для того, щоб помислити буття, щоразу необхідно здійснити *стрибок*, що відриває нас від звичної основи, на якій для нас спочатку стверджується те чи інше суще, і *кидає в те без-основне*, яке прояснюється як вільне, таке, що іменується нами тоді, коли ми думаємо про суще тільки те, що воно є, і нічого більше. “Справа в тім, що завжди й усюди в безпосередній близькості найнепримітнішого сущого вже побутує (рос. – *бытийствует*) відкрите можливості умисне помислити «є» того чи іншого сущого як те свобідне (*das Freie*), у просвіті якого *з’являється* неприховане суще. *Відкрите*, у котре всяке суще звільнене не як у своє свобідне, *є самим буттям*. Усяке неприховане як таке приховане у відкритому бутті, тобто у без-грунтовному” [5, с.324]. *Сокровенне* відкритого не дає притулку, у якому людина могла б позбутися своєї сутності. Відкрите як таке приховує сутнісне осереддя людини, оскільки людина й тільки людина є тим сущим, якому буття прояснює себе [5, с.425]. Буття як таке вбачається тільки сутнісним поглядом

справжнього мислення, але й тут воно може вбачатися тільки тому, що мислитель як людина вже бачить його. Іншими словами, людина приречена на стосунок до відкритого (буття як такого), приречена бачити його, але можна дивитися й не видіти, бачити і на вбачати. Щоб дійсно *побачити* буття, *потрібне мислення*, і не будь-яке, а дійсне, справжнє, *сутнісне*. Отже, щоб побачити, треба мислити, а щоб мислити – треба... побачити, а точніше – вчутися всією своєю істотністю.

Наше знання про буття – це знання про незнання. Добре, що ми знаємо про наше незнання – “добре заради буття, перед котрим мислення завмирає в благоговінні. Мислення – це не знання, але, може бути, воно істотніше за знання, тому що ближче буттю в тій близькості, яка оповита далечінню. Ми не знаємо її, сутності істини. Тому треба, щоб ми запитували про неї й стикалися із цим питанням у смислі осягання того, якою є наймаліша умова, котру нам треба виконати, якщо ми збираємось ушанувати сутність істини своїм запитуванням. Умова промовляє, що нам треба стати мислячими” [5, с.348–349].

Коли ми мислимо буття, то що ми мислимо, як ми мислимо й що з нами відбувається? І, власне, як нам досягти до буття? Варто звернутися до деяких ідей С.С.Аверинцева. Про “наявствування” речі, уважає він, можна говорити в *трьох* різних смислах; відповідно, інтелект може зайняти стосовно неї *три* різні позиції.

*По-перше*, ця річ, як усі речі, залучена в причинно-наслідкові зв’язки з іншими речами всередині часового потоку. Це потрібне для практичного розсудку, для знання, яке є силою (Френсіс Бекон): речі для такого знання цікаві саме із цього боку: не як субстанції і не як форми, а як такі, що діють, як агенти в причинно-наслідковому процесі. Така установка інтелекту – спостереження причинно-наслідкових зв’язків речі.

*По-друге*, річ можна розглядати як “замкнену всередині себе самої структуру і форму, як ‘ейдос’”. Це – феноменологічний рівень речі, її *ейдетика*” [1, с.48]. Такому рівневі речі відповідає тип розумової активності, який ми назвемо вбачанням *ейдетики*.

*По-третьє*, у річ можна ввійти ще глибше. “Окрім” того, що річ є дещо, чи то як каузальний агент, чи як феноменологічна структура, вона попросту є: усі її “енергії” і “сили”, усі її атрибути вбираються в себе й випромінюються із себе буттям, що перебуває в ній. На цьому рівні наявність речі є самим її буттям. Тепер нас переймає вже не спостереження процесів і не вбачання образів, нам уже немає чого “спостерігати” й немає чого “вбачати”, немає чого констатувати; виразити голе буття речі можна хіба що за допомогою однієї з тих глибокодумно-неврозумливих тавтологій, на які такий щедрий Псевдо-Ареопагіт. Стосовно буття, узятого як “саме буття”, можлива тільки гранично відсторонена установка ума, яку можна умовно назвати простим спогляданням [1, с.24–48]. Хоча Гайдеггер уважає, що буття відкривається у *вбачанні*. Мабуть, це слово Аверинцев і Гайдеггер розглядають дещо в різних смислах.

Розрізнення трьох рівнів буття у Г.С.Померанца теж не можна оминати. Перший рівень – це рівень особи. Ви відчуваєте й усвідомлюєте себе як предмет, оточений іншими такими ж ізольованими предметами. Це – рівень Аполлона, освітлений яскравими променями розуму. Предмети й відношення між ними самостійні й чіткі й вони легко усвідомлюються розсудком,  $A = A$ . А те, що не може бути освітлене, що залишається в тіні, ніби не існує. Другий рівень – це рівень роду (у суспільстві, де рід зруйнований) – це рівень пристрастей. Це рівень Діоніса, безрозсудства. Несвідоме, поставлене поза законами розуму, невизнане й невиражене, виривається неочікувано, стихійно. “Ви усвідомлюєте, що розсудок остогиднув вам і ретроградно пхаєте його ногою. Розум визнає себе йолопом і відверто слідує за почуттям. А почуття злітає й падає, як прийдеться. У своїх падіннях воно кидає униз, до підпільної людини, над якою розумний егоїст (перший рівень. – *В.В.*) стоїть безмежно високо. Але у своїх злетах воно піднімає над розсудковістю й переносить із землі на небо” [3, с.57]. Третій – це рівень

неосяжного цілого. Головне чудо третього рівня – те, що ви відчуваєте біль і радість усього навколо (хоча, може бути, біль і радість, що важко доходять). “Ви маєте стосунок до кожної людини як до своєї дитини і світу – ніби ви самі, із трудом і любов’ю, створили його. Це те, чого хотів Христос. Це – рівень безсмертя, тому що буття, яке відчуло себе у вашому тілі, не знає смерті. Це – рівень свободи, тому що немає більше нічого поза вами, що могло б вас обмежити, обумовити” [3, с.58]. Треба зрозуміти, що взагалі є. Чи є каміння, моря, зірки? Вони стало існують, більш стало, ніж ми, але адже ж існування – тільки інерція буття. Підкорюючись другому закону термодинаміки, каміння, моря та зірки повільно перестають бути... Тільки в живому проявляється рух, який можна назвати рухом буття (або рухом до буття), – рух, протилежний тепловій смерті, ентропії. Але живе існування ще вельми неповне, недосконале, вельми крихке. Це тільки схід буття. І Бог – це те, до чого воно сходить. Бог – просто образ буття, буття без будь-яких скидок, безконечної повноти буття. “Це буття є. Ми можемо його відчувати в інші (деякі?) хвилини, години, дні, можемо цілковито зливатися з ним. Є люди, яким удавалося ніколи не втрачати контакту з ним, навіть занурюючись в царину неповного й недосконалого буття, завжди спливаючи до нього знову й знову, як легке тіло спливає на поверхню води, як тільки перестають тиснути на нього. Ми можемо зробити душу свою легкою й здатною невпинно спливати на поверхню води кожної миті, коли на неї нічого не давить. Треба тільки звільнитись від тягаря дрібничок, що прилипли до нас, не визнаючи ці дрібнички своїми, своєю сутністю, не дозволяючи частковостям затуляти ціле” [3, с.59]. Підсумовуючи, Григорій Померанц пише: “Третій рівень завжди залишається третім зайвим. Це – вихід за простір і час, за всі рамки. Вихід і присутність у них усіх. Просто вийти – значить перейти з одного місця на інше; а вийти за місце, за час – значить бути присутнім у місці й у часі, але якимось по-новому. Викидається сітка координат, виймається решітка з вікна. Ми нічого не хочемо схопити ані руками, ані умом. Просто входимо у світ і бачимо його таким, яким він є” [3, с.60].

Здається, що ось цей *третій рівень* і є в чомусь відповідним до гайдеггерівського буття. Г.С.Померанц, щоправда, наголошує на відчутті й простому спогляданні, а Гайдеггер – саме на мисленні, хоча ми вже говорили, що німецький філософ аж ніяк не протиставляє мислення і почуття на звичайний манер. Він говорить: “Якщо ж ми перекладаємо воєiv через ‘вчуватись’ (рос. – внимать), ми діємо більш обачливо й далекоглядно, ніж якщо б ми сказали одразу ‘мислити’ й при цьому вважали б, що сказане розуміється саме собою” [9, с.203]. І далі найістотніше: “У воєiv те, у що ми вчуваємося, торкається нас так, що ми власне його по-чинаємо (рос. – *пред-принимаем*), щось починаємо з ним робити (рос. – *пред-принимать*). Але куди ми с-приймаємо це те, у що потрібно вчуватись? Яким чином ми його по-чинаємо? Ми приймаємо до уваги” [9, с.204].

Відомий вислів Парменіда: “Треба говорити й мислити: суще є” Гайдеггер після довгих лінгвістичних пошуків і блукань перекладає таким чином: “Потребується давання-предлежати і, таким чином, прийняття-до-уваги сущого в бутті” [9, с.220].

Аналізуючи вислів Парменіда про тотожність мислення і буття, В.Л.Петрушенко стверджує, що поза мисленням буття ніде й ніяк не виявляється: саме через нашу думку і в нашій думці все, з чим ми маємо справу у своїй життєдіяльності, набуває статусу певним чином бути, тобто входити у зв’язок із предметним змістом свідомості. Саме думка збирає реальність у деяке ціле, цілокупне. Думка, ведучи себе, приречена водночас й вести інше, вище – буття, лінію буття. Саме тут мислення із суб’єктивного процесу перетворюється на об’єктивний. А ось далі В.Л.Петрушенко робить вельми серйозний висновок: “... Виявляється, що наша думка, наше мислення, до якого ми звикли з ранніх літ, з яким ми зживаємося як з деякою своєю іманентною здатністю або рисою, виявляється чимось значно більш широким і значимим, ніж справа обслугову-

вання наших свавільних життєвих бажань: воно являє собою ту активність, яка знаходиться десь на передньому валу світового космічного процесу, на тому валу, де цей процес починає висвітлюватися й позначатися сам по собі й для себе. На людину, яка уявляє себе паном свого мислення, насправді покладена відповідальність хоча б не перекрутити й не зіпсувати те, що їй донесено” [2, с.159]. Звідси випливає, що ми несемо відповідальність перед самим буттям і за буття, але для цього потрібне зовсім інше ставлення до інтелектуальних актів, тому що мислення буття – це *мислення на межі*.

Отже, те, що покликало й увесь час кличе нас у мислення, потребує мислити себе, мислити буття. *Нами буття мислить себе*. І якщо ми мислимо не так, як слід, то страждає насамперед буття. А може, воно й не страждає, нездатне на це, – страждаємо тільки ми? Тоді немає між нами відповідності. За М.Гайдеггером екзистенціалами ми мислимо *саме буття*, у категоріях, у категоріальному каркасі нам дане тільки *суцце*. Ось у чому була певна правда Канта стосовно непізнаваності й недоступності нам (у чисто теоретичному відношенні) речей-у-собі. А за М.Гайдеггером, виходить, що справжнє *буття мислення* полягає в *мисленні буття*.

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : Coda, 1997. – 343 с.
2. Петрушенко В. Л. Парменид: концептуальный образ / В. Л. Петрушенко // Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, эссе, размышления) / В. Л. Петрушенко. – Львов : Новый свет-2000, 2008. – С. 155–162.
3. Померанц Г. Три уровня бытия / Григорий Померанц // Выход из транса / Григорий Померанц. – М. : Юрист, 1995. – С. 54–63. – (Серия “Лики культуры”).
4. Пушкин В. Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В. Г. Пушкин. – С. Пб. : Лань, 2003. – 480 с.
5. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. А. П. Шурбелев]. – С. Пб. : Владимир Даль, 2009. – 283 с.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 191–220. – (Серия “Мыслители XX века”).
7. Хайдеггер М. Поворот / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 553–558. – (Серия “Мыслители XX века”).
8. Хайдеггер М. Послесловие к: “Что такое метафизика?” / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 36–41. – (Серия “Мыслители XX века”).
9. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М. : Академический Проект, 2006. – 351 с. – (Серия “Философские технологии”).

*This article examines Heidegger’s understanding of thinking as thinking being. The author substantiates the thesis that in thinking entity is given as such, it is the real subject of thoughts, while thinking only meet its own nature, when taking into account the entity, listens to the entity.*

**Key words:** *thinking, entity, listening, expressing different thinking, taking into account.*

УДК 165.6/8

ББК 87.223

Ганна Гушпит

## РОЛЬ П. КОПНІНА В ПОВОРОТІ ДО ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

*У статті висвітлюється роль П.Копніна в повороті до гносеологічної проблематики в українській філософії другої половини ХХ століття. Висвітлено методологічний потенціал гносеології в системі філософського знання.*

**Ключові слова:** гносеологія, філософська антропологія, наукове пізнання, діалектика, логіка, українська філософія.

У сучасному суспільстві простежується посилення уваги до антропологічної проблематики, зумовленої необхідністю простеження процесу самовизначення як окремої людини, так і становлення в Україні самоорганізованого суспільства загалом. Соціально-практичне витлумачення людини та світу, як передусім витвору її життєдіяльності (олюднена природа), вилилося у вульгарний соціологізм, закостенілий у редукції людської універсальності до класових і виробничих її параметрів. Зміни та соціокультурні трансформації українського суспільства спричиняють необхідність поглиблення національної самовизначеності, організації ефективних форм життєдіяльності української нації та самореалізації особистості на власній соціокультурній основі. Вирішенню зазначених проблем сприяє ґрунтовне дослідження й цілісне осмислення філософської спадщини вітчизняних мислителів, засад формування національної самоідентичності та культури української спільноти. Важливе значення в розробці світоглядно-антропологічної проблематики належить Київській філософській школі, заснованій у 60-х рр. ХХ ст. П.Копніним. Особлива роль в історії вищезгаданої школи належить В.Шинкаруку, що започаткував у вітчизняній філософській традиції розуміння філософії як життєвого завдання, обґрунтував першочерговість дослідження антропологічної проблематики на протигагу проблемам філософії діалектичного матеріалізму.

Доволі обсягова наукова література стосується переважно наукової творчості П.Копніна (В.Горський, В.Грабовський, П.Йолон, В.Табачковський, Ю.Кушаков, М.Попович, В.Лісовий) – оригінальності постановки та розв’язання актуальних філософських проблем, місця його ідей в історико-філософському процесі. Значно менше пишуть про нього як про вченого-організатора. Однак те, що він у цій своїй іпостасі зробив для розвитку філософської науки, є не менш значущим, ніж його дослідження. До того ж багато аспектів його наукової діяльності важко збагнути й пояснити без звертання до особистісних якостей ученого як організатора науки [3, с.53].

Робота в Україні стала для вченого найпліднішим періодом у його науковій діяльності: саме тоді визріли та втілилися його найважливіші логіко-методологічні ідеї, були написані й опубліковані найзначніші наукові праці. За його ініціативою формувалися нові напрями філософських досліджень та зміцнювалася їхня організаційна база, не без його безпосереднього впливу й благословення ввійшла до життя нова генерація філософів, здатна порушувати й розв’язувати сучасні проблеми на світовому рівні. Усе це створювало міцний ґрунт і для його впливу на філософські процеси, що відбувалися не тільки в республіці, але й у Радянському Союзі загалом, і для впевненого виходу на міжнародну арену. Цей період відрізняється особливими рисами, що дає змогу виокремити його в окремий – український – етап у науковій біографії П.Копніна, що тривав із 1958 до 1968 року.

Як закономірний результат діяльності групи молодих філософів, навколо П.Копніна зародився “червовий позитивізм” у середині 1960-х років. Він одразу конституювався в, так би мовити, легалізований, недослідницький, але вільнодумний напрям нео-

марксизму, що намагався врахувати й висловити (бодай у вигляді “критики буржуазної філософії”) усі найновіші досягнення світової філософської думки. Проте українським цей “червовий позитивізм” у перше десятиріччя свого існування був тільки географічно: і справа не в мові, якою писали та друкували тексти (зрештою, деякі книги видавали й українською мовою), а в тій ментальній базі, соціокультурному наповненні, на ґрунті яких будували зазначені розмисли [2, с.97].

П.Копнін був ініціатором вивчення та публікації великої маси текстів викладачів Києво-Могилянської академії XVII–XVIII сторіч (а цих викладачів у партійних колах розцінювали як “націоналістичних попів”), що не могло не відновити, бодай частково, власне українську філософську традицію. По-друге, наступник П.Копніна на посаді директора Інституту філософії В.Шинкарук з кінця 1960-х років розпочав здійснення “світового повороту” в діяльності великої групи київських філософів уже самою постановкою проблем, вивівши розмисел за межі офіційної філософської традиції (у тому числі й “буржуазно-націоналістичної”, яка на той час уже була в загальних рисах відома молодим київським філософам завдяки привезеним зі Львова естетиком В.Мазепою книгам М.Шлемкевича). По-третє, певний імпульс у ті роки – на зламі 1960–1970-х рр. – академічній філософії дали кілька на той час молодих дослідників з-поміж дисидентів, які в 1972–1973 роках зазнали тих репресій, але все ж “закинули” певні ідеї до академічного середовища. Нарешті, свою роль відіграла й конкуренція зі всесоюзними філософськими центрами – Москвою та Ленінградом, яку можна було витримати тільки шляхом висування оригінальних (хоча й у певних межах) ідей; а ідеї ці народжуються не в останню чергу на ґрунті національних соціокультурних настанов.

У міру розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став помітно впливати на науковців. Як пізніше зауважував В.Шинкарук, “вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. Із самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури” [15, с.246].

Реальна проблема полягає в тому, що нормативні аспекти пізнання та діяльності неможливо розкрити шляхом опису фактичного матеріалу. Хоч би скільки ми описували звичай людей різних епох і культур, ми не відповімо на питання, “що таке добре і що таке погане”. Хоч би скільки ми досліджували історію пізнання, ми не зможемо встановити, який перебіг думки є правильним, а який – хибним. Джерелом оцінки мають бути певні норми та цінності, прийняття яких передуює історичному досвідові. Такою була позиція, найчіткіше сформульована за доби модерну І.Кантом. Наприкінці XIX сторіччя альтернативна щодо філософії І.Канта позиція, передусім у соціальних та економічних дослідженнях, отримала назву історизму.

У суперечках навколо методології логічних досліджень, що розгорнулися після утвердження в логіці математичних методів, психологізм відстоював консервативні уявлення про логіку як емпіричний опис психологічної реальності мислення. За “формалістами” стояла перспектива сміливого розвитку методів математичного моделювання та застосування абстрактних формальних побудов у комп’ютерній техніці.

Звертання до досвіду сучасного точного знання було неминучим за умов науково-технічної революції, і концепція особливої священної логіки-діалектики розвалювалася на очах [11, с.11]. Крім того, П.Копнін був переконаний, що історія філософії – це велика школа інтелектуальної чесності [8, с.17].

Як імпульси, що надходили від позитивних наук, так і потреба в гуманізації ідеології загалом штовхали філософську самосвідомість радянського суспільства до



нових рішень. Слід наголосити, що це не було простим запозиченням західних філософських концепцій: філософський неспокій нашої інтелектуальної еліти мав свої власні джерела.

У книгах та низці статей П.Копніна викладено його власне бачення філософії марксизму загалом. Головний напрям його філософських і світоглядних шукань полягає у витлумаченні засадових ідей філософії марксизму так, щоб вони відповідали духові сучасної науки і явно були несумісними з догматикою політичної релігії.

Виходячи з розуміння марксизму як віровчення, уникнути руйнівних утручань філософії в позитивне знання було неможливо. За цих умов наполегливі заклики П.Копніна обмежуватись у філософії тими питаннями, які належать до її компетенції (тобто стосуються її головного питання), не тільки послабляли ідеологічну агресію, а й були декларацією суверенітету філософської культури суспільства.

Водночас позиція П.Копніна не означала підтримки власне логічних (у розумінні сучасної формальної, тобто символічної, логіки) досліджень філософських проблем. Він уважав, що формальна логіка давно перетворилася на особливу науку зі своїм власним предметом та апаратом. Щоправда, при цьому він усіляко підтримував філософів, які активно оволодівали того часу засобами сучасної логіки й намагалися розв'язувати філософські проблеми науки з використанням логічних засобів. Але ця підтримка мала виправдання в загальному прагненні до багатоманітності підходів у філософії в межах наукової коректності [11, с.12].

Ця остання обставина мала надзвичайно велике значення для П.Копніна. Він неодноразово наполягав, що філософія є наукою, і навіть строгою наукою, і посилався при цьому на "класиків", можливо, навіть дещо іронічно. Але що значить "бути наукою" [5, с.108]? Чи означає це, що головні положення філософії можуть бути висловлені мовою символічної логіки? Ті риси наукового пізнання, які він виокремлював у "так званій" логіці наукового пізнання, і були для нього змістовною характеристикою науки, на відміну від насамперед догматичного віровчення. Саме тому гіпотеза, як "форма мислення", так зацікавила П.Копніна. Адже в "марксизмі-ленінізмі" та його філософії гіпотез немає й не може бути, натомість у науці не можна сказати нічого нового, не проходячи через стадію гіпотез. Згодом П.Копнін так само зацікавився, як "формою думки", питанням або проблемою, що породжує можливі відповіді-гіпотези. Звичайно, під кутом зору логіки науки, ці змістовні уявлення потребували ясного й чіткого формулювання для того, щоб їх можна було перевірити засобами, теоретично бездоганними. Утім, йшлося аж ніяк не тільки про добре формалізовані мови й навіть передусім не про них. Проте вже вимога висування альтернативних гіпотез показувала, що претензії на науковість деяких сфер суспільної свідомості, що оголосили себе марксистськими науками, позбавлені підстав [6, с.401].

П.Копнін вибудував загальну схему марксистської філософії, яка, на його думку, "відповідає сучасному рівневі розвитку філософії". У "Вступі до марксистської гносеології" ця схема виглядає так: 1) поняття світогляду; 2) головне питання філософії; 3) суб'єкт й об'єкт пізнання та практики; 4) пізнання й відображення, інформація, знак і знакова система; 5) істина та її критерій; 6) відчуття й розум, емпіричне й теоретичне знання; 7) розсудок і розум, народження та розвиток теорії; 8) істина, краса й свобода. Виклад побудовано (і в цій, і в іншій книгах) так, що всі вищеподані автором питання є дискусійними, проте мали альтернативи й у будь-якому разі потребували розвитку й уточнення [7, с.27].

П.Копнін звертався й до змістовного уявлення про думку-ідею як абстракцію, тобто відсторонення від деяких властивостей об'єкта з метою виокремлення інших, найістотніших. Але – у дусі ідеології раннього К.Маркса – він розглядав це не просто як відчуження, а як побудову нового об'єкта, ідеального, що само по собі свідчить, що

в реальності такого об'єкта немає. Ідею П.Копнін розглядав як прообраз можливих речей, якому ніколи не судилося втілитись у дійсність.

П.Копнін скасував відділи діалектичного та історичного матеріалізму, офіційно мотивуючи своє рішення тим, що діалектичний та історичний матеріалізм є навчальними дисциплінами, тому розвивати їх – завдання вузівських філософів. Насправді, їх скасування дало новому директорові змогу зменшити питому вагу кон'юнктурної тематики в наукових планах, розв'язати кадрові питання, вивільнити фінансові та штатні ресурси й спрямувати їх на зміцнення інших, повноцінних, а головне – нових дослідницьких напрямів. Це було нелегке рішення, прийняття якого за тих умов вимагало чимало мужності. Щоб якось урівноважити ситуацію П.Копнін створив відділ філософських питань будівництва комунізму. Це мудре рішення стало пречудовим контраргументом проти ідеологічних нападок і дало можливість працевлаштувати тих наукових співробітників, які спеціалізувалися на суспільно-політичній проблематиці. Йому вдалося швидко відновити нормальний морально-психологічний клімат у колективі, що, безперечно, є його однією з найбільших заслуг. У підсумку в колективі виробився свого роду імунітет проти будь-якого роду інтриг, який забезпечив здорову робочу атмосферу на наступні роки [3, с.60].

П.Копнін спричинив відхід від примітивного “класово-партійного” погляду на філософію. Науку почали розглядати як “живу душу культури”. Розмірковуючи про природу філософського знання, П.Копнін виокремив таку його відмінну властивість: філософія має специфічне “емпіричне підґрунтя” – сукупний досвід духовного розвитку людини. Філософські узагальнення виникають на основі осмислення вельми своєрідної “даності – результатів пізнання”, зафіксованих у теоріях та поняттях різних наук, а також усієї сфери розвитку суспільної свідомості, яка знаходить своє вираження у творах мистецтва, нормах моральності. Усе це загалом і складає досвід, що від нього відштовхується філософія, висуваючи й обґрунтовуючи свої положення. Неодмінна складова такого досвіду – критичний аналіз усіх попередніх здобутків на шляхах теоретичного й практично-духовного освоєння світу людиною. Саме через окреслені обставини філософія виражає передусім людське ставлення до об'єктивного світу, вона перебуває в найтіснішому зв'язку з усіма ціннісними формами свідомості, саме тому філософія від свого зародження отримує наймення мудрості, що в ній – не тільки лиш знання, а й квінтесенція всього досвіду людського життя [12, с.40].

Як уже зазначалося, П.Копнін був майстром ведення публічних дискусій. Його погляди були націлені на проблематизацію будь-якого питання, що потрапляло в поле зору. Публічні дискусії призвели до того, що виник феномен “філософської громадськості”, з якою доводилося рахуватись, як і з особистістю П.Копніна, яка надто швидко стала її центром в Україні [13, с.31–32].

Крім того, мислитель акцентував свою увагу на тому, що пізнання – не “нотаріально-копіювальна” акція, воно не “по-рабськи простує за об'єктом, а творчо відображує його” [5, с.105–107]. Акцентувати на творчій активності свідомості, власне, необхідно для обґрунтування креативістськи-ініціюючого начала в людині. Як зазначав історик української філософії В.Лісовий, у філософії відбулися зміщення наголосів у філософських текстах, опублікованих в Україні в 60–80-х роках, які означали більш чи менш приховану ревізію усталених догм діалектичного матеріалізму як теоретичної засади марксизму-ленінізму [10, с.130].

Можна виокремити дві визначальні тенденції в цих зміщеннях – теоретико-пізнавальну та гуманістичну. Наявні тексти не дозволяють істориком філософії встановити виразне розмежування між цими напрямками “творчого розвитку” діалектики: маємо справу лише з тенденціями, з певними наголосами. Деякі з філософів поєднують обидві

тенденції (прикладом може бути книга І.Бичко “Пізнання і свобода”, опублікована російською мовою в Москві 1969 року).

Описана теоретико-пізнавальна тенденція виявила себе як метод або “логіка” чи теорія пізнання. Це дозволило насичувати діалектичний матеріалізм теоретико-пізнавальною проблематикою. Була надія, що в такий спосіб його можна зробити більш критичним чи науковим. Найбільш виразно цей підхід був виражений у публікаціях П.Копніна та ряду українських філософів, які підтримали цей напрям мислення. В.Шинкарук зарахував до тих, хто знаходився під “безпосереднім впливом” П.Копніна, М.Поповича, Є.Жарикова, С.Кримського, І.Бичка, В.Косолапова, П.Йолоня, В.Чорноволенка, А.Артюха. До цього списку можна додати прізвища П.Дишлевого та М.Роженка. При такому підході в діалектику можна було включати окремі елементи аналітичної філософії, а наголошення на ролі практики дозволяло інкорпорувати елементи прагматизму та операціоналізму. Стосовно публікацій П.Копніна, то сучасний історик філософії легко виявляє, що має справу з дуже обережним переглядом ортодоксальної версії діалектичного матеріалізму (з незмінним посиланням на авторитет В.Леніна тощо) [10, с.123].

Але при цьому варто врахувати те, що П.Копнін зазнавав нападок з боку крайніх ортодоксів, які вбачали своє покликання в тому, щоб стояти на сторожі “істинного” марксизму-ленінізму (у лекціях та кулуарних розмовах він був значно сміливішим у своїх висловлюваннях). К.Маркс, Ф.Енгельс, В.Ленін були внесені у “святці” й будь-яка критика – навіть у вигляді заклику, щоб не абсолютизувати їхні твердження – наражала автора таких тверджень на звинувачення в ересі. Саме на таке звинувачення наразився В.Губенко, коли в одній із публікацій спробував застерегти від догматизації філософії В.Леніна – від “надмірного перебільшення винятковості певних положень ленінської теоретичної спадщини” [1, с.19].

Та коли діалектику розглядають як певну “логіку” чи теорію пізнання, то такий підхід неминує вести до відмови від субстанційної діалектики з її схильністю до натуралізму. А для цього доводиться розвивати перспективу мислення, яка б поєднала соціологію науки (як це зроблено, наприклад, у “Структурі наукових революцій” Т.Куна, опублікованій 1962 року) з герменевтичним та комутативним підходами (як маємо у філософській герменевтиці Г.-Г.Гадамера та критичній герменевтиці Ю.Габермаса). Останній, зокрема, зробив діалектику (як діалог) складовою частиною своєї філософської герменевтики. У цьому випадку парадигми наукового пізнання розглядали б як певні переконання, яких тримаються певні наукові спільноти, організовані в певні інституції, а зміну цих парадигм можна було б розглядати під кутом зору різного роду комунікативних практик, наслідком яких стає зміна парадигм [10, с.124].

Гуманістична тенденція діалектичного матеріалізму полягає в тому, щоб розвивати діалектику як певну традицію філософського мислення, початки якого сягають античності. На відміну від зацікавлення суто теоретичними питаннями діалектики в руслі субстанційної онтології (що маємо, наприклад, у публікаціях М.Злотіної, В.Босенка), гуманістична тенденція представлена найбільш виразно в публікаціях В.Шинкарука, О.Яценка, В.Іванова, М.Булатова, І.Бичка, М.Тарасенка, В.Табачковського. Тут маємо намагання ввести в проблематику діалектичного матеріалізму певні елементи філософії культури, філософії світогляду, філософської антропології та обговорювати проблему співвідношення між необхідністю й свободою тощо. Ішлося також про долання субстанційно-натуралістичної зорієнтованості діалектичного матеріалізму [10, с.124].

Отже, П.Копнін здійснив гносеологічний поворот, відхід від вульгарного онтологізму. Філософ пропонує нове визначення філософії як науки – як діалектики й логіки, а філософії як форми суспільної свідомості – як світогляду.

Ці нові положення були передусім націлені на:

- переосмислення марксистської діалектики під кутом зору співвідношення її класичних і посткласичних виявів;
- порушення цілісності традиційних уявлень про діалектичну та формальну логіку з позиції логіки й методології сучасної науки;
- зміну усталеного погляду на світогляд як “систему загальних поглядів”, беручи до уваги смислозначущість світогляду для людського самовизначення.

Окреслений стратегічний план привів до глибокого занурення в історико-філософську та історико-культурну традицію. Хоча самому ж П.Копніну його наукова вдача й праця коштували життя, ракове захворювання забрало його на 49-му році життя, але після нього залишилася його “візитна картка”: кожна наукова ідея – історично минулий ідеал пізнання.

1. Горський В. С. Дещо про історію з історією філософії / В. С. Горський // Філософська думка. – 1998. – № 4–6. – С. 71–109.
2. Грабовський С. У пошуках істини: український неомарксизм 1960–1980 рр. / С. Грабовський // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 90–103.
3. Йолон П. Павло Копнін та українська філософська думка / П. Йолон // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 53–71.
4. Конверський А. Є. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність / А. Є. Конверський, І. В. Бичко. – К., 2005. – 317 с.
5. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки / П. В. Копнин. – М., 1974. – 568 с.
6. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука / П. В. Копнин. – М., 1974. – 468 с.
7. Копнин П. В. Проблемы диалектики как логики и теории познания / П. В. Копнин. – М., 1974. – 368 с.
8. Кушаков Ю. В. Історико-філософська спадщина в мисленні П. В. Копніна / Ю. В. Кушаков // Філософські читання пам'яті П. В. Копніна. – К., 1997. – С. 36–40.
9. Лісовий В. Українська філософська думка 60–80-х років / В. Лісовий // Філософська думка. – 2007. – № 3. – С. 64–80.
10. Лісовий В. Українська філософська думка 60–80-х років / В. Лісовий // Філософська думка. – 2007. – № 4. – С. 117–139.
11. Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я СРСР / М. Попович // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 5–16.
12. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу : нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників / В. Табачковський. – К., 2002. – 300 с.
13. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. – К., 2001. – 460 с.
14. Шинкарук В. І. Хрущовська “відлига” і нові тенденції у дослідженнях Інституту філософії АН України у 1960-х роках / В. І. Шинкарук // Філософська думка. – 1988. – № 4–6. – С. 27–49.
15. Шинкарук В. І. Поняття культури : філософські аспекти / В. І. Шинкарук // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 29.

*This article follows the P.Kopnin's role in the revolution to gnoseology in Ukrainian philosophy of the second half 20th century. Elucidated the methodological potential of the gnoseology in the system of philosophical knowledge.*

**Key words:** *gnoseology, philosophical anthropology, scientific knowledge, dialectics, logic, Ukrainian philosophy.*

**ОСОБЛИВОСТІ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ ЄВРОПЕЙСЬКИХ НАРОДІВ: ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПАМ'ЯТКИ XVIII ст. “КОРОТКИЙ ОПИС НАРОДІВ, РОЗТАШОВАНИХ В ЄВРОПІ, ТА ЇХ ВЛАСТИВОСТЕЙ”**

*Стаття присвячена рефлексії змісту історичної пам'ятки XVIII ст. “Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей” із погляду етнонаціональних відмінностей у сенсі передумови регіональної типології європейського соціального простору.*

**Ключові слова:** етнонаціональний характер, європейський соціальний простір, цивілізаційний тип.

У січні 1789 року Вольфганг Амадей Моцарт уперше вирушив до Праги, де мав диригувати оперою “Весілля Фігаро”, прем'єра якої на сцені Віденського театру за рік до подорожі пройшла з великим успіхом. Видатний митець свого часу здійснив мандрівку між Західною й Східною Європою, перетнувши тонку й ледь помітну лише втаємниченому світовідчуттю артиста межу між ними десь на півдорозі між Віднем і Прагою. Насправді Прага розташована північніше й трохи західніше від Відня, однак для Моцарта, як, зрештою, і для нас у XX столітті, мандрівка з Відня до Праги була мандрівкою до Східної Європи [2, с.32; 167]. В.А.Моцарт відзначив перетин кордону у своєму стилі, змінивши свою ідентичність та ідентичність найближчого оточення, присвоївши їм підкреслено слов'язовучні, однак безглузді імена. “Я тепер Пункітиті. Моя дружина – Шабля Пумфа, Гофер – Розка Пумфа”, – писав Моцарт в одному з листів до свого друга Готфрида фон Яквіна від 15 січня 1789 року [2, с.167]. Завіса між Віднем та Прагою в цьому фривольному жарті композитора опустилася задовго до того, як набула залізного втілення. Як зазначає автор дослідження “Винайдення Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва” Ларі Вульф, “...найбільш суперечливу межу між Західною та Східною Європою відчув у XVIII сторіччі геній тієї епохи – Вольфганг Амадей Моцарт, який, прямуючи з Відня до Праги, міг навіть нісенітницю перетворити на щось вишукане... Саме ці дивацтва... комічно виражали почуття відчуження, що опанувало мандрівника із багатою уявою в тогочасній Східній Європі” [2, с.166–167].

Дискусії стосовно поділу “Схід–Захід” на теренах Європи тривають і сьогодні. Які критерії приналежності суспільств до даного цивілізаційного типу? Набір яких ідентичностей може становити об'єктивну передумову висновку про приналежність (чи навпаки) окремих суспільств до європейського типу соціальності загалом і східно-європейського зокрема? Зрештою, перелік яких ознак може становити основу регіональної типології європейського цивілізаційного феномену, його поділу на центр і периферію. І, насамкінець, які часо-просторові означення прийнятні для опису ментальної межі відмінностей між європейським та неєвропейським типом соціальності? Ця публікація зорієнтована на пошук відповідей окреслених питань з погляду феномену етнонаціональної ідентичності, артефактом якої є мистецька пам'ятка XVIII ст. за назвою “Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей”.

До середини XX століття домінувало переконання, сформульоване переважно діячами епохи Просвітництва, що етнонаціональність, як атрибут домодерного типу соціальності, нівелюватиметься внаслідок тенденцій модернізації. Це переконання опиралося на засади інтелектуальної традиції лібералізму. Однак реалії сьогодення переконують у зворотному: етнічна та національна приналежності виявилися суттєвими чинниками структурування суспільства, головню завдяки явищам глобалізації, котрі радше загострили, ніж знівелювали конфліктні потенціали етнонаціонального характеру. Як зазначає українська дослідниця Н.Черниш, незважаючи на візії Модерну при

неминучому зникненні вагомості локально-традиційних ідентичностей, як вимірів доіндустріальних суспільств, та їх заміщенні класовою, професійною та іншими формами тотожностей (пов'язаних із діяльністю в “лабіринтах” інформаційного суспільства) сьогодні цього не відбулося. “Етнічний ренесанс”, зафіксований у роботах багатьох дослідників, доводить, що ані класова, ані професійна чи соціальна приналежності не в змозі витіснити зі свідомості людини уявлення про свою ідентичність та інтереси своєї спільноти [6, с.241].

Об'єктом аналізу цієї публікації постає мистецька пам'ятка XVIII ст., на жаль, невідомого станом на сьогодні автора, що зберігається в Австрійському музеї народного мистецтва у Відні [2, с.562]. Таблиці 1, 2 пропонують зображення й опис представників десятих європейських народів в образі іспанця, француза, італійця, німця, англійця, шведа, поляка, угорця, росіянина, а також “турка або грека”. Предмет дослідження – порівняльний аналіз етнонаціонального характеру європейських народів на основі матеріалів указаної історичної пам'ятки.

Вивчаючи публікації із приводу заявленої проблематики, доходимо висновку, що вони презентують три напрями досліджень: по-перше, роботи історичного спрямування, присвячені даній пам'ятці (як-от праця одного з перших дослідників таблиці Франца Штайнцеля [11], або міркування українського історика Ярослава Грицака [2, с.561–563]); по-друге, праці, присвячені рефлексіям стосовно змісту етнонаціонального характеру українських (В.Арбеніна, Г.Касьянов, В.Середа, Н.Черниш, О.Куценко та ін.) і зарубіжних дослідників (Б.Андерсон, Л.Вірст, Е.Гелнер, І.Кендорі, Г.Кон, Е.Сміт, Л.Снайдер та ін.); по-третє, роботи теоретико-методологічного характеру, основу яких становить міркування із приводу європейського типу соціальності загалом й осмислення відмінностей між цивілізаційними типами “європейський Схід” та “європейський Захід” зокрема (наприклад, праці К.Ясперса [7], Л.Вульфа [2] та ін.).

Під час спроби задефініювати концепт “етнонаціональний характер” у часовому контексті даної пам'ятки натрапляємо на суттєву перепону методологічного характеру, пов'язану з об'єктивною неможливістю розмежувального визначення понять “етнічність” та “національність”. Адже в даному часовому проміжку паралельно співіснують обидва терміни, котрі водночас позначають [3] явища як етнічного, так і національного характеру, чим і зумовлене об'єднання двох термінів у назві доповіді.

Узагальюючи складові дефініцій цих термінів, переконуємося, що для розуміння змісту етнонаціонального характеру принциповими є когнітивні компоненти сприйняття (уявлення про історію свого суспільства, розуміння змісту ключових подій ролі та ідеологічної експлікації діяльності ключових історичних постатей тощо), емоційні компоненти сприйняття та діяльнісні (ступінь готовності до спільних дій заради захисту інтересів). Також важливими компонентами змісту етнонаціональної ідентичності виступають колективний час спільноти (історична пам'ять) і простір (уявлення про рідну землю).

Поняття “етнонаціональність” семантично підсумовує щонайменше три площини значень. Зокрема, йдеться про інтерактивний аспект терміна, атрибутивний та суб'єктивно-символічний [5, с.23–24]. Якщо два останні становлять предмет дослідницького інтересу радше філософії, то перший становить об'єкт предметних студій соціології.

Слід наголосити, що матеріали даної пам'ятки дозволяють вести мову радше про стереотипне сприйняття особливостей етнонаціонального характеру деяких європейських народів. Пригадаймо, що, на думку американського психолога Г.Олпорта, стереотипи виникають під час здійснення класифікації (категоризації) змісту. Останні спрощують інформацію, отриману в процесі сприйняття соціальної реальності. Як зазначає львівська дослідниця, автор одного з перших вітчизняних підручників з етносоціології

В.Середа, "... стереотипи є когнітивним механізмом, що робить «видимими» кордони між власною групою («in-group») та іншими групами («out-group») шляхом перебільшення розбіжностей між своєю та чужими етнічними спільнотами, з одного боку, й мінімізації відмінностей в середині власної спільноти – з іншого. Стереотип завжди функціонує у контексті протиставлення «Ми» – «Вони»" [4, с.80].

Аналізуючи методологічні підходи до пояснення явищ етнонаціонального характеру, переконуємося, що підхід, відомий під назвою "примордіалізм", трактує етнічність/національність як систему ознак, зумовлених походженням, котрі проявляються в різних сферах суспільного життя спільноти чи індивіда в сенсі способу артикулювати та засвідчити власну приналежність. Підхід під назвою "конструктивізм" наголошує на принциповій ролі усвідомлення та відчуття приналежності до певної етнічної/національної групи, тоді як "інструменталізм" пояснює етнічність/національність як особистісну чи колективну преференцію стосовно певної соціальної ролі чи певного статусу, котра легітимізує відповідне індивідуальне чи колективне становище в суспільстві.

Вивчаючи теоретичні напрями інтерпретації явищ етнонаціонального характеру, розуміємо, що вони презентують два базові напрями пояснення: екстерналізм та інтерналізм. Наприклад, течії марксизму та неомарксизму пояснюють їх зі структурно-інституційної точки зору, натомість символічний інтеракціонізм і теорія раціонального вибору – із суб'єктивно-праксіологічної точки зору.

Хоча поділ на Схід і Захід належить до одного з найстаріших цивілізаційних розломів у Європі, поширеним є переконання, що остаточно у варіанті протиставлення "Східна Європа – Західна Європа" він утвердився на ментальній мапі самосприйняття європейців саме в епоху Просвітництва. Прихильники цієї точки зору висловлюють переконання, що проект "Східна Європа" тривав щонайменше два століття, інтелектуально об'єднуючи єдиною логікою історичних подій розпад імперій Габсбургів і Романових, трансформацію імперії османів у Турецьку республіку та реінкарнацію Російської імперії у формі СРСР. З огляду сказаного досліджувана історична пам'ятка становить особливий інтерес, оскільки являє собою водночас й образне, і понятійне узагальнення повсякденних уявлень учасників тогочасного європейського соціального простору.

Відомо, що довершене академічне трактування Східної Європи в баченнях інтелектуалів Західної Європи утвердилося наприкінці XVIII – поч. XIX ст., коли міркування Г.Гегеля про неісторичні народи (адресовані народам Східної Європи) набули широкого розповсюдження в інтелектуальних колах. Вагомою передумовою верифікації тверджень Г.Гегеля виявилися, у тому числі, й об'єктивні факти завоювань та деспотизму. Колишні, наприклад, українські реалії (у яких Ю.Котермак із Дрогобича керував Болонським університетом, а П.Орлик запропонував системний виклад запорозьких вольностей та прав), що засвідчували неперервність, цілісність, співпричетність тогочасних українського та європейських соціальних просторів, стали означенням минулого становища цих земель. Зрештою, з огляду історичних обставин, небезпідставним виглядає й висновок Й.Г.Фіхте (адресований народам тодішньої Східної Європи) про те, що завойовані народи позбавлені можливості втручатися в хід історичного процесу та брати участь у визначенні його змісту.

Однак ідея "Східно-Західного" поділу європейського соціального простору в даній пам'ятці висвітлена достатньо однозначно, що дозволяє висловити припущення, що згадувані погляди відомих мислителів є варіантом інтелектуального оформлення, підсумку тих ідей, котрі в масовій культурі та повсякденних практиках утвердилися значно раніше. Наприклад, як зазначає український історик Я.Грицак, "... дана таблиця постанала в центральній Австрії десь 1720 року, тобто за декілька років до того, як Вольтер написав "Історію Карла XII", книжку, котра, як стверджує Ларі Вульф, була найпер-

шою та найвпливовішою спробою витворення міту Східної Європи” [2, с.562]. До речі, один із перших дослідників “Таблиці” Ф.Штайнцель стверджує, що вона узагальнює стереотипи етнонаціонального змісту, описи яких можна побачити ще в літературі XVI–XVII ст. [11, с.14–44].

Аналізуючи дану пам’ятку, переконуємося, що автор пропонує глядачу образи представників десятих європейських народів з погляду сімнадцяти умовних “категорій опису” (а саме: манера поведінки; характер; розум; якості; схильність до наук; манера одягатися; погані звички; пристрасті; схильність до певних хвороб; опис земель; воєнні чесноти; релігійність; особа; котру визнають за правителя; речі, яких мають у надлишку; дозвілля; супутник у тваринному світі; зустріч смерті). Останні дозволяють констатувати достатньо цілісне охоплення проблематики особливостей етнонаціонального характеру. Водночас, легко помітити, що народи, зображені в правій (західній) частині таблиці, висвітлені в значно позитивнішому ракурсі, ніж народи, зображені в лівій (східній) частині таблиці. Наприклад, у частині “характер” ідеться про те, що іспанець володіє чудовим характером, француз привітний і балакучий. Натомість характер “турка або грека” подано в алегорії – “брехливий чорт”, характер поляка названо “все ще диким”, а угорця – найжорстокішим. А в частині “недолік” виразно підкреслено, що спільною рисою трьох народів, розташованих у лівій частині таблиці (“турок або грек”, московит, угорець), є зрадливість, а вадою поляка – ненаситність. Розмірковуючи над вищезгаданою пам’яткою, Я.Грицак зазначає: “Такий опис (ідеться про опис народів, розташованих у східній частині таблиці. – *Авт.*), згідно з конвенціями орієнталізму є нічим іншим, як запрошенням до панування: сексуальність пов’язана із володінням та рабством, і подібно, як чоловік панує над жінкою, так і народи з жіночими рисами повинні підкорятися народам з виразним чоловічим началом” [2, с.562].

До вищесказаного додамо, що подібні мистецькі рефлексії на тему етнонаціональних відмінностей у сенсі передумови регіональної типології європейського соціального простору не були поодинокими. Наприклад, наглядним свідченням пізніших уявлень стала “Гумористична карта Європи” Арнольда Ноймана, видана 1870 року в Берліні [10]. У центрі композиції бородатий мужик із надписом *Russland* на кожусі, котрий, уможливившись на частині європейського континенту, міркує над “Східним питанням”. До слова, можна пригадати й інші варіанти наочного відображення сказаного [8; 9].

Відомо, що цивілізаційна демаркація “Схід–Захід” належить до одного з найстаріших поділів в Європі. Наприклад, у післямові Я.Грицака до вже згаданого дослідження Ларі Вульфа із цього приводу читамо: “Насправді, поділ між Сходом та Заходом існував віддавна і він є найстарішим культурним поділом у Європі. Його сліди можна побачити вже у Гомера та Геродота. А від початку другого тисячоліття поділ на християнський Захід та християнський Схід був одним із найголовніших і найтривкіших поділів на європейському континенті” [2, с.561]. Дійсно, з кінця XVIII ст. релігійні відмінності починають відігравати щоразу меншу роль [2, с.561] і, як доводить К.Ясперс, ще приблизно на початку XV ст. розташована часопросторова точка цивілізаційного розходження між Сходом та Заходом, переконливим свідченням чого постала наука та результати її імплементації в ключових сферах суспільного життя, як-то економіка, політика та, зрештою, і релігія. У руслі даного дослідження особливо актуальним видається розділ відомої праці німецького мислителя під назвою “Специфіка західного світу”. Незважаючи на те, що К.Ясперс виокремлює саме атрибутивні визначеності цивілізаційного типу Заходу, останні, на наш погляд, можуть слугувати цілком удаюю відправною точкою конструювання методологічної схеми аналізу вказаної історичної пам’ятки. Зокрема, аналізуючи виклад атрибутивних визначеностей Західного цивілізаційного типу в роботі К.Ясперса, читаємо про такі концептуальні межі



для розуміння його специфіки: територіальне різноманіття, демократичність, раціоналізм, антропоцентризм, індивідуалізм, екстравертність, об'єктивізм, динамізм, критицизм, лінійність, відокремлення світської влади від церковної. Натомість цивілізаційний тип Сходу характеризують: територіальне одноманіття, авторитарність, ірраціоналізм, теоцентризм, колективізм, інтравертність, суб'єктивізм, статичність, догматизм, циклічність, інтеграція світської та церковної влади. Якщо проаналізувати об'єкт даної публікації з погляду концептуальної схеми К.Ясперса, то можна побачити, що, дійсно, таблиці відображають чіткий східно-західний поділ, а перелік категорій опису та їх свідчень має достатньо продуманий і цілісний характер.

Отож аналіз історичної пам'ятки "Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей" дозволяє стверджувати, що регіональна типологія європейського соціального простору виявилася підсумком відмінностей етнонаціонального характеру європейських народів.

1. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму : [монографія] / Георгій Касьянов. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
2. Вульф Л. Винайдення Східної Європи: мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / Ларі Вульф ; [пер. з англ. С. Біленький ; післямова Я. Грицака]. – К. : Критика, 2009. – 591 с.
3. Рудницька Т. Етнос і нація: спроба понятійно-термінологічного розмежування / Тетяна Рудницька // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 3. – С. 17–31.
4. Серета В. Етносоціологія : навч. посіб. / Вікторія Серета. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2007. – 160 с.
5. Скворцов И. Этничность: социологическая перспектива / И. Скворцов // Социологические исследования. – 1999. – № 1. – С. 21–31.
6. Черниш Н. Соціологія : підруч. за рейтингово-модульною системою навчання / Наталія Черниш. – [5-те вид., переробл. і допов.]. – К. : Знання, 2009. – 468 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Серия "Мыслители XX в.").
8. "Angling in troubled waters" – A Serio comic Map of Europe by Fred. W. Rose [Electronic source]. – Access mode : <http://www.flickr.com/photos/bibliodyssey/3669457088/sizes/l/>.
9. "John Bull and his friends" – A Serio comic Map of Europe by Fred. W. Rose [Electronic source]. – Access mode : <http://www.flickr.com/photos/bibliodyssey/3668664529/sizes/l/>.
10. Humoristische Karte von Europa im Jahre 1870 – Karikatur, Arnold Neumann (Berlin) [Electronic source]. – Access mode : [http://www.vulturebookz.de/imagebank/Karikaturen/pages/1870~Humoristische\\_Karte\\_von\\_Europa\\_\(A\\_Neumann\).html](http://www.vulturebookz.de/imagebank/Karikaturen/pages/1870~Humoristische_Karte_von_Europa_(A_Neumann).html).
11. Stanzel F. Europäer: Ein imagologischer Essay / F. Stanzel. – Heidelberg : Universitätsverlag, 1998. – 113 s.

*The paper is dedicated to think over the content of historical monument XVIIIth century under the title "Short description of nations living in Europe and their peculiarities" from point of ethnical and national differences in sense of pre-condition of European social space regional typology.*

**Key words:** *ethnical and national character, European social space, civilization type.*

## “Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей”

Kurze Beschreibung der in Europa befindlichen Völckern und ihrer Eigenschaften.

Namen.	Spanier.	Franzoh.	Itälisch.	Teuffcher.	Sügerländer.	Schwöb.	Polack.	Unger.	Muskawith.	Türk oder Griech.
Sitten	Hochmüthig.	Leichfinig.	Vinderhaltig.	Offenherzig.	Wohl Gestalt.	Stark und Groh.	Bäurisch.	Untrey.	bohöfft.	Abrißmeter.
Und Eigenschaften	Wunderbarlich.	Und geprüchig.	Eitelichig.	Ganz Gut.	Lieb-reich.	Graus-sam.	Nochwoilder.	Alle Grausamkeit.	Gut Ungerisch.	Lung Teüfel.
Verstand	Klug und Weis.	Kirchlichig.	Scharffsinig.	Witzig.	Unmüthig.	Harthnätig.	Heringlichtent.	Nochweniger.	Gar Nichts.	Oben Luft.
dem Verstand	Müthlich.	Kindlich.	Wie iederwill.	Über Allmit.	Weiblich.	Unertendlich.	Müthmüthig.	Bluthbegirig.	Varnüthlich.	Härtlich.
Wissen-schaft	Schriftgelehr.	In Kriessachen.	Geistlichen Rechte.	Weitlichen Rechte.	Welt Weis.	Frauen Künsten.	Ungarisch.	Ladenschreibend.	Kirchlicher Sprache.	Politicus.
der Kleidung.	Herbar.	Unbeständig.	Her som.	Nacht alles Nach.	Frantzöschheit.	Von Löder.	Lang Röckig.	Viel Härzig.	Müthböcken.	Weiber Urt.
Zufügert.	Hoffärtig.	Betrügerlich.	Geilichig.	Verschwendlich.	Unruhig.	Über Glaubensich.	Braller.	Veräther.	Gar Unruhig.	Verätherlich.
Lieben.	Ehrlob und Mü.	Den Krieg.	Das Gold.	Den Trunck.	Die Wohlthust.	Höthlichschreien.	Den Udel.	Die Aufruhe.	Den Brügl.	Selbstleigere Lieb.
Krankheiten.	Verstörung.	In Ligner.	In bösser Leuch.	In bodogrä.	Der schwindelucht.	Der Wollstucht.	Dendurchbruch.	Under freis.	In Reichen.	In Schwachheit.
Ihre Land.	Ist fruchtbar.	Wohlgearbät.	Und Wohlthustia.	Gut.	Fruchtbar.	Bergig.	Waldich.	Und gollreich.	Voller Lih.	In Liebreiches.
Kriegs Tugend.	Grob Müthig.	Uglistig.	Sirlichig.	Unverwindlich.	Ein See Held.	Mauerzacht.	In Gestimt.	Aufriererlich.	Miesamb.	Gar saul.
Gottesdienst.	Der aller beste.	Gut.	Etwas besser.	Noch Andächtiger.	Wie der Mond.	Kirchlich Glauben.	Glaubt Allerley.	Unmüthig.	In Abtrüger.	Eweneinfolchen.
für Herrn herrn.	Einen Monarchen.	Eine König.	Einen Päpsten.	Einen Kaiser.	hald den halt jene.	Freie Herrschaft.	Eine Erwelden.	Eine allbetüger.	Einen Freimüthigen.	In Thiran.
Sabellbarlich.	In Früchten.	In Waren.	In Wein.	In Getraid.	In sich Weid.	In Uch Kraben.	In Böthnerch.	In Allen.	In Sonnen.	Und wischen sachen.
Verstehen.	Mit Spillen.	Mit betragen.	Mit Schwätzen.	Mit Trinken.	Mit Arbeiten.	Mit Essen.	Mit zanden.	Mit Müthkraben.	Mit schlaffen.	Mit Kränkeln.
Mit dem Leben.	In Ubsanthen.	In Fuchsen.	Einen Fuchsen.	Einen Löben.	Einen Pferd.	Einen Ochsen.	Einen Bern.	Eine Wollfen.	In Esel.	Einer Katz.
Ihre Leben Ende.	In Böth.	In Krieg.	In Kloster.	In Wein.	In Wasser.	Auf der Erd.	In stall.	beym säwel.	In Schnee.	In betrug.

Джерело: Kurze Beschreibung der in Europa befindlichen Völckern und ihrer Eigenschaften; [http://de.wikipedia.org/wiki/Völkertafel\\_\(Steiermark\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Völkertafel_(Steiermark))

## “Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей”

×	Іспанець	Француз	Італієць	Німець	Англієць	Швед	Поляк	Угорець	Росіянин	“Турок або грек”
<b>Манера поведінки</b>	Гордовитий	Безтурботний	Хитрий	Щирий	Приємний	Великий та сильний	Сільський	Віроломний	Злісний	“Як погода у квітні”
<b>Природа та характер</b>	Дивовижний	Дружній та балакучий	Ревнивий	Цілком добрий	Люб’язний	Жорстокий	... Все ще дикий	Найжорстокіший	... Справжній угорський	Брехливий чорт
<b>Розум</b>	Розумний та мудрий	Обережний	Хитрий	Безглуздий	Чудовий	Наполегливий	Необачний	... Ще необачніший	... Обачності немає взагалі	Нерозсудливий
<b>Якості</b>	Чоловічий	Інфантильний	Опортуністичний	Завжди присутній	Жіночий	Неявні	Посередні	Кровожерливий	Безмежно грубий	Лагідний
<b>Науки</b>	Каліграфія	Мистецтво війни	Церковне право	Правознавство	Географія	Вільні мистецтва	Мовознавство	Латина	Грецька	Брехлива політика
<b>Одяг</b>	Поважний	Невимушений	Гідний	Все копіює...	На французький манір	Шкіра	Довга спідниця	Барвистий	Хутро	Жіночий
<b>Погані звички</b>	Марнославство	Облудний	Хтивий	Марнотратний	Позбавлений спокою	Забобонний	Ненаситний	Зрадницький	... Ще зрадливий	... Найзрадливіший
<b>Пристрасті</b>	Честь і слава	Війна	Золото	Випивка	Розваги	Смачні страви	Шляхетність	Бунтарство	Побої	Самозакоханість
<b>Хвороби</b>	Запор	Сифіліс	Погані епідемії	Подагра	Туберкульоз	Водянка	Діарея	Судоми	Коклюш	Виснаження

<b>Їхні землі</b>	Родючі	Добре оброблені	Достойні та миловидні	Добрі	Родючі	Гірські	Багаті на деревину	Багаті плодами та золотом	Обледенілі	Зворушливі
<b>Воєнні чесноти</b>	Великодушний	Злісний	Обережний	Непереможний	Герої моря	Безстрашний	Шалений	Revolting	Працьовитий	Ледачий
<b>Релігійність</b>	Видатний	Добрий	... Трохи кращий	Дуже щирий	Мінливий як місяць	Старанний у вірі	Вірить у все	Діяльний	Невірний	... Так само
<b>Визнають як правителя</b>	Монарха	Короля	Патріарха	Імператора	... То того, то іншого	Вільне панування	Обраного	Визначеного	Добровольця	Тирана
<b>Мають надлишок</b>	Фруктів	Виробів	Вина	Пшениці	Пасовищ	Рудних копалень	Хутра	Усього	Бджіл	... Ніжних та м'яких речей
<b>Дозвілля</b>	Гра	Обман	Базікання	Випивка	Робота	Їда	Суперечка	Ледарювання	Сон	... Нестача здоров'я
<b>Супутник у тваринному світі</b>	Слон	Лис	Рись	Лев	Кінь	Бик	Ведмідь	Вовк	Осел	Кіт
<b>Смерть</b>	У ліжку	На війні	У монастирі	У вині	У воді	На землі	У хліву	Під шаблею	У снігу	В обмані

Джерело: Kurze Beschreibung der in Europa befindlichen Völker und ihrer Eigenschaften; [http://de.wikipedia.org/wiki/Völkertafel\\_\(Steiermark\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Völkertafel_(Steiermark))

УДК 141.7

ББК 87.6

Наталія Фреїк, Йосип Цимбрикевич

СОЦІАЛЬНА ЕНТРОПІЯ

*У статті досліджуються особливості соціальної ентропії, виходячи із загального фізичного розуміння ентропії. Доводиться, що соціальна ентропія має справу із живими розумними істотами – людьми – і за необхідності повинна мати свої особливості. Соціальна ентропія проявляється як відхилення від оптимального розвитку суспільства, як дезорганізація, безпорядок, безлад.*

**Ключові слова:** ентропія, соціальна ентропія, життєдіяльність, життєздатність.

Ентропія, як фізична величина, має специфічний зміст у різних явищах і процесах. У термодинаміці ентропія – функція стану термодинамічної системи, яка визначає напрям протікання самовільних процесів у ній і є мірою їх незворотності; у статистичній фізиці виражає невизначеність мікроскопічного стану системи, у математиці – міра невизначеності випадкової функції, у кібернетиці – міра організованості системи, у теорії інформації – міра нестатку інформації в системі.

Загальнонаукові поняття в соціально-гуманітарних науках зазвичай використовуються, але з урахуванням специфіки цих наук. Періодично це окремі епізодичні висловлювання про те, що ентропія, як міра невизначеності, організованості в системі, має місце і в суспільному житті. На це звернули увагу чи не вперше фізик Е.Шредінгер, психолог З.Фрейд, дослідники економічних, політичних, соціальних, філософських проблем.

У “Соціологічній енциклопедії”, виданій в Україні 2008 року, Ж.Малахова пише, що соціальна ентропія є мірою відхилення соціальної системи або її окремих ланок від нормального стану. Але виникає питання, що таке нормальний стан (або еталонний) суспільства. Ознаками соціальної ентропії вчена вважає зниження рівня організації, ефективності функціонування, темпів розвитку, невизначеність, помилки в управлінні, плануванні, недостатнє використання знань тощо. В українському “Філософсько-енциклопедичному словнику” за 2002 р. є стаття про ентропію, але відсутній перехід до ентропії в суспільстві.

Російські філософи В.А.Костін і Н.Б.Костіна, аналізуючи поняття соціальної організації, звертаються до поняття ентропія. Ентропію вони пов’язують як виключно атрибут ізольованої, закритої системи і вважають, що ентропія – системна властивість, а не окремого предмета.

Ми звернули увагу на те, що дезорганізація, невизначеність, відхилення від правильного шляху і т. п. характерні для сучасної України, яка вже двадцять років переходить до капіталізму й не може стати нормальною європейською державою. І тому досліджуємо, які особливості соціальної ентропії взагалі й зокрема в українському сучасному суспільстві, які її витoki, джерела та як позбутись ентропічної еволюції, сходження вниз.

У замкнутій (ізольованій) системі ентропія зростає. При досягненні максимуму ентропії, як виявили фізики щодо термодинамічної системи, настає її рівновага: уся енергія перетворюється на тепло й подальші енергетичні перетворення стають можливими.

Видатний фізик ХХ ст. Е.Шредінгер, один із засновників квантової механіки, серед перших використовував фізичне поняття “ентропія” для пояснення біологічних і соціальних процесів [1, с.23].

У “Філософській енциклопедії” російський філософ Л.Фоткін (стаття “Ентропія”) робить таке застереження: “Будучи справедливою стосовно до систем, які підля-

гають статистичним закономірностям, ця міра, однак, вимагає великої обережності при переносі на біологічні, мовні й соціальні системи” [2, с.565]. Коли він пише “ця міра”, то має на увазі ентропію як міру організованості й невизначеності. Жива система організована, скоординована, визначена, тобто є прямою протилежністю ентропії, а розумна й мовна система, тобто людина ще вище організована свідомістю, розумом і, напевно, суспільство (соціальні системи) – найвищий тип організації, який ми знаємо, бо в ньому діють свідомі, розумні істоти, які ще й до того сформували правила життя, “правила гри” у вигляді соціальних інститутів, моральних принципів, правових законів.

Чому ентропію можна застосовувати для пояснення живого й розумного, організованого й визначеного? Тому що людина не тільки біологічна, психологічна, соціальна й культурна істота, вона ще й фізичне тіло (має вагу, масу, розмір), у ній здійснюються фізичні й хімічні процеси, її життя (наприклад, смерть і народження, успішні й неуспішні дії та визначні всі інші моменти її життя) підлягають статистичним закономірностям. Людське життя, особливо в наш час, характеризується невизначеністю, нестабільністю, різними ризиками, кризами. І ще одне: і людина, і суспільство прямують до свого природного кінця – смерті людини й загибелі людської цивілізації на нашій планеті, як і передбачає ентропія. Хоча і людина, і суспільство не є замкнутими, ізольованими системами.

Ентропія, застосовувана до людини й суспільства, збагачує свій зміст, модифікується. Щодо живих і розумних систем кінець (смерть) наступає не тому, що йде розсіювання енергії, встановлюється рівновага і система (нежива) не рухається, не обмінюється речовиною й енергією із зовнішнім світом. Смерть живого й людини настає ще тому, що організм вичерпується, зникає його життєвий ресурс, життєздатність. Він запрограмований на певний час. І тут вже не допоможе ані притік нової речовини, нової енергії, нової інформації. Розпадаються імперії, зникають цивілізації, одні суспільні й культурні форми змінюються іншими. Але мова не про це. Йдеться про зникнення цивілізації взагалі, зникнення життя на планеті Земля. Це теж закономірний процес.

У соціологічній енциклопедії Ж.Малахова пише таке про ентропію: “На відміну від ентропії у фізиці, соціальна ентропія є не формально-математичною, а змістовною категорією. Ентропія соціально визначається за допомогою експертного аналізу, структурно-функціонального підходу та ін. ... пов’язана з невизначеністю у стані середовища, діяльності людей, управлінськими помилками, помилками планування, недоліком чи недостатнім використанням знань (інформації) у процесі організації підприємства, установи, галузі... виявляється в «розбуханні» управлінських структур, зростанні бюрократизму, великих документопотоках, громіздких узгодженнях, численних і мало-змістовних зборах, засіданнях тощо” [3, с.127]. Отже, ентропія – це нагромадження якогось безладу, перенасичення непотрібними речами, діями, шкідливими для справи, що гальмує розвиток системи, відхиляє її від оптимального стану, заводить систему в нестабільний чи кризовий стан. Нежива система тільки рухається, а жива – ще й розвивається, функціонує й тому ентропія тут є гальмом розвитку, функціональної діяльності. Ознаками соціальної ентропії є також аномія (порушення нормативного й ціннісного регулювання суспільного життя), соціально-культурні травми (процеси дезорганізації, розколу, роздвоєння в суспільстві, сумнівність вірувань, цінностей, норм у культурі), уся лінія негативів у суспільстві. І коли їх не позбавлялись, не усувати, має місце ентропний характер, і вони ведуть соціальну систему в застій, кризу.

Людина за своєю природою любить порядок, у своїй свідомості впорядковує світ через пізнання, складання міфів, утворення знаків, символів, мови. Без порядку не може існувати й суспільство. Управління, регулювання забезпечують упорядкування системи, збереження цілісності, підтримання заданого режиму діяльності. В управлінні соціальними системами як біологічними, так і технічними потрібні інформація, прямий

і зворотний зв'язок, регуляція, доцільність, але, крім цього, механізми й принципи управління соціальними системами залежать від економічних відносин, суспільно-політичного ладу. А ці відносини й цей лад колись і тепер ґрунтуються на принципі користі, вигоди.

В основі всіх наших дій, учинків, діяльності в цілому знаходиться користь, матеріальне збагачення. І не випадково. Це вимоги, потреби тіла, інстинкту самозбереження. Щоб “бути”, треба спочатку “мати” повітря, воду, їжу, одяг, житло, а в епоху екологічної кризи – чисте повітря, чисту воду, вітамінізовану їжу й екологічно чисті продукти, одяг із натуральних тканин, комфортне житло. Берегти треба не тільки живу природу (рослини і тварини), але й неживу (те ж саме повітря, воду, земний ґрунт, корисні копалини і т. д.). Без неживої неможливе існування живої природи та людини. Нормальний розвиток суспільства вимагає берегти природу. Ще на шляху до справедливого матеріального збагачення додалися проблеми екологічні. А принцип користі, відсутність справедливого розподілу благ поляризує суспільство і світ на багатих (людей і країн) і бідних. 20% багатих людей і країн споживають 80% усіх земних благ.

Забезпечувати себе матеріально треба, але споживання не має переростати в споживацтво. Жадібність, корисливість, споживацтво ведуть людину й людство в нікуди, пришвидшують їх кінець, ентропію.

Праця як джерело суспільного багатства й життєвих благ кожного громадянина лежить в основі морально-етичних правил, принципів. Доступність до праці, умови праці, організація праці, оплата праці визначає ставлення до неї, моральну й політичну атмосферу в суспільстві. Із працею, її формами, характером і розподілом результатів пов'язана соціальна справедливість. І саме щодо праці держава як апарат управління, влада як концентрований вираз держави роблять найбільше помилок (свідомих). Візьмемо Україну. Влада (президент, міністри, усі вищі владні керівники, депутати) забезпечили себе найвищою зарплатою, у кілька разів і навіть у десятки разів вищою за середню по Україні. Усі наші президенти, міністри, депутати, щоб досягти високої владної посади, витрачають мільйони грошей і, перебуваючи при владі, збагачують свій капітал. Діє не марксова формула “Товар – Гроші – Товар”, а інша – “Гроші – Влада – Гроші” (ще більші). Наші можновладці нічого не виробляють, людям добра не приносять, себе збагачують, а народ змушують жити бідно. Бідними стали навіть працюючі (працюючі бідні), люди з вищою освітою та висококваліфіковані. Хвороба надбагатства панує у всіх країнах світу. Збагачення одних за рахунок інших – найбільш негативний принцип соціальної ентропії, який породжує бунти, протести, революції. Чому сьогодні піднявся арабський світ на революцію? Через погіршення умов життя, відсутність демократичних свобод і прав.

Дискримінація цінностей праці, її мотивації, незайнятість людей, безробіття, зниження вартості праці веде до деформації моралі в суспільстві, криміналізації, хабарництва, корупції, нетрудових доходів, неправових практик. Зростає соціальна ентропія, суспільство деградує. Науково-дослідні інститути ООН доводять, що оплата праці нижче трьох доларів за годину призводить до зменшення трудової мотивації, робить працю рабською, тобто з оплатою тільки за їжу. Низьке матеріальне становище сприяє аморалізму, злочинності, смертності, що веде також до ентропії.

З пониженням ентропії в суспільстві борються свідомим регулюванням суспільних процесів, ростом наукових знань, реформами. Наука допомагає подолати обмеженість і замкнутість звичайного, традиційного способу життя й свідомості, виробити всезагальні й ефективні форми практичної й теоретичної життєдіяльності. Наука – універсальна продуктивна сила, що відповідає потребі людини в універсальному розвитку, спрямованому на зменшення ентропії соціуму чи суспільства в цілому. Саме так

проявляється гуманістична сутність науки, людська сутність. Наука не повинна стати силою, що протистоїть цілям існування людини.

Наука кінця XX – початку XXI ст. стає все більш прикладною, наближається до виробничого процесу. Концентрація вчених у наукових колективах, великі матеріальні затрати, розмаїття установ, зростання спеціалізації, скорочення сфери абстрактно-універсального пошуку істини, орієнтація на вміння, інновацію, негайне практичне втілення знань у нові технології доводять, що виробництво наукових знань поставлено на “потік”, індустріалізовано, стало справою колективної творчості й наближається до виробництва речей. Абсолютизація індустріальних форм науки (яка є помилкою, як і кожна абсолютизація) веде до знецінення фундаментальної науки, поневолення практичними ефектами, інноваціями, науку оцінюють за показниками продуктивності, практичної віддачі. Наукові центри належать до виробничих корпорацій. Наука втрачає індивідуальний характер і стає інтерперсональною. Учений утрачає енциклопедизм й універсалізм. Наука (як і все в сучасному світі) комерціалізується. Отже, ентропією заражена й сама наука.

Вимога практичності наукових знань негативно відбивається на соціально-гуманітарних науках, вони менше ціняться, ніж природничі, оскільки соціально-гуманітарні знання мають нижчу практичну віддачу, важче піддаються практичному переспрямуванню. А між тим і природнича наука, і соціально-гуманітарна однаково змінюють світ. Природничі науки змінюють світ новою технікою й новими технологіями. Соціально-гуманітарні науки змінюють світ новими свідомістю, ідеями, думками, світоглядом, породжують революціонерів, просвітників із новим світосприйняттям, установками, людей з новими душами й новою духовністю. Протестантська етика втілилася в дух американського капіталізму й розвинула його, революційний марксистський дух перевернув Росію, конфуціянський світогляд допомагає Китаю вирівняти негативи капіталізму і соціалізму, поєднати їх позитивні моменти. Китайський капіталізм із комуністичним керівництвом упевнено прямує до світового лідерства. І ось ми підійшли ще до однієї проблеми, а саме: знецінення фундаментальності, універсальності в науці взагалі й зокрема в соціально-гуманітарних науках. Поєднавши соціалізм і капіталізм у своїй новій економічній політиці, Ленін змушений був зробити висновок про докорінне змінення точки зору на соціалізм. Ця зміна полягала в тому, що соціалізм неможливо побудувати без капіталізму, без приватної власності. Парадокс, але факт підтверджений Китаєм. На жаль, такої докорінної зміни в розумінні соціалізму, суспільства взагалі після краху соціалізму, розпаду СРСР не зроблено. А висновок такий: для побудови вищого суспільного ладу, вищого типу суспільства (тепер будемо його називати не соціалізмом, не комунізмом і не постіндустріальним, інформаційним і т. д.), а добрим суспільством. Для вищого завжди потрібна основа нижчого, для душі й духу – матеріальне тіло, для розквіту культури – матеріальне виробництво.

Світ, окремі суспільства нагромадили великі багатства, їх треба тільки справедливо розподілити, етична, моральна складова людської життєдіяльності виходить на перший план у побудові, реформуванні суспільства. Прогрес моральний підтягнути до науково-технічного прогресу і його випередити.

Суспільні реформи, які проводяться в постсоціалістичних країнах, у тому числі й в Україні, не мають гуманного характеру, є асоціальними. Політична еліта живе вже сьогодні краще, а народу пропонує жити краще, підвищити якість праці й життя згодом, за кілька років і десятиліть. Сьогоднішня суспільствознавча наука знає, як гуманно змінити олігархічне суспільство. До цих знань не звертаються, а, точніше, просто ігнорують. Російський економіст-соціолог Т.І.Заславська пише, що треба легітимувати владу-управлінську діяльність еліти в очах суспільства, “відновити довір’я до влади, забезпечити строгу й неухильну відповідальність її представників як за прямі резуль-



тати, так і за побічні наслідки рішень, які приймаються й реалізуються... Треба послідовно добиватись фактичного (і неформального) відокремлення влади від бізнесу, усунути існуючу нині пряму й очевидну залежність органів правосуддя від виконавчої влади... створити... сприятливі умови для становлення середніх шарів шляхом інституціональної, фінансової й інформаційної підтримки дрібної та середньої підприємницької та іншої соціально інноваційної діяльності... сприяти активізації структур громадянського суспільства... для підвищення суспільної активності найбільш масового базового шару суспільства необхідно... покращити його об'єктивне положення... упорядкувати й надати правового порядку взаєминам у сфері праці й зайнятості" [4, с.11].

Ці поради-пропозиції науковців суспільствознавчих наук зводяться ось до чого: відновити довіру народу до влади, держави; забезпечити відповідальність можновладців за прямі й побічні негативні результати своєї діяльності; реально, фактично відокремити владу від бізнесу; усунути залежність правоохоронних органів від влади; сприяти створенню в суспільстві середнього класу; активізувати структури громадянського суспільства; підвищити життєвий рівень народу. До них ще можна додати: контролювати з боку держави приватний бізнес із метою боротьби з тіньовою економікою, неправовими практиками; розробити заходи для підвищення інформаційно-реформаторського потенціалу суспільства, підвищення якості людського потенціалу; декомерціалізувати такі інститути соціальної сфери, як охорона здоров'я, освіта, наука, культура; сприяти розвитку соціально-гуманітарних наук, які формують людину, її світогляд, духовність.

Суспільство є телеологічним, людина завжди ставить собі певні цілі, здійснює вольовий намір, проявляє свою духовність, живе душевним і духовним життям. Суспільні явища, як і суспільство в цілому, є прояв ідеологічного начала людського духу. В економічній системі, політичних явищах, соціальних інститутах ми повинні бачити не тільки матеріальні фактори, зовнішні, але й духовні, людський смисл, людські ідеї. Матеріальні явища, структури є кристалізацією людських знань, світоглядів, вірувань. Пізнаючи суспільство, людина пізнає саму себе, свій людський дух.

Щоб урахувати роль людини в економічній діяльності (що, між іншим, є великим недоліком у теорії суспільства Маркса), Т.І.Заславська характеризує суспільство такими системними характеристиками, як соціальні інститути, соціальна структура, людський потенціал. Саме людський потенціал є узагальненим показником особистісного фактора розвитку суспільства. Факторами його динаміки, активності є трансформація суспільних інститутів, особливо соціального профілю й перетворення соціальної структури суспільства. Демократичний тип соціальної структури забезпечує можливість ефективної самореалізації людини, народу взагалі й це сприяє росту людського потенціалу.

Людський потенціал – сукупність фізичних і духовних сил громадян даної спільноти, які можуть використовуватись для виконання певних індивідуальних і суспільних цілей, розширення можливостей людини й суспільства для активного саморозвитку. Він є інтегральною характеристикою життєздатності суспільства (країни, держави), свідчить про потужність даної країни, відображає рівень соціально-гуманітарного й цивілізованого розвитку. Основними компонентами людського потенціалу є: 1) соціально-демографічний (стан фізичного і психологічного здоров'я, якість національного генофонду, середня тривалість життя, співвідношення народжуваності й смерті, шлюбів і розлучень, доля самотніх дітей, структура населення за поколіннями і гендерами); 2) соціально-економічний (рівень кваліфікації й професіоналізму, затребуваність суспільством їх праці, структура зайнятості, ступінь реалізації трудових, ділових та інтелектуальних ресурсів, рівень запитів громадян щодо прав і свобод, ступінь соціальної захищеності, шанси на життєвий успіх, потреби й платоспроможний попит на матеріальні та соціальні блага); 3) соціокультурний (особливості менталітету громадян, нор-

мативно-ціннісної свідомості, вірувань, рівень моралі й правопослушності, структура мотивацій, тип поведінки); 4) діяльнісний (рівень ділових якостей, енергії, ініціативи, підприємництва, форми активності, співвідношення інновацій і традицій) [5, с.7].

Концепція розвитку людського потенціалу з 1990 року розробляється ООН. Смысл і ціль соціально-економічного розвитку полягає в розширенні можливостей кожної людини реалізувати свої потенції, вести здорове й повноцінне творче життя. Матеріально забезпечений, здоровий, душевно й духовно розвинутий, суспільно активний індивід розглядається як критерій суспільного розвитку, суспільного прогресу.

Якщо соціальна ентропія є ступенем (мірою) відхилення соціальної системи чи її окремої ланки, сфери, компонента від еталонного, нормального стану, що виявляється в зниженні рівня організації, ефективності функціонування, темпів розвитку системи, то наукові знання, сприйняті й засвоєні політичною елітою, можуть застерегти суспільство від таких відхилень. Але треба ще мати бажання, політичну волю, моральну доброту, щоб соціальні зміни спрямувати на благо людей, обминути ентропію, пом'якшити її дію. У можновладців панує не воля до покращення життя, а воля до індивідуального збагачення. У поляризованому суспільстві, у суспільстві надбагатих і надбідних людський потенціал залишається нереалізованим.

Суспільство постійно потребує соціальних змін, трансформації, пошуку соціальних механізмів як взаємодій усіх сфер суспільного життя, його компонентів, а точніше, як збалансована система соціальної структури й людського потенціалу, тобто об'єктивних компонентів (соціальний інститут, соціальна структура, які існують об'єктивно, у відносній незалежності від людини) і суб'єктивних, людських.

Соціальний інститут як комплекс формальних і неформальних правил, принципів, норм, санкцій соціально регулює поведінку великих груп людей і відіграє в суспільстві стабілізаційну, адаптаційну та інтеграційну роль. Соціальна групова структура як система стійких і регулярних зв'язків людських угруповань об'єктивно здійснює розподіл матеріальних і соціальних ролей і статусів, визначає життєві шанси й можливості, свободу вибору життєвого шляху, розподіл моральних і соціальних благ.

Отже, усе, що поневолює людину, обмежує чи гальмує її гармонійний розвиток, є відхиленням від оптимального розвитку суспільства, веде до соціальної ентропії.

Відомо, що і в хаотичному стані множина елементів взаємодіє між собою. Хаос – це не відсутність структури, а структура особлива, нестійка, неповторна. І тому, щоб подолати хаос, потрібна впорядкована структура, впорядковані взаємодії. “Таким чином, хаотична взаємодія множини елементів утворює особливу систему, для якої характерні специфічні системні властивості, наприклад ентропія. Остання притаманна не окремим елементам, а множині, тобто є інтегральною або емерджентною властивістю” [6, с.67].

Російські філософи В.А.Костін і Н.Б.Костіна пов'язують ентропію із закритими, ізольованими системами. Але суспільство і людина не є закритими, ізольованими системами, вони відкриті, здійснюють речовинний, енергетичний та інформаційний обмін, та все ж таки їм притаманна ентропія. Соціальна ентропія, очевидно, має інші джерела, причини.

Ентропія в суспільстві – це дезорганізація, безпорядок, відхилення від оптимального стану. Оптимальний (нормальний) стан суспільства – це необхідне матеріальне життєзабезпечення людей, гармонійний розвиток людини. У соціогуманітарних науках існують поняття “закрите суспільство” та “відкрите суспільство”. Відомий методолог К.Поппер називав соціалізм у СРСР закритим суспільством у розумінні ізоляції від світових процесів демократизації, гуманізації, досягнень науково-технічного прогресу. Але й “закриті” суспільства (тоталітарні) не ізольовані від світу. Соціалізм у СРСР розвивався не від того, що був ізольований (хоча і в цьому є частка правди), а тому, що

протиставляв себе як щось передове, прогресивне капіталізму (хоча було навпаки), відкидав загальносвітові, суспільні норми-цінності: в економіці – приватну власність, підприємництво, конкуренцію; у політиці – парламентаризм, плюралізм партій; у культурно-духовній сфері – свободу творчості. Крім цього, соціалізм роз’їдали його внутрішні суперечності, помилкові стратегічні установки (установка на військову боротьбу з капіталізмом, на створення у всіх країнах світу комуністичних партій, утвердження соціалістичних режимів). На ці дві установки йшли величезні матеріальні та інтелектуальні затрати.

Сучасна Україна неізолювана, відкрита, але ознаки соціальної ентропії їй притаманні: розвал економіки, деіндустріалізація, корупція, тотальне хабарництво, низький рівень життя народу, глибока майнова поляризація суспільства. Дії елітної номенклатури, які призвели до такого незадовільного стану України, обдумані, виважені, але не в бік держави, суспільства, народу, а спрямовані для задоволення своїх власних потреб. Їхніми діями керувала жадібність, користь, вигода.

Правда, треба зробити таке зауваження. Люди діють свідомо, а результат їхньої діяльності часто буває несвідомим, неочікуваним, інколи протилежний тому, що хотіли. Про це писав Гегель і назвав протилежність отриманого результату, задуманої цілі “іронією історії”. Про це писав також і Ф.Енгельс, зауважуючи, що люди, які хвалилися тим, що зробили революцію, завжди переконувалися на другий день, що вони не знали, що зроблена революція зовсім не подібна на ту, яку вони хотіли зробити.

Очевидно, коли Ленін прийшов до влади, також зрозумів, що вийшло не те, чого більшовики очікували (треба було робітників примушувати працювати, у людей не було стимулу до ретельної праці, спеціалістів (інтелігентів), яких принижували, довелося запрошувати на роботу, військовий комунізм не спрацював і т. д.). Та й соціалізм у СРСР не вийшов таким, яким його змальовували Маркс, Енгельс, Ленін. І тепер Україну будуємо не таку, як треба: не капіталістичну сучасного типу (демократизовану, гуманізовану з верховенством права, високою якістю життя), а олігархічну, корумповану, хабарницьку. Маємо те, що маємо, через помилкове уявлення про причини й умови побудови доброго соціального суспільства.

Соціальні явища, соціальна реальність мають суб’єктивний намір, ціль (суб’єктивне) та об’єктивний смисл. Кожен із нас, влаштовуючись на роботу, переслідує свої суб’єктивні цілі (заробити гроші, реалізувати свої знання й уміння), і водночас складаються об’єктивні процеси (ринок праці, суспільне виробництво), які вже мають об’єктивний смисл, відносну незалежність від людини, свої структури, закономірності, “потреби”, “вимоги”. І людина змушена підпорядковуватись їм (наприклад, контролювати їхні функції, забезпечувати всім необхідним).

За допомогою наукових знань соціум має можливість підстрахувати себе від наслідків індивідуальних дій, методу проб і помилок, впливати на характер рішень. Знання дають можливість людині обминути, скорегувати, пом’якшити об’єктивні впливи (природні й суспільні) і свої суб’єктивні (інстинкти, емоції). Це зменшує ентропію. Досягнення науки й техніки слід спрямувати на збагачення праці, поліпшення умов життя, збереження природи.

Таким чином, із позиції ентропії можна пояснити деякі суспільні явища (аномію, соціальну дезорганізацію, соціальний безлад). Соціальна ентропія має дещо інші ознаки, витоки, джерела (незнання, аморальність суб’єктивних дій), які створюють такі негативні об’єктивні суспільні явища, як корумпованість, неправові трудові практики, хабарництво тощо.

1. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? / Э. Шредингер. – М., 1972. – 127 с.
2. Философская энциклопедия. Т. 5. – М., 1970. – 740 с.
3. Соціологічна енциклопедія. – К. : Академвидав, 2008. – 445 с.

4. Заславская Т. И. Социоструктурный аспект трансформации российского общества / Т. И. Заславская // Социс. – 2001. – № 8. – С. 3–14.
5. Заславская Т. И. Человеческий потенциал и современность / Т. И. Заславская // Социс. – 2005. – № 3. – С. 3–17.
6. Костин В. А. К вопросу об определении понятия “социальная организация” / В. А. Костин, Н. Б. Костина // Социс. – 2001. – № 10. – С. 64–69.

*The article considers the features of social entropy, arising from a general understanding of the physical entropy. Argues that social entropy is dealing with living intelligent beings – human beings and the need to have their peculiarities. Social entropy is manifested as a deviation from the optimum development of the society as a disruption, disorder, disorder.*

**Key words:** entropy, social entropy, vital functions, viability.

УДК 316.3 (477)

ББК 60.550 (4 Укр)

Ірина Кучера

### ДИНАМІКА СОЦІОСТРУКТУРНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

*У статті висвітлено особливості трансформації соціальної структури сучасного українського суспільства, проаналізовано стан і динаміку ринку праці України, розглянуто проблеми індивідуальної та групової соціальної ідентифікації й економічної нерівності населення в умовах системних змін.*

**Ключові слова:** трансформація, українське суспільство, економічно активне населення, соціальна ідентифікація, середній клас, економічна нерівність, бідність.

Сучасні процеси трансформації пострадянських країн супроводжуються соціально-структурними перетвореннями, формуванням нових прошарків, груп, класів, зміною місця в стратифікаційній системі вже існуючих, зумовлюють появу нових статусно-рольових відносин індивідів, маргіналізацію та зміну соціальної самоідентифікації.

У соціологічній літературі приділяється значна увага змінам соціальної структури в умовах трансформації суспільства. Зокрема, російська дослідниця Т.Заславська відзначає, що соціальна структура стала менш жорсткою, зросла кількість статусів, посилилася мобільність [4].

В.Танчер у роботі “Політичні партії та рухи у світлі “ситуації постмодерну” виокремлює такі постмодерністські риси соціальної структури, як: зниження значення ієрархії класів і верств, утвердження агрегатного характеру структурування суспільства, тобто виділення груп не за одним, а за сукупністю соціальних і соціокультурних показників, появу нових основ соціальної диференціації [17].

А.Ручка наголошує на модифікації соціальної структури в умовах системної трансформації суспільства. На його думку, поряд із майновими велике значення мають і соціокультурні розбіжності [12].

Н.Римашевська на матеріалах досліджень показує збільшення кількості маргіналів та підсилення майнової диференціації суспільства [11]. Є.Головаха наголошує на вивченні еволюції соціальної структури в процесі трансформації суспільства, на аналізі середнього класу, виявляє вузли соціальних конфліктів [2].

Якщо розглядати трансформацію як необхідний і неминучий процес, то очевидно стає відсутність теоретично обґрунтованої й практично апробованої політики щодо соціальної реконструкції, у силу чого цей процес розвивається стихійно, непослідовно й навіть ірраціонально. Це підтверджують дослідження соціальної структури українського суспільства. Вони фіксують крайню нестійкість соціальної структури

суспільства в умовах трансформації, її аморфність та невизначеність, нові форми соціальної дезінтеграції й диференціації, що виникають як на макрорівні, так і на рівні соціально-виробничих структур, відсутність сформованих масових соціальних прошарків зі своїми усвідомленими інтересами, політико-ідеологічними орієнтаціями, загальноприйнятими правилами й стандартами поведінки.

В Україні масштаби, тенденції, глибина й особливості протікання трансформації соціальної структури визначаються комплексом факторів: по-перше, структурними перебудовами в економіці та її кризою; по-друге, глибокими змінами в системі зайнятості; по-третє, зниженням рівня життя більшої частини населення; по-четверте, соціальною аномією та депривацією.

Спад промисловості, кризова соціально-економічна ситуація стали причинами зниження чисельності зайнятих в економіці країни. Якщо 1991 р. загальна чисельність зайнятих складала 25 млн осіб при практичній відсутності безробіття, то 2008 р. економічно активне населення України становило 22,3 млн осіб, серед яких 1,4 млн були безробітними [19, с.6; 15]. Безробітні складали 6,4% економічно активного населення, серед яких 72,1% мешканці міської місцевості та 27,9% – сільської [8]. Частка жінок від загальної кількості безробітних складала 46% [15].

Одночасно зі зміною чисельності зайнятих суттєво трансформувалася й сегментація ринку праці за професійними характеристиками (таблиця 1)<sup>1</sup>. Найбільші втрати серед зайнятих спостерігаються в низці професійних груп робітничого класу. Так, найвищими темпами знижувалася частка кваліфікованих робітників сільського, лісового й рибного господарств – із 5% у 1996 р. до 1,3% у 2007 р. [14, с.72]. Загальновизнано, що це було наслідком аграрної реформи, руйнації колгоспів і радгоспів як інституціонального підґрунтя аграрного сектору й становлення на селі нових соціально-економічних відносин. Водночас частка кваліфікованих робітників з інструментом (серед них насамперед професії індустріального сектору) скоротилася більше як на чверть – з 17,0% в 1996 р. до 12,6% в 2007 р. [14, с.72]. Імовірне пояснення полягає в переструктуруванні економіки, банкрутстві підприємств, перепрофілюванні їх у процесі зміни власника і, відповідно, у скороченні позицій індустріальної зайнятості.

<sup>1</sup> Методологічним інструментарієм під час вивчення професійної структури України стала Міжнародна стандартна класифікація професій ISCO-88 (International Standard Classification of Occupations) та її національні версії. Згідно з нею виокремлюють такі професійні групи:

- **законодавці, вищі державні службовці, керівники;**
- **професіонали** (наукові співробітники, інженери, лікарі, юристи, економісти, архітектори, викладачі вузів, учителі середніх шкіл);
- **спеціалісти** (техніки, медсестри, інспектори митної, податкової, фінансової служби, торгові представники, брокери, соціальні працівники, спортивні тренери);
- **технічні службовці/клерки** – професійна група, яка здійснює допоміжні функції в роботі професіоналів (секретарі, діловоди, працівники, пов'язані з інформацією, оператори обчислювальних машин, бібліотекарі, адміністратори, страхові агенти, збиральники податків);
- **працівники сфери торгівлі та послуг** (продавці, перукарі, охоронці, пожежники, кухарі, офіціанти, стюардеси, кондуктори);
- **кваліфіковані робітники сільського, лісового й рибного господарств** (тваринники, доярки, лісники, бджолярі, садівники);
- **кваліфіковані робітники з інструментом** (малярі, столяри, паркетники, зварники, слюсарі, монтажники, електромеханіки, друкарі, швеї);
- **оператори й складальники устаткування і машин** (водії вантажного й легкового транспорту, машиністи потягів, кранівники, бурильники, складальники меблів, робітники з обслуговування металоплавильних печей, трубного устаткування, бойлерів, холодильників, водоочисних печей);
- **найпростіші професії** (двірники, прибиральники, сторожі, вантажники, мийники вікон, консьержі, пралі, працівники некваліфікованої праці в сільському господарстві).

Таблиця 1

**Динаміка розподілу зайнятого населення України  
за професійними групами в період 1996–2007 рр.  
(за даними Держкомстату України), %**

<i>Професійні групи</i>	<i>1996</i>	<i>1998</i>	<i>2000</i>	<i>2002</i>	<i>2006</i>	<i>2007</i>	<i>2007 до 1996</i>
Законодавці, вищі державні службовці, керівники	7,0	7,0	7,2	7,3	7,3	7,6	108,6
Професіонали	13,4	13,3	12,9	12,7	12,2	12,6	94,0
Спеціалісти	13,5	14,2	15,0	13,6	12,0	11,4	84,4
Технічні службовці	6,6	5,2	4,2	4,4	3,7	3,6	54,5
Працівники сфери торгівлі та послуг	5,7	10,5	11,3	12,6	13,2	13,6	238,6
Кваліфіковані робітники сільського, лісового і рибного господарств	5,0	8,0	3,0	2,3	1,5	1,3	26,0
Кваліфіковані робітники з інструментом	17,0	8,2	13,3	13,5	12,0	12,6	74,1
Оператори й складальники устаткування і машин	8,2	9,4	15,4	14,7	12,8	12,6	153,7
Найпростіші професії	23,7	24,3	17,7	18,7	25,3	24,7	104,2
<b>Кількість респондентів (тис. осіб)</b>	<b>24 114,0</b>	<b>22 998,4</b>	<b>20 419,8</b>	<b>20 400,7</b>	<b>20 730,4</b>	<b>20 904,7</b>	<b>86,7</b>

У досліджуваній період негативні процеси відбувалися серед професійних груп нефізичної праці. Зокрема, частка професіоналів скоротилася на 6% (з 13,4% у 1996 р. до 12,6% у 2007), спеціалістів – на 15% (з 13,5% до 11,4% відповідно), а технічних службовців – майже вдвічі (з 6,6% до 3,6%) [14, с.72]. Очевидно, що втрати серед професіоналів і спеціалістів виявилися менш масштабними, ніж серед клерків і робітників. Пояснюється це, з одного боку, відсутністю значних реформ у системі охорони здоров'я, освіти і науки та відповідних змін у структурі зайнятих у бюджетній сфері, а з іншого – відомим фактом, що спеціалізація й тривалі роки навчання справляють стабілізаційний вплив на трудову поведінку.

Натомість серед професійних груп, що значно зміцнили свої позиції на ринку праці, – працівники сфери торгівлі й послуг, частка яких зросла у 2,4 раза (із 5,7% у 1996 р. до 13,6% у 2007 р.) [14, с.73]. Базуючись на емпіричних даних і повсякденних спостереженнях дослідників, можна констатувати, що саме сфера торгівлі та послуг прийняла основні потоки звільнених з інших професійних груп. Ще одна професійна група, де в описуваній період спостерігалось деяке зростання зайнятості (із 7,0% у 1996 р. до 7,6% у 2007 р.), – це законодавці, вищі держслужбовці та керівники різного рівня [14, с.73].

Трансформація українського суспільства гостро поставила перед традиційними спільнотами питання про усвідомлення індивідуальної й групової соціальної ідентич-

ності, їх місце в системі суспільної ієрархії. Глибокій депресії піддалися масові групи людей інтелектуальної праці. Не змінивши своїх соціально-професійних статусів та не переставши бути носієм культурного капіталу, вони за своїм матеріальним становищем опинилися на нижчих щаблях економічної ієрархії. Для багатьох індивідів характерним став розрив між “уявною” й “реальною” належністю до соціальної спільноти.

Якщо сучасним індустріально розвинутим суспільствам притаманна усталеність класових утворень, класових відносин та ідентичності, то в Україні, на думку одних дослідників, ми не можемо говорити про існування класів [16, с.138], а на думку інших, концепт класу не втрачає своєї актуальності і є одним із ключових дискурсів, через який ми зможемо зрозуміти сучасне суспільство [6, с.7].

Особливої актуальності набуває питання середнього класу. Його виокремлення було запроваджено вперше в суспільствах західного типу й відображало рівень суспільної стабільності й масового споживання, досягнутий у д. п. XX ст. Як стверджують західні дослідники, частка середнього класу майже в усіх розвинених капіталістичних суспільствах становить 55–75% [1, с.48]. До його складу належить так званий старий і новий середні класи, або вищий і нижчий. До старого, який кількісно значно поступається новому, традиційно зараховують дрібних та середніх власників, а також самозайнятих. Новий середній клас представлений, насамперед, освіченими й кваліфікованими фахівцями та менеджерами різних сфер зайнятості в суспільстві. За П.Бергером, новий середній клас, що поєднує індивідів, професії яких пов'язані з виробництвом і розподілом знання в символічних формах, утворює клас носіїв знання [1, с.48]. Існування такого класу, його масовість вважається запорукою невідворотності процесів демократичного розвитку та економічного процвітання суспільства. В Україні згідно з результатами міжнародного дослідницького проекту European Social Survey (ESS) та соціологічного дослідження “омнібус”, проведеного Інститутом соціології НАН України у 2007 р., середній клас (у структурі зайнятого населення) становить 44–49% у схемах EGP та Еспін-Андерсена і 22% – у схемі Райта [13, с.161].

З початком ринкових перетворень на початку 90-х рр. XX ст. в Україні відбувається поглиблення соціального розшарування населення. Характерними особливостями цього процесу є його надзвичайна швидкість і біполярна спрямованість. Для вимірювання економічної нерівності, яка демонструє відмінності між окремими людьми та певними групами людей за розмірами доходів і накопичених статків, найчастіше в статистиці використовують децильний коефіцієнт фондів (співвідношення сумарних доходів 10% найбагатших і 10% найменш забезпеченого населення), який, за експертними оцінками в Україні, у 1989 р. становив 1: 24, у 2000 р. – 1: 46, а в 2006 р. – 1: 41 [5, с.34; 9, с.16]. Натомість державна статистика подавала абсолютні нормативні значення цього коефіцієнта – 1: 6,3 у 2008 р. (за міжнародними нормами 1: 6 – 1: 7), тим самим переконуючи в існуванні ніби іншої соціальної та економічної реальності, невидимої для українців, проте фіксованої статистикою [5, с.34].

За даними офіційної статистики, рівень середньодушових щомісячних загальних доходів в Україні 2008 р. для першої дицельної групи (найнижчої) становив 1 652,5 грн, а для десятої дицельної групи (найвищої) – 5 616,9 грн. Статистики, однак, зазначають, що найбагатші та найбідніші домогосподарства не є досяжними для обстеження, і тому статистичні дані віддзеркалюють більш масовий характер розподілу середньодушових доходів, коли на перший дицель припадає 4% національних доходів, а на десятий – 20% [5, с.34].

Переважає більшість дорослого населення країни (95%) оцінює наявну нерівність у доходах як глибоку й несправедливу. За словами голови ради з вивчення продуктивних сил України Б.Данилишина, “суспільство стратифікується і розділяється мало переборними бар'єрами, нарощується ворожість та екстремізм, зростає злочинність” [3].

Проте стан і динаміка нерівності відображається також в інших загальновизначених показниках, зокрема в рівні бідності, яка на пострадянському просторі набула статусу найгострішої соціальної проблеми. У зв'язку із цим визначенню межі нижніх верст суспільства приділяється першочергова увага політиків, аналітиків та управлінців.

2000 р. Президент України видав Указ “Стратегія подолання бідності”, де наголосив, що “зберігається тенденція до подальшого розшарування населення за рівнем доходів і збільшення масштабів бідності” [18]. В указі чи не вперше дається офіційне тлумачення бідності: “Бідність – неможливість унаслідок нестачі коштів підтримувати спосіб життя, притаманний конкретному суспільству у конкретний час”.

У Посланні Президента до Верховної Ради 2001 р. зазначається, що представники, наприклад, таких професій, як лікарі, освітяни, науковці, інженери в Україні не належать до середнього класу, як у розвинених капіталістичних країнах. Люди з високим рівнем освіти та низькими доходами зараховуються чинною владою до “нових бідних” [1, с.49].

Реаліями нашого сьогодення став успадкований ще з радянських часів феномен працюючих бідних, у тому числі висококваліфікованих, що знижує мотивувальний і стимулювальний чинники оплати праці, формує незацікавленість у праці, руйнуючи тим самим зв'язок між освітньо-професійним статусом, доходами й престижем, про що свідчать дані статистичних обстежень домогосподарств. Так, у групі з найменшими витратами частка працюючих становить майже 40%, а частка непрацюючих пенсіонерів – 14% [5, с.45].

У квітні 2006 р. четверо з десяти українців засвідчили, що вважають себе бідними, а ще 4,2% оцінили добробут своєї родини як злиденний, і лише 1% громадян країни – як заможний. Щодо сімей середнього достатку, то таких в Україні нараховувалося 53,6% [10, с.170].

Незважаючи на те, що статистичні дані від кінця 1990-х років фіксували постійне зниження частки населення із середніми доходами, нижчими за прожитковий мінімум (з 80,2% у 1999 р. до 18,1 у 2008 р.), нормативна величина грошових ресурсів, що їх передбачає бюджет країни для забезпечення прожиткового мінімуму громадян, не відповідає їх уявленням про необхідний розмір державного соціального стандарту. У квітні 2006 р. середньодушовий дохід у розрахунку на одного члена сім'ї становив у країні 503 грн. Якщо взяти до уваги, що, за оцінками громадян України, рівень середньомісячного доходу в розрахунку на одного члена сім'ї, який дає змогу віднести її до середньої страти, становить 957 грн, то дійдемо невтішного висновку: населення сприймає себе переважно як малозабезпечених членів суспільства. Певна річ, небезпідставно: 35,5% опитаних стверджує, що грошей їм вистачає тільки на продукти харчування, 4,0% – часто не вистачає продуктів харчування, і вони інколи голодують, а ще 0,5% – часто не мають ані грошей, ані харчів і вимушені інколи жебракувати. Таким чином, 40% українців є, безумовно, бідняками. Тільки 38,9 співвітчизників віднесли себе у квітні 2006 р. до середнього класу [10, с.171].

На ґрунті нестачі матеріальних засобів зростає соціальна напруженість у суспільстві, росте число психологічних потрясінь, стресів. Упродовж 1994–2001 рр. кількість потерпілих від стресів через труднощі матеріального характеру зросла на 8% (з 34,4% до 42%) [7, с.231]. Майже кожен другий українець тією чи іншою мірою незадоволений своїм життям узагалі (12,1% – зовсім та 31,9% – певною мірою), кожен п'ятий (19,9%) – утратив соціальний оптимізм, надію на те, що стан в Україні зміниться на краще, а кожен десятий (9,8%) – узагалі втратив віру в свої сили [10, с.172].

Таким чином, соціальна структура сучасного українського суспільства набула вигляду “притисненого до основи трикутника” (на відміну від “лимона” в розвинених



країнах чи “Ейфелевої вежі” в латиноамериканських державах), у якому більшість спільнот зосередилася в базовій верстві. Подальший розвиток соціально-стратифікаційних процесів в Україні значною мірою залежатиме від динамічності процесів економічного й політичного реформування, соціокультурних особливостей країни.

1. Бродська С. Класова самоідентифікація населення України / С. Бродська, С. Оксамитна // Наукові записки НаУКМА. Соціологічні науки. Т. 19. – К. : Академія, 2001. – С. 44–50.
2. Головаха Е. Трансформуючеся общество / Е. Головаха. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 1996. – 143 с.
3. Данилишин Б. За примарні вигоди низької оплати праці і підприємці, і все суспільство платять непомірно високу ціну [Електронний ресурс] / Б. Данилишин. – Режим доступу : [http://dialogs.org.ua/dialogs.php?id=112&op\\_id=1698#1698](http://dialogs.org.ua/dialogs.php?id=112&op_id=1698#1698).
4. Заславская Т. Трансформация социальной структуры российского общества / Т. Заславская // Куда идет Россия? – М. : Аспект Пресс, 1996. – 512 с.
5. Іващенко О. Про анатомію економічної нерівності в сучасній Україні : соціологічні дослідження / О. Іваненко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 4. – С. 29–55.
6. Куценко О. Повернення класів? Перспективи класового аналізу пострадянської реальності / О. Куценко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 1. – С. 5–13.
7. Лукашевич М. П. Соціологія праці : підруч. / М. П. Лукашевич. – К. : Либідь, 2004. – 440 с.
8. Міненко В. Методологічні аспекти аналізу економічної активності населення, зайнятості і безробіття [Електронний ресурс] / В. Л. Міненко. – Режим доступу : <http://www.kbuapa/kharkov/ua/e-book/apdu/2010-1/title/html>.
9. Оксамитна С. Інституціональне середовище відтворення соціальної нерівності / С. Оксамитна // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 4. – С. 5–28.
10. Прибиткова І. Бідність як наслідок нерівномірного перерозподілу багатства в українському суспільстві [Електронний ресурс] / І. Прибиткова. – Режим доступу : [http://www.i-soc.ua/institute/6-Prybitkova\\_06.pdf](http://www.i-soc.ua/institute/6-Prybitkova_06.pdf).
11. Римашевская Н. Социальные последствия экономических трансформаций в России / Н. Римашевская // Социологические исследования. – 1997. – № 6.
12. Ручка А. Особенности системной трансформации современного украинского общества / А. Ручка // Современное общество. – 1994. – № 4. – С. 5–33.
13. Симончук О. Класи в Україні у перспективі альтернативних класових схем / О. Симончук // Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2007. – С. 153–162.
14. Симончук О. Професійна структура сучасної України / О. Симончук // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2009. – № 3. – С. 62–99.
15. Статистично-аналітичний огляд стану ринку праці у 2008 році [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrstat.gov.ua/>.
16. Соціологія : навч. посіб. / за ред. С. О. Макеєва. – К. : Знання, КОО, 2003. – 455 с.
17. Танчер В. Політичні партії та рухи у світлі “ситуації постмодерну” / В. Танчер, О. Карась, О. Кучеренко. – К. : Демократичні ініціативи, 1997. – 44 с.
18. Указ Президента про подолання бідності // Урядовий кур’єр. – 18 серпня 2000. – № 149.
19. Хмелько В. Макросоціальні зміни в українському суспільстві за роки незалежності / В. Хмелько // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 1. – С. 5–23.

*The article reveals modern Ukrainian society structure transformation features and analyses Ukraine labour-market state and evolution. It focuses on problems of individual and collective social identification together with economic population inequality under system changes.*

**Key words:** transformation, Ukrainian society, economic active population, social identification, middle class, economic inequality, poverty.

УДК 159.9.018

ББК 88.37

Сергій Дьяков

МЕТОД ПСИХОСЕМАНТИЧНОГО МОДЕЛЮВАННЯ  
СУБ'ЄКТНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті на основі аналізу та систематизації науково-теоретичного матеріалу визначені загальні тенденції щодо способів вивчення й моделювання особистості. Представлений метод теоретичної розробки гіпотетичних моделей аналізу й оцінки суб'єктності особистості.

**Ключові слова:** суб'єкт, психосемантична структура, категоріальні структури, моделювання, суб'єктність особистості.

“... Основним початковим завданням (у дослідженні психічної саморегуляції) є вивчення закономірностей будови регуляторних процесів і формулювання на цій основі загальної концептуальної моделі, адекватної тій, що відображає принципову внутрішню структуру процесів усвідомленої регуляції, загальну для різних видів і форм довільної активності людини”.

Конопкін О.О. [11, с.7]

У теорії науки, у тому числі і в психології, повсюдно використовується метод моделювання. У психології представлено безліч моделей і структур: модель глибинних і зовнішніх структур мови, модель центральної тенденції, модель частоти ознак, структура особистості та ін. [3]. Однак питання структури й механізму суб'єкта залишаються відкритими. І досі значущими є питання про “критерії, щодо яких можливо стверджувати, що психолог, напевно, визначає суб'єкта, а не індивіда, індивідуальність і тому подібне” (В.В.Знаков [9, с.31]).

У плані структурного моделювання в галузі психології особистості (персоналогії), виходячи з аналізу розглянутого концептуального матеріалу, можна виділити стратегії дослідників у вивченні сфери особистості. Узагальнення даного науково-теоретичного матеріалу розкриває такі основні тенденції щодо способів вивчення й моделювання особистості: диспозиційний (факторний) підхід (“Big Five” (Р.Р.Мак-Крей, Р.Т.Коста); “16-PF” (Р.Кеттелл) та ін.); типологічний підхід (Г.Айзенк, К.Леонард, А.Е.Лічко та ін.); структурно-ієрархічний підхід (В.С.Мерлін, К.К.Платонов, С.Л.Рубінштейн та ін.); феноменологічний (екзистенціальний) підхід (О.Ю.Артем'єва, А.Маслоу, А.Г.Шмельов та ін.).

У даній роботі поставлена **мета** – розкрити сутність застосування методу психологічного моделювання у вивченні суб'єкта.

Щодо основних понять, то **модель** – це спрощений уявний або знаковий образ якого-небудь об'єкта або системи об'єктів, що використовується як їх заміщення й замість операції [3]. У природничих науках моделлю називають опис об'єкта засобами деякої наукової теорії. Модель у фундаментальних і в прикладних науках зазвичай пов'язують із застосуванням **моделювання**, тобто із з'ясуванням (або відтворенням) властивостей якого-небудь об'єкта, процесу або явища за допомогою іншого об'єкта, процесу або явища – його моделі [3].

Застосування **методу моделювання** в психологічних дослідженнях розвивається в двох напрямках: 1) знакова, або технічна, імітація механізмів, процесів і результатів психічної діяльності – **моделювання психіки**; 2) організація, відтворення того або іншого виду людської діяльності шляхом штучного конструювання середовища цієї

діяльності (наприклад, у лабораторних умовах), що прийнято називати **психологічним моделюванням**. Модель відтворює структуру й функції оригіналу.

Поняття *структура* у філософському словнику [15, с.462] розглядається як будова і внутрішня форма організації системи, що виступає як єдність стійких взаємозв'язків між її елементами, а також законів даних взаємозв'язків. У матеріалістичній традиції особливо підкреслюється значущість системного підходу під час розгляду категорії структури. З часів гештальтизму прийнято додавати, що структура не зводиться до суми складових її елементів або компонентів.

Відповідно до представлених у психології підходів щодо способів вивчення особистості, дослідниками створені психологічні структурні моделі особистості. Перша стратегія дослідження представлена, наприклад, у тактиці аналізу й структуризації змісту тезауруса (лексики) певної мови як знакової понятійної системи (Г.Олпорт, Х.Олдберг, Р.Кеттелл, А.Г.Шмельов та ін. [4; 17]). Дослідники виходять із того, що в лексиці мови поняття (як мовні форми й знаки) позначають (називають) і несуть у собі зміст характеристик якості (риси) особистості й характеристики її активності (це **таксономічний аналіз тезауруса мови** [17]). Надалі процедура передбачає розподіл усього набору понять (якостей, що містять характеристики) особистості на групи, де критерієм є загальна оцінка характеристик проявів людини (і свідомих, і несвідомих). Подальше застосування експертної оцінки в розподілі вибірки понять передбачає семантичний аналіз даних. Цей метод представлений у роботах Р.Кеттелла, В.Ф.Петренко, А.Г.Шмельова, але в останніх процедура структуризації є статистичним варіантом дослідження, тобто ставка робиться на методи математичного аналізу в обробці даних за допомогою факторного аналізу з основним акцентом на об'єктивну (кількісну) верифікацію даних дослідження [14; 17]. Якість при цьому зменшується, а суб'єктивна, мотиваційно-ціннісна і генетична сторони не враховуються. Тобто визначаються середньоарифметичні параметри середньостатистичної особистості.

Для другої, типологічної, стратегії характерний пошук і виділення домінуючої, найбільш вираженої якості або декількох якостей (рис), які визначають тип (стиль) поведінки особистості в аспекті схожості з іншими. Таким чином, визначається акцентуація або типовість її поведінки – тобто характеру проявів.

І в першому, і в другому випадку розглядаються аспекти характеру (з урахуванням темпераменту, наприклад, у Г.Айзенка тест особистості іменується як тест “Темпераменту”) і здібностей поведінки, але не діяльності, а сфера спрямованості (мотивації) зовсім відсутня. Для вивчення аспектів діяльності розроблені тести досягнень, інтелекту. Для вивчення мотивації також існують інші методи й методики [4]. Отже, розроблені методики (тести) дослідження рис і типів особистості вивчають і відображають моделі не особистості як такої, а лише характеру (плюс темперамент) особистості. Може, звідси “**акцентуовані особистості**” К.Леонгарда заміщені О.Є.Лічко “**акцентуованими типами характеру**”.

Таким чином, розроблені методи й методики дослідження особистості призначені лише для вивчення її окремих сторін, не говорячи вже про їх застосування в системному дослідженні. Також, виходячи із цього, можна зазначити існуючу різницю між моделлю особистості й методом і методикою дослідження особистості.

Третій, **структурно-ієрархічний, підхід вивчення й моделювання особистості** є саме системним дослідженням усіх сторін особистості (індивідуальності) з урахуванням детермінуючих чинників їх становлення й розвитку, а також того, що дає можливість розкрити аспекти суб'єктності. Моделі особистості (індивідуальності), представлені в ракурсі даного підходу В.С.Мерліним, К.К.Платоновим, С.Л.Рубінштейном та іншими, мають фундаментальний загальнопсихологічний характер [6].

Повертаючись знову до першої, диспозиційної стратегії, слід зазначити, що вищезгадані дослідники будують лексико-понятійні моделі особистості, виходячи з абстрактних теоретичних джерел лексики мови, тоді як другі – шляхом спостереження або тестування визначають типові варіанти поведінки особистості, також використовуючи спосіб лексико-лінгвістичного аналізу й оцінки характеристик поведінки особистості. Перші виділяють сукупність інтегральних понять лексики мови, такі, що позначають риси (фактори за Р.Кеттеллом), які представлені ними як шкали для вимірювання властивостей особистості (її характеру поведінки). А другі визначають інтегральні компоненти поведінки людини як типи, які теж є шкалами для вимірювання властивостей особистості (характеру поведінки). Обидві стратегії дослідження зазвичай ґрунтуються на біхевіоріальних принципах опису поведінки без урахування її внутрішніх детермінант і генезису.

Альтернативою цим принципам в описовому підході є **феноменологічний (екзистенціальний) підхід у вивченні особистості**, який розглядає сутнісну сторону людини, її ідеали, досвід і прагнення, відповідно до яких вона хотіла б (ці суб'єктні сторони часто залишаються на потенційному рівні почуттів і бажань автентичної (справжньої) самоідентифікації, не переходячи в наміри суб'єкта) і, можливо, вже має намір будувати свою самореалізацію в житті (“Людина є те, що вона із себе робить”, – Ж.П.Сартр [16]). Тобто це власне **психосемантичний підхід у вивченні й моделюванні суб'єктності особистості** (останній розробляється в наших працях в аспекті вивчення суб'єктності особистості).

Як бачимо, структурно-ієрархічний і феноменологічний підходи у вивченні особистості направлені на дослідження сутнісних системних аспектів людини і, таким чином, на розкриття її індивідуальних характеристик суб'єктної структури й активності. Ця сутнісна сторона індивіда часто не є актуалізованою, залишаючись його імпліцитно потенційною властивістю.

Очевидним є те, що в описі процедури спостереження поведінки людини експериментатором або експертами і в описі процедури роботи людини з опитувальником у психологічному дослідженні особистості неможливо визначити причинно-наслідкові зв'язки й відносини компонентів психічного змісту індивіда, а тому не можуть бути виявлені детермінуючі чинники її активності, тобто суб'єктні сторони її мотивації та волі (свідомого вибору), самоорганізації й самоврядування в самореалізації особистісних намірів. Вищезазначеними дослідниками представлені моделі й техніка вивчення та оцінки людини як соціального індивіда, тобто як особистості, яка проявляє себе в певних якостях поведінки (рисах характеру) в абстрактних усереднених ситуаціях, унесених до опитувальника, як правило, закритого типу (без можливості внесення особистих альтернатив). Цей підхід вивчення особових характеристик виявляє психологічні наслідки (у рамках механізму “стимул – реакція”) незалежно від іманентних (природно властивих) властивостей й імпліцитних (згорнутих, потенційних) компонентів її досвіду та мотивації, придбаних у ролевих ситуаціях власних відносин у соціальному оточенні.

Як бачимо, Р.Кеттелл за допомогою техніки таксономічного аналізу структурував лексичний набір характеристик особистості (на основі розробок Г.Олпорта) шляхом семантичного аналізу в експертній оцінці розподілу змісту лексичних понять із подальшою статистичною обробкою методом факторного аналізу. У результаті Р.Кеттелл отримав 16 так званих факторів шляхом подібної процедури експертної оцінки й факторного аналізу, які на другому рівні узагальнення становлять 4 інтегральних чинники.

За допомогою даної 16/4 моделі й техніки тесту “16-PF” можна зробити аналіз і визначити стандартну оцінку даних рис окремої людини стосовно інших людей у діапазоні полярних якостей, рис особистості, які позначаються (іменуються) певними поняттями в лексиці (словнику) певної мови. Даний спосіб таксономічного аналізу в

описі й оцінці характеристик поведінки особистості відповідає також й іншим відміченим вище працям у плані диспозиційного підходу.

Тобто в дослідженні психологічних характеристик людини ми маємо справу з **двома сферами й способами аналізу та оцінки якостей, рис особистості, характеристик індивіда**: емпіричною (натуральною, хоча потрібно сказати, що сюди відносяться й прояви внутрішні – психічні та зовнішні – практичні) і лінгвістичною (**знаковою** – що абстрагує, заміщає й узагальнює).

Виходячи з даного аналізу, можна запропонувати альтернативний до відміченого вище лексичного підходу дослідження й **моделювання психічних і поведінкових характеристик індивіда** підхід, який спрямований на вивчення його сутнісної суб'єктної сфери активності, який полягає в тому, що процедура аналізу індивідуальних характеристик будується таким чином. Насамперед використовується техніка репертуарних решіток Дж.Келлі, яка дозволяє отримати емпіричні дані семантики індивідуального досвіду (при цьому репертуар досліджуваного досвіду може відноситись до будь-яких сфер дійсності), а не процедура таксономічного аналізу лексики (особових) понять мови. Хоча в останньому ми бачимо аспект теоретичного психолінгвістичного моделювання із семантичним аналізом понять лексики англійської мови (Г.Олпортом були відібрані всі слова, які за значенням відносяться до характеристик людини, – 4 500 слів). Далі, знову за допомогою семантичного аналізу в експертній оцінці, цей масив понять групувався, узагальнювався за інтегруючим значенням. Треба зазначити, що таку експертну роботу можуть добре виконати лише лінгвісти або філологи, тобто фахівці з даної мови.

У наших дослідженнях емпірична процедура припускала семантичний аналіз і відбір з масиву полярних конструктів, отриманих за допомогою “репертуарних решіток” Дж.Келлі певного варіанта, з подальшим розподілом конструктів за відповідними групами, за допомогою методів семантичного аналізу (спільно з процедурою контент-аналізу) в експертній оцінці даних, відповідно до аспектів психологічної системи людини [7; 8]. Тобто ця процедура має характер **теоретичного моделювання психологічної структури людини** без використання засобів математичної статистики для факторизації лінгвістичного масиву даних. Таку процедуру моделювання ми знаходимо у В.О.Богданова [2] і вона відповідає сучасному якісному підходу в психологічній методології (див. [13]). У подальшому в дослідженні семантики досвіду ролевих відносин суб'єкта були отримані розширені масиви конструктів, і за допомогою тієї ж експертної процедури із залученням психологів-спеціалістів проведено групування семантичних конструктів за психічними структурними складовими [7; 8].

У моделях узагальнювального (типологічного) опису й конструювання типології особистості (Г.Айзенка, К.Леонарда, О.Є.Лічко та ін.) шкалами особистості є виражені або акцентовані риси, які презентують типовість поведінки (стиль) особистості. І тут ми бачимо підхід зовнішнього спостерігача в аналізі й оцінці поведінки іншої людини. Показники, отримані в дослідженні за допомогою вищеназваних і подібних за специфікою методик, не пов'язані з індивідуальною системою значущості й суб'єктивними сенсами людини (не розкривають мотивації суб'єкта), що пов'язане із семантичною стороною її розуміння й відношення до дійсності. Таким чином, дані моделі не відображають мотиваційно-ціннісну сферу особистості, її особисті перспективи й наміри, які є потенційними (не розкритими), тобто є чинниками суб'єктності, динамічними аспектами розвитку особистості. Загальна характеристика цих структур і методик полягає в тому, що вони розкривають параметри властивостей особистості, якостей, які за змістом належать їй, не визначаючи власне чинників і генезис активності людини в її самореалізації. Дані моделі (факторні й типологічні) розкривають параметри оцінки особистості (чинники, риси, типи), рівні показників і структурний зв'язок, який об'єд-

нує ці компоненти в психологічний механізм, який впливає на поведінкові характеристики людини. У рамках нашого дослідження це семантичні конструкти свідомості людини, які впливають на її активність в соціально-психологічній самореалізації.

Разом із тим у вивченні особистості акцент зміщується із психометричного боку людини в бік її соціально-психологічних властивостей. Таким чином побудовані моделі аналізу особистості В.А.Богдановим [2], які розроблені саме теоретичним способом структуризації соціально-психологічних явищ (зазначених у психологічних поняттях, категоріях), які розкривають якості особистості й функції психіки людини в аспекті її соціальних відносин.

На підставі вказаних принципів теоретичної структуризації інформації щодо аналізу й опису поведінки людини побудовано багато моделей, у яких акцентована увага на аналізі вольових якостей людини (критику подано Є.П.Ільїним [10]).

На основі відміченого вище аналізу аспектів моделювання структур особистості можна зробити узагальнення, що у вивченні психологічних властивостей людини дослідники застосували як основний засіб – лінгвістичний метод опису цих характеристик (на основі аналізу лексики мови) у ракурсі оцінки характеристик її зовнішньої поведінки й діяльності. Дійсно, людина пізнає й розуміє світ саме за допомогою мови, мовних понять, у яких акумульована й узагальнена інформація особистого досвіду людини та суспільно-історичного досвіду людства. Мова, слова й мовні вирази дають можливість використовувати людиною цей інструмент для вирішення життєвих завдань уже абстрагованим, теоретичним способом, який складає універсальний і головний засіб взаємодії людини зі світом. Тому вивчення абстрагованих мовних форм, що індивідуалізуються, змісту, структур та їх окремих складових, семантичних конструктів людини є предметом і методом психологічного дослідження її суб'єктивної й суб'єктної сторони життя.

Структура (модель), яка складає психологічний механізм особистості в сукупності й взаємозв'язку її властивостей (рис, якостей), повинна будуватися способом теоретичного розподілу цих властивостей та об'єднання їх у цілісну систему взаємозв'язаних компонентів і функцій. Така структура є результатом теоретичного моделювання на основі науково-теоретичного матеріалу, який складає суспільне знання й містить емпіричні дані, здобуті й перевірені в процесі наукового експерименту і практики життя.

Завдяки *методу багатовимірного шкалювання суб'єктивних семантик* індивідуального досвіду (О.Ю.Артем'єва, В.Ф.Петренко, О.Г.Шмельов) [1; 14; 17] може бути розкрита суб'єктна сторона особистості, його ядерна компонента.

А.Г.Шмельов, зробив спробу підвести метод семантичного аналізу під актуальні сьогодні, найбільш розроблені структури особистості: Р.Р.Мак-Крейя і Р.Т.Кости, Р.Кеттелла, Ч.Осгуда [17]. Але дані цим автором моделі не направлені на аналіз суб'єктності особистості.

Ґрунтуючись на матеріалі досліджень, відображеному в психології особистості, який розкриває різні підходи в дослідженні цього соціально-психологічного аспекту людини (когнітивного підходу, екзистенціального, психосемантичного та ін.), можна зробити висновки, які стосуються властивостей її суб'єктної сфери. Семантичні конструкти особистого досвіду відносин суб'єкта в життєвих ситуаціях, які відбиті в різних системах репрезентації (вербальної, невербальної), об'єднані за критеріями суб'єктивної оцінки значення особливостей відносин людини з персонажами її найближчого соціального оточення. Ці конструкти значень відносин людини складають її ролевий репертуар і зразки ідентифікації, які придбано в мікросередовищі, визначають форму інтерпретації й смислову атрибуцію відносин людей та особистого ставлення людини

до них, а також формують понятійно-категоріальну лінгво-семантичну систему, яка має характер інваріантної.

Як відмічено провідними дослідниками в галузі психосемантики [1; 14; 17], суб'єктивні відносини людини до реальних об'єктів світу, як фіксовані сліди її минулих відносин з ними, утворюють стійкі категоріальні системи – суб'єктивні семантики. Це інваріанти семантичної інтерпретації відносин людини зі світом складають її власний досвід і визначають її сутнісні властивості ставлення як суб'єкта. Тому вивчення персональної семантичної системи розкриває критерії аналізу й оцінки суб'єктності (особистісних значень, цінностей, а звідси – виборів і намірів людини, які є чинниками її самостійності й активності).

Суб'єктивні категоріальні системи можуть бути змодельовані у вигляді семантичних просторів [14; 17]. В онтологічному плані семантичний простір виступає формою організації буття людини, організації її досвіду [1], зазначеного знаннями про світ і самого себе схематизованими образами, емоційними оцінками, схемами дій [5]. Семантичний простір – сукупність певним чином організованих ознак – дає можливість описувати й диференціювати об'єкти, ситуації, явища [14; 17]. Значення в рамках апарату семантичного простору задаються через систему чинників, які можуть бути змодельовані експериментально й представлені у вигляді системи ортогональних координатних осей цього семантичного простору [14; 17]. Зміст кожного з аналізованих значень “можна представити як многочлен, який складається з категорій чинників, даних з різними коефіцієнтами ваги” [14, с.18], а міра семантичного простору визначається кількістю незалежних між собою таких чинників [14; 17]. Оскільки мовою семантичних просторів значення задаються через систему чинників, які відмічені осями цього простору, то структуру координат осей можна розглядати як операціональний аналог категоріальної структури індивідуальної свідомості [14; 17]. Тоді окремі параметри семантичного простору відповідатимуть окремим аспектам когнітивної організації індивідуальної свідомості. Експериментальне відтворення суб'єктивних семантичних просторів дозволяє визначити суб'єктивну значущість підстав категоризації й моделювати імпліцитні структури суб'єкта [1; 13; 16]. У результаті проведених досліджень, дослідниками доведено про залежність семантичних просторів від досвіду, установок і мети діяльності суб'єкта, від його станів і конкретних умов протікання діяльності [1; 14; 17]. Відповідно до цього, вивчення видових і рівневих характеристик семантичної репрезентації досвіду суб'єкта є засобом для пояснення його активності. На цій основі ми зробили спробу побудувати структурні моделі семантичного аналізу й оцінки суб'єктності особистості (див. [7; 8]).

1. Артемьева Е. Ю. Психология субъективной семантики / Е. Ю. Артемьева. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – 128 с.
2. Богданов В. А. Системологическое моделирование личности в социальной психологии / В. А. Богданов. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1987. – 143 с.
3. Большой психологический словарь / Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. (ред.). – М. : Прайм-Еврознак, 2003. – 672 с.
4. Бурлачук Л. Ф. Психодиагностика : учебник / Л. Ф. Бурлачук. – С. Пб. : Питер, 2006. – 351 с.
5. Василюк Ф. Е. Структура образа / Ф. Е. Василюк // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 5–19.
6. Гамезо М. В. Атлас по психологии : информ.-метод. пособ. / М. В. Гамезо, И. А. Домашенко. – М. : Педагогическое общество России, 2004. – 276 с.
7. Дьяков С. І. Суб'єктивність педагога. Психосемантичні моделі та технологія дослідження : навч. посіб. – Миколаїв : ММПРЛ, ВМУРЛ “Україна”, 2008. – 320 с.
8. Дьяков С. І. Психосемантичні критерії та принципи системогенезу в моделюванні суб'єктності особистості / С. І. Дьяков // Практична психологія та соціальна робота. – 2010. – № 1. – С. 57–65.
9. Знаков В. В. Психология субъекта. Самопознание субъекта / В. В. Знаков, Е. А. Павлюченко // Психологический журнал. – 2002. – Т. 23, № 1. – С. 31–41.
10. Ильин Е. П. Психология воли / Е. П. Ильин. – С. Пб. : Питер, 2002. – 288 с.

11. Конопкин О. А. Психическая саморегуляция произвольной активности человека / О. А. Конопкин // Вопросы психологии. – 1995. – № 1. – С. 5–12.
12. Мельников В. М. Введение в экспериментальную психологию личности / В. М. Мельников, Л. Т. Ямпольский. – М. : Просвещение, 1985. – 319 с.
13. Методология и история психологии. Специальный выпуск : метод психологии / под ред. В. Ф. Петренко. – М., 2007. – Т. 2, вып. 1. – 250 с.
14. Петренко В. Ф. Основы психосемантики / В. Ф. Петренко. – С. Пб. : Питер, 2005. – 480 с.
15. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев [и др.]. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
16. Хьелл Л. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – С. Пб. : Питер Пресс, 1997. – 608 с.
17. Шмелёв А. Г. Психодиагностика личностных черт / А. Г. Шмелёв. – С. Пб. : Речь, 2002. – 480 с.

*On the basis of analysis and systematization of scientific-theoretical material general tendencies are certain in relation to the methods of study and design of personality. The method of theoretical development of hypothetical models of analysis and estimation of subjectnes personality is presented.*

**Key words:** *subject, psychosemantic structures, category structures, design, subjectnes personalities.*

УДК 1: 316.3+124.5

ББК 60.027.1

Володимир Сабадуха

## УКРАЇНСЬКІ ТА ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ ЧОТИРЬОХ РІВНІВ РОЗВИТКУ СУТНІСНИХ СИЛ ЛЮДИНИ

*На основі концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини здійснено порівняльний аналіз українських та європейських цінностей. Обґрунтовано, що для відродження України необхідно покласти концепцію сутнісних сил в основу життєдіяльності українського суспільства.*

**Ключові слова:** *цінності, сутнісні сили людини, особистість, методологія, парадигма, традиція, еліта.*

Рух України до європейських цінностей із філософського погляду означає їх абсолютизацію й водночас недооцінку власних духовних традицій. Уважаємо, що, незважаючи на очевидні досягнення в економічній, соціальній, науковій сферах, Європа перебуває в духовній кризі. Відчуття вичерпаності духовних основ буття притаманне багатьом європейським мислителям ХХ ст.: психологам К.Юнгу і Е.Фромму, історика А.Дж.Тойнбі, філософам Е.Гуссерлю, Е.Муньє, Х.Ортега-і-Гассету, О.Шпенглеру, К.Ясперсу. Отже, суттю європейської антропологічної реальності є екзистенційна порожнеча, яка, на наш погляд, є наслідком панування в суспільстві людини маси. Тому брати за взірць європейські цінності треба обережно. У той же час в українській філософській думці є продуктивна ідея щодо розуміння сутності людини, яка в різні часи набувала різної назви: у філософії І.Вишенського та Д.Донцова – двоподілу людей за духовними спонуканнями до життя; у В.Липинського – Яфетова та Хамова традиції, у В.Винниченка – ідея конкордизму; у В.Шановського, М.Поповича – концепція сутнісних сил людини. Ми узагальнили ці дослідження у формі концепції чотирьох рівнів сутнісних сил людини [11].

Аналіз українських реалій у контексті європейських цінностей став предметом дослідження Є.Андроса. Філософ ставить проблему пошуку відповідної методології для розв'язання українських проблем [1, с.198]. Поділяємо ці роздуми й вважаємо, що концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини може виконати роль методологічної засади у вирішенні українських проблем. Отже, метою статті є розв'язання трьох завдань: 1) проаналізувати українські реалії крізь призму концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини; 2) з'ясувати, на якому філософському концепті розбудовано європейські цінності; 3) довести, що концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини варто покласти в основу вирішення українських проблем.



Соціально-філософський зміст української реальності вже був усвідомлений і проаналізований українським істориком і політиком В.Липинським, який зазначив, що Україну завжди губило й губить необуздане хамство в середовищі її еліти. Під хамством учений розумів не лайку, а віками освячене поняття, яке використовувалося ще з часів Старого Заповіту [7, с.63]. Цей висновок був зроблений 1928 р., але він не застарів і досі.

Подібним чином розуміє трагедію української історії й О.Забужко, яка висновує, що відбувся “перехід української інтелігенції на «російську модель» і, відповідно, «розшляхетнення», а відтак і «розінтелігенчення» нашої культури...” [4, с.523]. Узагальнюючи причини неспроможності інтелігенції відігравати провідну роль у розвитку свого суспільства, О.Забужко, спираючись на роздуми В.Липинського, зазначає, що відбулася “зміна ціннісної парадигми українського руху – з лицарськи-аристократичної на плебейськи-прагматичну, «евдемонічну»...” [4, с.553], і сталося це ще в 90-ті рр. XIX ст. Цей жорстокий висновок треба визнати для того, щоб з’ясувати умови та шляхи його подолання. Отже, з погляду концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил українська реальність із початку XX століття й до сучасності в антропологічному аспекті не змінилася: як панувала, так і панує в суспільному та політичному житті людина посереднього рівня розвитку сутнісних сил, яка й сьогодні в боротьбі за власну вигоду “забуває” про інтерес нації.

На наш погляд, зміст європейських цінностей не виходить за межі матеріальних і соціальних аспектів людського буття. Ідеї Великої французької революції: Свобода, Рівність, Братерство – залишилися політичними гаслами, які не сприяють розв’язанню екзистенційних проблем буття європейської людини, а тому виникає запитання: на якому філософському підґрунті розбудовано європейські цінності? Уважаємо, що в основі європейських цінностей лежить концепт “кожна людина – особистість”. На перший погляд здається, що це твердження несе в собі суттєвий гуманістичний потенціал, але насправді воно має антигуманний характер. Зробимо спробу обґрунтувати наш висновок.

Для детального з’ясування соціально-психологічних умов виникнення чинного концепту необхідно провести спеціальне історико-філософське дослідження, а наразі зазначимо, що для стародавньої китайської та грецької філософії був характерний ієрархічний підхід до інтелектуально-психологічних властивостей людини. Так, Конфуцій виділяє три рівні розвитку людини: низький, посередній та високий [5, с.107, 114].

Фундаторами ієрархічного підходу до внутрішніх властивостей людини в європейській філософії слід уважати філософів піфагорійської школи, життя й світогляд яких спирався на певну ієрархію цінностей. На перше місце вони ставили прекрасне та добродійне, на друге – вигідне та користне, на третє – приємне і все, що приносить задоволення. Подальше розроблення цього підходу знаходимо у філософії Платона, коли він здійснив двоподіл людей за фундаментальними ознаками: бути “рабом самого себе” і “бути володарем над собою” [10, с.120]. Цей двоподіл було далі конкретизовано в чотирьох рівнях розвитку здібностей людини, коли філософ виокремлює людину з божественними (золотими), срібними, мідними та залізними здібностями [10, с.104].

Арістотель продовжив розробляти підхід Платона до соціально-психологічних якостей людини. Він виділив три рівні розвитку людини й відповідно три способи життя: перший – зорієнтований на задоволення, другий – на досягнення високого соціального статусу й пошану від держави, третій – на філософське розуміння життя [2, с.58–59]. Отже, ієрархічний підхід до соціально-психологічних та інтелектуальних властивостей людини відігравав у стародавній китайській і грецькій філософіях роль методологічної засади.

Християнство, з одного боку, зробило суттєвий крок у розумінні людини. Так, А.Августин уводить у філософський обіг новий термін – *persona*, особистість, який у систематичній формі антична філософія не використовувала. Під особистістю християнський філософ розуміє не факт існування людини, а принцип буття (*essentia*), форму існування істини, тобто принцип, на якому має розбудовуватись життя людини й суспільства. З іншого боку, християнство абсолютизує моральну рівність людей.

Християнське розв'язання проблеми рівності було здійснене з позиції потойбічного Абсолюту. Усі стали рівними перед Богом, але продовжували бути нерівними в реальному житті. Під прикриттям християнської рівності продовжувала існувати земна нерівність, що закономірно призвело до інтелектуальної революції під назвою Просвітництво. Боротьба під гаслом рівності досягає кульмінації під час Великої французької революції. Було встановлено культ Рівності. Так, під впливом боротьби за соціальну, правову, моральну рівність було заперечено факт інтелектуально-психологічної ієрархії, а точніше, було зроблено крок до знищення в європейській філософській думці проблеми ієрархії людських якостей, сутнісних сил. Під час Великої французької революції твердження “кожна людина – особистість” стає ідеологічним гаслом, а з часом філософсько-антропологічною парадигмою модерної та постмодерної епохи. Проголошення кожної людини особистістю означало тотожність між політичною, правовою, моральною вимогою рівності всіх людей, з одного боку, й актуальним рівнем розвитку сутнісних сил людини – з іншого.

Принцип “кожна людина – особистість” означав знищення земного ідеалу, а тому, якщо святе місце порожнім не буває, то взірцем себе проголосила людина маси з її культом успіху, необмеженим тяжінням до світських утіх та влади. Таким чином, соціально-філософський аналіз доводить, що антропологічний принцип Нового часу – “кожна людина є особистістю” – дійсно було прийнято суспільною й філософською думкою без достатнього обґрунтування. Він став результатом заперечення факту інтелектуальної та соціально-психологічної ієрархії й абсолютизації принципу політичної, правової та моральної рівності. Морально-політичний потяг народних мас і буржуазії зокрема до рівності було сприйнято епохою Просвітництва та Великою французькою революцією спрощено, що було емоційною реакцією на абсолютизм та ієрархію родового аристократизму. Уважаємо, що зазначений концепт у сучасних умовах гальмує розвиток людини й суспільства й став причиною не лише європейської духовної кризи, але й антрополого-екологічної катастрофи, отже, має антигуманний характер. Після цього аналізу не варто абсолютизувати європейські досягнення, а слід звернутись до власної духовної та історичної традиції.

Першим, хто почав осмислювати українські реалії в контексті європейської культури, був П.Куліш. Так, він писав, що коли в Європі буяла схоластика, у Києві в X–XII ст. “починалося щось грандіозно-поетичне; у нас, на незайманому ґрунті, відроджувався свого роду гуманізм тоді, коли Західна Європа, з рештками римської культури лежала в порохні під гнітом ісидорівських декреталій” [6, с.214–215]. П.Куліш переосмислює взаємовідносини між українською та європейською культурою і вважає, що зародження гуманізму в Європі відбулося в Києві. Він пише: “Якби тривав порядок речей, що почався у Володимирівські часи, доля земної кулі була б інша. Не з півдня на північ, а з півночі на південь пішла б обновна культура; нові ідеали високого й великого зайняли б одвічно творчий дух природи; не розпустою, а «стыденієм» супроводжувалося б тоді відродження гуманізму, і внаслідок тисячолітніх клопотів ми отримали б не Францію й папу, а щось інше” [6, с.218]. Отже, пріоритет у взаємовідносинах між українською та європейською культурами П.Куліш віддає українській. З наведеними роздумами П.Куліша погоджується й відомий літературознавець і філософ Є.Маланюк

[8, с.28]. На жаль, ці дослідження ще не знайшли належного осмислення в українській філософській думці.

Українська філософська традиція найбільш повно була досліджена й сформульована Д.Донцовим, який зазначив, що ідея розподілу людей за їх спонуканнями до життєдіяльності становить приховану таємницю української культури й філософії зокрема. На основі ретельного аналізу філософ стверджує, що цей двоподіл червоною стрічкою проходить “через усі твори Г.Сковороди, І.Вишенського, Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, Олени Теліги – узагалі поетів львівського «Вісника». Не лише я, а й вони ділять людей на дві «породи», згідно не з їх соціальним станом, а з їх духовою природою, з їх духом; ділять на дві різні категорії: на «шляхтича» – і «мужика», «козака» – і «свинопаса», лицаря – і «плебея»...” [3, с.248]. Отже, філософ свідомо про себе говорить, що він мислить у межах традиції І.Вишенського, Г.Сковороди, Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, яка (традиція) залишається до цього часу неосмисленою в людинознавстві та філософській антропології зокрема. Ідея розподілу людей за їх інтелектуально-психологічними властивостями стає основою концепції конкордизму у творчості В.Винниченка. Отже, українська філософська думка усвідомлювала значущість особистісного первня в життєдіяльності українського суспільства.

На основі дослідження творчості І.Вишенського, Г.Сковороди, П.Куліша, В.Липинського, Д.Донцова, В.Винниченка, М.Поповича було сформульовано концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил індивіда, яка викладена в статті “Особистісна парадигма буття людини як суспільна форма реалізації відношення «Я є інший»” [11, с.358–359]. Евристичний зміст цієї концепції полягає в таких положеннях. По-перше, дозволяє філософськи осмислити причини історичної трагедії України – це панування людини посереднього рівня розвитку сутнісних сил. По-друге, дає підстави сформулювати екзистенційний ідеал буття людини, який полягає в розвитку сутнісних сил людини до особистісного рівня. По-третє, утворює передумову, для того щоб сформулювати поняття про дві основні парадигми буття людини і суспільства: особистісну та безособистісну. По-четверте, теоретично доводить необхідність наявності в суспільстві активної меншості (аристократів духу й чину) і пасивної більшості, обґрунтовує важливість надання пріоритету в суспільстві та державі індивідам особистісного рівня розвитку сутнісних сил.

Українська духовна та історична традиція розвивалися в межах дихотомії особистісне – безособистісне, для якої характерні дві тенденції. Перша – у всі часи український ідеал тяжів до внутрішнього, до “серця”, до розвитку сутнісних сил та особистісного буття, тобто до вирішення екзистенційних проблем. Друга – стосується соціальних взаємовідносин. З часів Київської Русі спостерігається тенденція до утворення таких суспільних форм, у яких був би до мінімуму зведений процес відчуження людини. Відсутність відчуження в старокиївській громаді, у суспільних формах буття Козацької держави становить суть життєдіяльності української людини. Це тяжіння до подолання відчуження збереглося в українському дусі до сучасності. Безумовно, реалізувати ідеал особистісного буття в умовах панування в суспільстві безособистісного первня надзвичайно складно.

Перехід до особистісного буття потребує від духової еліти суспільства суттєвих і надзвичайних зусиль і може відбутись лише за умов повної вичерпаності безособистісної парадигми буття людини. Подібний перехід, згідно з думкою французького філософа Е.Муньє, означає персоналістичну революцію [9, с.116–141]. Пропозиції філософа залишилися непочутими, бо безособистісне суспільство на той час ще не вичерпало всі можливі напрями свого розвитку. Сьогодні безособистісна парадигма буття людини як у світі, так і в Україні вичерпала всі можливості свого розвитку, тому людська спільнота опинилася в стані антрополого-глобальної катастрофи. Людство стоїть перед необ-

хідністю персоналістичної революції у вигляді трансформації безособистісної парадигми буття людини в особистісну.

Для реалізації персоналістичної “революції” в Україні пропонуємо такі стратегічні кроки: по-перше, відмовитись від попередньої антропологічної парадигми “кожна людина – особистість” і в основу нової парадигми покласти концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини; по-друге, пріоритет у суспільстві має перейти від індивіда посереднього рівня розвитку сутнісних сил до особистості; по-третє, на місця законодавців та державних посадовців можна призначати лише індивідів особистісного рівня розвитку сутнісних сил, які спонукаються інтересом нації. Лише державний діяч особистісного рівня володіє здібностями цілісно осмислювати проблеми й діяти в інтересах цілого; по-четверте, необхідно розробити механізм аристократичної (персоналістичної) демократії, який би унеможливував прихід до влади діячів посереднього рівня розвитку сутнісних сил та маніпулювання свідомістю виборців.

Отже, не варто слідувати за європейськими цінностями, а треба спиратись на власну філософську традицію, яка з часів митрополита Іларіона орієнтує людину на пріоритет особистісного. Європа в центр свого буття поставила людину: задоволення її матеріальних потреб та надання соціальних гарантій. В українській філософії в центрі стояла проблема внутрішнього – серця – тобто розв’язання проблем смислу, що вимагає прийняти концепт: особистість – це принцип буття. Для хворого суспільства єдиний і найкоротший шлях одужання полягає в наданні пріоритету особистості – індивідові третього рівня розвитку сутнісних сил.

1. Андрос Є. Українські тривоги на початку XXI століття / Є. Андрос // Сучасність. – 2009. – № 1–2. – С. 198–216.
2. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М., 1983. – Т. 4. – С. 53–294.
3. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов // Твори / Д. Донцов. – Львів, 2001. – Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. – С. 243–416.
4. Забужко О. Notre Dame d’Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 3-тє вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
5. Конфуцій. Уроки мудрости : сочинения / Конфуцій. – М. : Эксмо ; Х. : Фолио, 2005. – 958 с.
6. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / Куліш П. // Повесть про Українській народ. Мое життя. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / П. Куліш ; упоряд., передм., пер., прим. О. Шокало. – К., 2005. – С. 139–381.
7. Липинський В. Хам і Яфет / В. Липинський // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 63–76.
8. Маланюк Є. Книга спостережень : статті про літературу / Є. Маланюк. – К. : Дніпро, 1997. – 430 с.
9. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
10. Платон. Держава / Платон ; пер. з давньогр. Д. Коваль. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
11. Сабадуха В. Особистісна парадигма буття людини як суспільна форма реалізації відношення “Я є інший” / В. Сабадуха // Філософська антропологія та сучасність (пам’яті В. Г. Табачковського). – К. : Стило, 2008. – С. 357–364.

*On the basis of conception of four levels of development of essential powers of a person made a comparative analysis of the ukrainian and european values. Proved, that for the revival of Ukraine it is necessary to introduce the concept of essential powers in the basis vital functions of Ukrainian society.*

**Key words:** values, essential powers of a person, an individual, methodology, tradition, elite.

УДК 2:130.121

ББК 86

*Вікторія Ларіонова*

## МІСЦЕ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ В СИСТЕМІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*У статті визначаються особливості феноменології релігії як наукової дисципліни, розкривається історія її етапи становлення, місце в системі релігієзнавства.*

*Ключові слова:* феноменологія, феноменологія релігії, інтенціональність, історія релігій, релігієзнавство.

В усі часи поряд із пізнанням навколишнього світу людину цікавила її власна сутність. Тому поступ філософсько-релігієзнавчих наук стає дедалі актуальнішим, адже об'єктом їх дослідження завжди була особистість, її ідеали, погляди на світ, традиції, норми життя. Чільне місце в спектрі цих дисциплін посідає феноменологія релігії (Р.Отто, М.Шелер, Г. ван дер Леув та ін.).

Феноменологія, за влучним зауваженням Мераба Мамардашвілі, є моментом будь-якої філософії, але не будь-яка філософія іменує себе феноменологією. Феноменологія є досвідом безпосереднього бачення того, на що спрямована свідомість. Феноменологія (учення про феномени, про те, що являється) – термін, який може стосуватись найрізноманітніших філософських традицій та вчень.

Серед філософських феноменологій уперше документоване застосування терміна “феноменологія” ми знаходимо в працях Йоганна Генріха Ламберта (1764), одного з відомих послідовників К.Вольфа. Саме в листі до Ламберта від 2 вересня 1770 р. І.Кант уперше заявив про необхідність “негативної науки (phenomenologia generalis)”, яка передуює метафізиці як пропедевтична дисципліна й ставить перед собою завдання визначити валідність і межі чуттєвого знання. У листі до Марка Герца від 21 лютого 1772 р., заявляючи про свій проект дослідження меж чуттєвості й розуму, він повідомляє про те, що перша теоретична частина повинна складатись із двох розділів: загальної феноменології й метафізики “згідно з її природою і методологією”. Пізніше Г.В.Ф.Гегелю вдалося піднести феноменологію до рівня повноцінної філософської дисципліни, що набула довгострокового впливу, хоча представники німецького Феноменологічного руху (Е.Гуссерль, А.Пфендер, А.Райнах, М.Гайгер, Р.Інгарден, А.Койре та ін.) ніколи і не вважали Гегеля феноменологом у повному розумінні слова. Проте французькі феноменологи феноменологію духу Гегеля не лише вважали попередницею, але навіть джерелом феноменології як такої, осмислюючи Гегеля в дусі Гуссерля, а Гуссерля – у дусі Гегеля.

Інший приклад ранньої, порівняно незалежної, феноменології стосовно етики, філософії релігії й естетики дає Е. фон Гартман у своїх творах “Філософія несвідомого” (1875), “Феноменологія моральної свідомості” (1978) і “Філософія релігії” (1882).

Перше самостійне застосування терміна “феноменологія” англomовним філософом ми знаходимо в “Лекціях з метафізики” Уільяма Гамільтона, що читалися 1836 р., проте опубліковані аж 1858 р.

Останній приклад філософської феноменології, не залежної від Феноменологічного руху і в той же час її перший зразок в Америці – це феноменологія Ч.С.Пірса, засновника прагматизму. Його феноменологія була націлена на створення системи категорій, відповідної основним класам феноменів, що становлять світ. Цей термін він активно використовує в період з 1902 р. до 1904 р., пізніше замінивши його такими неологізмами, як “фанероскопія”, “ідеоскопія” або “феноскопія”.

Отже, ми стисло зупинилися на ранніх варіантах філософського застосування терміна “феноменологія” ще до Феноменологічного руху і його засновника Едмунда Гуссерля.

Феноменологічний підхід дозволяє окреслити універсальність релігії як людського прояву, виявити спосіб, яким вона проявляється, й елементи, з яких вона складається, які скрізь і у всі часи залишаються практично одні й ті ж. Щоб виявити ці постійні складові, ми маємо якби розчленувати релігію, іншими словами, здійснити феноменологічно-аналітичний її розгляд. У подальшому таке розчленування релігії й виявлення в ній *інваріантних елементів* почало розглядатись як одне з *найважливіших завдань феноменологічних досліджень*.

Термін “феноменологія релігії” буквально означає “наука про релігійні феномени (явища)”.

У сучасній науці під феноменологією релігії розуміють наукову дисципліну, яка є складовою частиною релігієзнавства й постає специфічною методологічною базою дослідження релігійних явищ.

Розуміння самого феномена людини, її свідомості набуло ширшого контексту. Як спосіб самопізнання феноменологія релігії сприяє реалізації творчого потенціалу особистості.

В історико-філософській традиції феноменологією релігії, у не строгому розумінні, називають філософське вивчення, опис, порівняння й класифікацію феноменів релігії за допомогою філософського інструментарію (у даному випадку методологічними засобами феноменології Е.Гуссерля).

Ідея феноменологічного дослідження (у контексті філософського знання) будь-яких онтологічних проявів, безперечно, належить Едмундові Гуссерлю (1859–1938), який створив філософську “науку” про споглядання суті феноменів узагалі і про свідомість, що споглядає суть зокрема. Слід зазначити, що сам Е.Гуссерль релігієзнавчими проблемами не займався й релігійні феномени не досліджував. Проте концептуальні положення його філософії дозволяють зробити висновок, що явища релігії відносяться до сфери феноменологічного аналізу. Так, наприклад, Е.Гуссерль зазначає, що природа трансцендентального, Абсолютного, або божественного, осягається за допомогою спрямованості свідомості на надприродні об’єкти й подальше його феноменологічне редукування, тобто “очищення свідомості” від постулатів буденного, релігійного й філософського світогляду.

Феноменологічна філософія Е.Гуссерля постає передусім як методологічна база дослідження глибинних основ свідомості, мислення в цілому (“ноеза”), а також сенсу метафізичних сутей, феноменів (“ноема”), що вбачаються. Феноменологічний метод у філософії Е.Гуссерля – це спосіб прояву у свідомості сенсів феноменів (наприклад, релігійних) шляхом інтенції або спрямованості свідомості на будь-який досліджуваний предмет, наступного “очищення” цієї свідомості або його редукування. “Очищенню” свідомості, на думку Е.Гуссерля, передує “епохе”, тобто утримання від суджень про будь-що, чи то предмети реального світу, що оточують людину, чи трансцендентні об’єкти. Відмова від суджень, як наслідок, супроводжується єдністю свідомості, злиттям “ноези” і “ноеми”, яке зумовлене інтенцією – спрямованістю свідомості, що пізнає, на його феноменальний предмет.

Щоб зазначити, що “інтенціональність” Е.Гуссерля, як інструмент пізнання релігійних феноменів, затребувана сучасною феноменологією релігії, досить звернути увагу на феноменологічні дослідження Мірча Еліаде. Вона постає не як пізнання зовнішнього, поверхневого змісту явищ, а як спосіб існування свідомості взагалі. Звідси можна зробити висновок, що сфера релігії похідна від функціонування свідомості, тобто

інтенціональність свідомості робить Бога реальністю, хоча світ існує незалежно від свідомості.

Феноменологія релігії – відносно молода наукова дисципліна, що сформувалася на початку ХХ століття на базі використання методології філософії і теології та їх категоріального апарату. Вона покликана філософсько-феноменологічними методами досліджувати релігійні явища, що дозволяє розглядати її складовою частиною філософських наук і відводити певне місце в системі знання про релігію.

Сьогодні феноменологія релігії як наукова дисципліна має свій науково-дослідний статус і займає проміжне положення між науками про релігію (соціологія релігії, психологія релігії, релігійна антропологія, історія релігії) і теоріями релігії (філософія релігії, теологія, богослов'я).

Спочатку дослідницьким предметом феноменології релігії виступають такі специфічні релігійні феномени, як “священне”, “нумінозне”, “Абсолют”, “трансцендентальне” і т. п., які, з точки зору феноменологів релігії, потребують глибинного осягнення онтологічної суті, а не фіксації візуального існування.

Історія феноменологічного вивчення релігії, що припускає розуміння релігії та з'ясування її суті шляхом аналізу її проявів, сходиться до кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст. Уже тоді були закладені три основні принципи феноменології релігії як напрями релігієзнавства: визнання особливого релігійного почуття як підстави релігії; феноменологічний опис; створення класифікацій релігійних феноменів.

Серед феноменологів релігії відсутня єдність не лише в трактуванні засадничих принципів і методів вивчення, але і в розумінні предмета дослідження феноменології релігії як самостійної наукової дисципліни. Одні дослідники розглядають феноменологію релігії як додаток принципів філософії Гуссерля до аналізу релігійних явищ, тоді як інші заперечують свою близькість до гуссерліанства. Звідси різні наукові напрями у феноменології релігії.

Нагадаємо, що феноменологія Е.Гуссерля орієнтована на аналіз структури й об'єктів “чистої свідомості”, мислення як такого. Предмет її розгляду досягається за допомогою процедури поетапного феноменологічного очищення (редукції) свідомості від буденних і філософсько-теоретичних уявлень про реальність, від усіх природно-психологічних характеристик мислення. Унаслідок такого редукування, на думку Гуссерля, досягається рівень феноменів “чистої свідомості” – безпосередньо “ейдосів”, що вбачаються, або сутностей.

У релігієзнавчій традиції вперше поняття “Феноменологія релігії” з'являється в дослідженнях голландського теолога, професора Амстердамського університету П.Д.Шантепї де ла Соссе (1848–1920), який використовує його в контексті формування нової науки про релігію.

Зародившись у Голландії й Німеччині, феноменологія релігії знайшла там численних прибічників. У Німеччині видними феноменологами релігії були Фрідріх Хайлер (1892–1967) й Іоахим Вах (1898–1955). Зв'язок феноменології із християнською теологією можна побачити і в створенні Архіву Гуссерля в Католицькому університеті м. Лувена, що невдовзі став центром феноменологічних досліджень. І в тому, що першим хранителем спадщини Гуссерля був бельгійський францисканець Герман Лео ван Бреда.

У голландсько-скандинавському релігієзнавстві першої половини ХХ ст. помітно виділялись Едвард Леманн (1862–1930) та Уільям Бреде Крістенсен (1867–1953). Незабаром феноменологія релігії набула поширення і в інших країнах континентальної Європи. Наприклад, під впливом Е.Гуссерля й частково М.Шелера феноменологія релігії розроблялась у Франції Ж.Ереном, Р.Мелемо, А.Дюмері і, звичайно, П.Рікером, який заклав основи французької феноменологічної гілки спочатку в Страсбурзі, а потім

у Паризькому університеті. У Франції у феноменологічному ключі працював Гастон Берже (1896–1960), а в Італії – Рафаель Петтачоні (1883–1959). Під впливом Іоахіма Ваха (1898–1955), що емігрував до Америки 1935 р., феноменологія релігії знайшла своїх послідовників у США. Заснована І.Вахом Чикагська школа, найбільш відомими представниками якої вважаються М.Еліаде, Дж.Кітагава, Ч.Лонг, Ф.Ешбі, відрізнялася феноменологічною та історичною орієнтацією. Дещо пізніше і з набагато більшими труднощами феноменологія релігії зміцнилася в Англії, де вона представлена в першу чергу працями Нініана Смарта (1927–2001).

Важливо підкреслити, що феноменологія релігії, набувши поширення в різних країнах, здобула величезний авторитет серед дослідників релігії, більше того, вона почала претендувати на роль загальної релігієзнавчої теорії. Багато ідей феноменології релігії виявилися співзвучними християнській думці ХХ ст. й увійшли до арсеналу протестантської й католицької теологій. Але навіть у цей “зоряний” для неї період феноменологія релігії не зуміла конституюватись у чітко виражений релігієзнавчий напрям.

Як зазначають сучасні дослідники, місце феноменології релігії в системі релігієзнавчого знання знаходиться в стадії оформлення. Серед вітчизняних і західних релігієзнавців немає єдиної думки відносно феноменології та релігійної віри, ролі феноменології в дослідженні релігії. Навколо феноменології досі нерідкі термінологічні дискусії.

Під феноменологією може розумітись особливий підхід до релігії в загальнішому міждисциплінарному сенсі, що відрізняється рядом методологічних особливостей і має на меті розуміння (інтелектуальне й екзистенціальне) внутрішньої суті релігійного життя в цілому та різних її аспектів зокрема.

Абсолютно справедливе судження про те, що в першій половині ХХ ст. існувало стільки феноменологій релігії, скільки існувало феноменологів релігії. “Не має сенсу, – пише Ю.О.Кімелев, – говорити про феноменологію релігії як про системну освіту. Її не можна назвати теоретичною школою в строгому значенні слова. Проте можна виявити деякі загальні моменти, які відтворюються так чи інакше в усіх побудовах, що мають відношення до феноменології релігії” [4, с.27]. Особливо виразно ці загальні моменти простежуються у сфері методології.

Відсутність загальної релігієзнавчої теорії не дозволяє використовувати саме поняття “релігієзнавство” для позначення цієї наукової дисципліни як явища цілісного. Сучасне релігієзнавство є швидше багатодисциплінарним дослідницьким комплексом. Тому під релігієзнавством, на нашу думку, справедливо розуміти певну програму, мета якої резюмувати й зв’язати один з одним підходи різних наук, що займаються релігією, тобто розглядати релігієзнавство як програму міждисциплінарної науки.

Інтеграційні тенденції релігієзнавчих досліджень посилюватимуться, якщо релігію розглядати як феномен, тобто в єдності її сутнісних підстав і контекстуальних проявів. У цьому випадку окремі науки (історія релігії, психологія релігії, соціологія релігії тощо) роблять свій внесок у релігієзнавство, освячуючи певні підходи до феномену релігії або, користуючись власне феноменологічним методом, вибудовують свої дослідження в парадигмі, наприклад, історичної феноменології й феноменологічної психології. Тому в нашій роботі ми надамо особливої уваги методологічним проблемам виходу феноменології в “життєвий світ”, тобто в культурно-історичний процес, де виразно простежуються в релігійних явищах наявність знань про ціле. Проте ми враховуємо мінливість релігійних феноменів у часі, де вони стають об’єктами індивідуально-особистісних переживань, доступними для феноменологічних досліджень.

На наш погляд, феноменологічний підхід може сприяти вирішенню ряду протиріч і проблем, характерних для академічного релігієзнавства:



- проблеми адекватності вивчення *релігійного досвіду* як фундаментальної теологічної й релігієзнавчої категорії;
- проблеми особливостей вивчення так званих пограничних із теологією категорій (“особа”, “віра”, “святість”, “молитва” тощо);
- методологічні проблеми релятивності й істинності знання неklasичного прочитання в умовах сучасного посткласичного релігієзнавства та інтегративності наукового знання.

Правда, як відмічають самі феноменологи релігії, досі тривають суперечки про предмет цієї дисципліни, про місце феноменології релігії в ряді інших релігієзнавчих дисциплін, про її взаємини з теологією, філософією, історією, психологією, соціологією релігії.

Усе попереднє релігієзнавство було насамперед історією релігій. Про це красномовно свідчать назви релігієзнавчих праць: “Первісна культура” (Е.Тайлор), “Елементарні форми релігійного життя” (Е.Дюркгейм), “Древнє місто” (Н.Фюстель де Куланж), “Містичний досвід і символи первісних людей” (Л.Леві-Брюль) та ін. Навіть роботи із психології, соціології і філософії релігії ґрунтувалися передусім на історичному матеріалі. Підвищений інтерес до історичного матеріалу в ХІХ – першій половині ХХ ст. був зумовлений великою кількістю цього матеріалу, його новизною й неординарністю. Первісні вірування й ритуали, археологічні знахідки, щойно розшифровані тексти, міфи народів світу, фольклорні традиції – усе це привертало до себе увагу релігієзнавців, які цілком зосередилися на історії, залишивши вивчення сучасності наступним поколінням дослідників релігії. Не дивно, що праці видатних релігієзнавців кінця цього періоду дають дуже слабке уявлення про релігійну ситуацію в країнах Європи й Америки та релігійну людину того часу; про більш або менш серйозне прогнозування в цих роботах узагалі не йдеться.

Професор Амстердамського університету Шантепі де ла Соссе розглядав науку про релігію як єдність трьох частин: філософії, що визначає суть релігії; історії, що розуміється як дослідження розвитку релігії культурних народів; феноменології, завдання якої – досліджувати релігію з точки зору релігійної свідомості, посилаючись на особливий феноменологічний опис. При цьому феноменологію релігії він позначив як єднальну дисципліну між двома основними. Він підкреслював, що зіставлення й групування різних релігійних явищ, оскільки об’єкти, різновиди, місця й періоди релігійних культів, релігійні групи й священні документи, повинні, як самостійний розділ, забезпечити перехід від історії релігії до філософії релігії. Саме цьому опису й класифікації за групами релігійних явищ і був присвячений його знаменитий підручник “Історія релігії” (1891), у якому він виділяв такі релігійні явища: ідоли, священні камені, дерева і тварини; поклоніння стихіям природи, людям, богам; магія й оракули, жертвопринесення й священнослужителі; священні місця й святі; релігійні співтовариства й церкви; священні книги й учення; догми й міфи; філософія й етика, мистецтво й архітектура.

Набагато рідше у зв’язку з виникненням феноменології релігії згадується сучасник і співвітчизник П.Д.Шантепі де ла Соссе Карнеліс Тіле (1830–1902), хоча він сформулював тезу, що мала суттєвий вплив на становлення й подальший розвиток нового напрямку у вивченні релігії. “Антропологія, – писав він, – не лише показала універсальність релігії як людського прояву, але і виявила, що спосіб, яким вона проявляється, і елементи, з яких вона складається, скрізь і у всі часи, по суті, одні й ті ж. Щоб визначити ці явища, що постійно відроджуються, ми повинні розчленувати релігію, іншими словами, спочатку вдатися до феноменолого-аналітичного її розгляду” [5]. Надалі таке розчленування релігії й виявлення в ній інваріантних елементів стало вважатись одним із найважливіших завдань феноменологічних досліджень.

У своїй ранній формі феноменологія релігії була лише більш-менш систематизуючою формою історії релігії, видом міжкультурного порівняння конституюючих елементів релігійної віри та практики. Цю першу форму, або перший етап феноменологічного вивчення релігії, можна назвати описовою феноменологією релігії.

Феноменологія релігії займається систематичною й порівняльною класифікацією всіх релігійних явищ, тоді як історичні дослідження концентруються головним чином на вивченні розвитку цих релігійних феноменів, звідси тісний взаємозв'язок феноменологічних та історичних досліджень. Історичний підхід завжди має діахронічний характер, а феноменологічний підхід вивчає факти релігійного життя синхронічно й упорядковано, почасти не беручи до уваги історичної послідовності подій, тобто має неісторичний характер. Феноменологія релігії вивчає суть і значення релігійних феноменів і групує їх типологічно, незалежно від простору й часу. Простіше кажучи, завдання феноменології релігії полягає в розумінні специфічних феноменів релігії.

Відносно суті самого терміна “феноменологія релігії” існує безліч різних непорозумінь і суперечливих точок зору. Відомий сучасний неофеноменолог Жак Ваарденбург стверджував, що в шести провідних представників голландської феноменології релігії він виявив п'ять різних визначень “феноменології релігії”.

Сучасна феноменологія релігії відрізняється від *описового* або *класичного* типу феноменологічного релігієзнавства першої половини ХХ ст. перш за все тим, що перестає інтерпретувати християнство як вищу форму релігії. Одним з найважливіших питань, що хвилюють сучасних релігієзнавців феноменологічного напрямку, є проблема виявлення загальних рис і фундаментальної єдності різних релігій, яка дозволяє стверджувати, що всі релігії мають єдину підставу і в них лише здійснюються різні шляхи досягнення загальної мети.

Розвиток феноменології релігії повсякчас характеризується систематичною *критикою всіх її попередніх надбань*, що забезпечило їй імунітет проти догматизації. Ця критика ґрунтувалася на основному положенні: у нібито об'єктивне дослідження часто привносяться певні апологетичні мотиви; занадто акцентується увага на *внутрішньому досвіді релігійної людини*. Це стало причиною певної трансформації предмета й методів дослідження, яка згодом дістала назву *неофеноменології релігії*. Одним із перших представників цього напрямку був Жак Ваарденбург, який уважав, що необхідно комплексно вивчати релігійну людину, її як раціональну, так й ірраціональну сторони життя.

Не торкаючись деталей усіх відмінностей, підкреслимо, що цей термін найчастіше використовується в трьох значеннях, які не слід плутати. Феноменологію релігії можна розглядати як: 1) напрям (школу) релігієзнавчих досліджень; 2) метод вивчення релігійних вірувань – часто пов'язаний із досягненнями філософської феноменології Е.Гуссерля (1859–1938) і М.Шелера (1874–1928), а також як 3) галузь релігієзнавчих досліджень. Імовірно, феноменологія релігії служить доповненням при історичних (частково також і психологічних, етнологічних, соціологічних) релігієзнавчих дослідженнях. Наскільки історія релігії збирає й обробляє хронологічний матеріал, настільки феноменологія прагне обробити його згідно з отриманими систематичними (синхронними і статичними) даними. Пізніше її стали приймати за типологію, морфологію, а також герменевтику релігійних явищ (наприклад, святість, міф, молитва, жертва, священник, ритуал тощо).

1. Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религии / П. Шантепи де ла Соссе // Класици мирового религиоведения : антология. Т. 1. – М. : Канон +, 1996. – С. 197–215.
2. Шантепи де ла Соссе П. Иллюстрированная история религии : в 2 т. / П. Шантепи де ла Соссе. – М., 1992. – Т. 1.
3. Василенко Л. И. Введение в философию религии : курс лекций / Л. И. Василенко. – М. : ПСТГУ, 2009. – 248 с.

4. Кимелев Ю. А. Философия религии / Ю. А. Кимелев. – М., 1998. – 285 с.
5. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благовещенск, 2004.
6. Пылаев М. А. Западная феноменология религии / М. А. Пылаев. – М. : Гос. гуманитар. ун-т, 2006.
7. Человенко Т. Г. Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений / Т. Г. Человенко. – Орел : ОРАГС, 2006.
8. Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение : между теологией и “наукой о религии” / М. М. Шахнович // Вестник СПб университета. – 2001. – Вып. 4, № 30.

*The article defines the features of the phenomenology of religion as a scientific discipline, reveals the history and stages of development, place in the religions of knowledge.*

*Key words: phenomenology, phenomenology of religion, intentionality, history of religions and religious studies.*

**УДК 130.121:215:234.2:291.2**

**ББК 86. 375-1**

**Святослав Кияк**

### **ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ: ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМИН ТЕОЛОГІЇ, РЕЛІГІЄЗНАВСТВА І ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ**

*У статті з теологічних, релігієзнавчих та філософських позицій аналізується феномен релігії. Показано тісний діалектичний зв'язок теології, релігієзнавства і філософії релігії в розкритті суті феномену релігії.*

*Ключові слова: релігія, науковий синтез, феномен релігії, теологія, релігієзнавство, філософія релігії, феноменологія.*

У сучасній гуманітарній сфері стала помітною тенденція зростаючого зближення у відношеннях релігії й науки. Релігія й наука стали розуміти одна одну краще. Здається, вони почали усвідомлювати, що належать до взаємодоповнюючих проєкцій всеосяжної істини. У цьому процесі вагому роль відіграють нові виникаючі наукові, зокрема природознавчі дисципліни, котрі прилучаються до більш глибокої, відкритої й конструктивної формули відношень між природними й релігійними цінностями, що виявляють складний взаємозв'язок між матеріальними й духовними процесами в людини. При цьому основою цього взаємозв'язку є, як слушно твердить відомий німецький фізик і натурфілософ Вольфганг Вайдліх, внутрішній потенціал природи як творіння Бога, у якій “Божественна винахідливість і впливовість дістали вираження в самоорганізованих структурах космосу, від найпростіших до найскладніших підсистем, включаючи людство” [1, с.171]. Відтак сучасна наука, на переконання вченого, володіє невичерпним і безмежним потенціалом. Більше того, у дослідженні матерії (природи) та її законів і людини (духу) виявляється трансцендентний характер буття й реалізується пошук наукової (“об’єктивуючої”) та релігійної (“екзистенційної”) істини. При цьому, на переконання вченого, об’єктивуюча істина володіє вселенським простором, а екзистенційна істина володіє індивідуальною глибиною. Релігійна ж форма екзистенційної істини, яку шукають у вірі, є найпряміше пов’язана з “точкою відліку кінцевого смислу”, власне з Богом. “А через те, що Бог є творцем як смислу, так і законів природи, то тільки два взаємодоповнюваних виміри істини, діючи разом, можуть привести до найвищого ступеня осягнення, доступного людині” [1, с.183–185].

У контексті сказаного проблема співвідношення теології, релігієзнавства й філософії релігії є надзвичайно значущою й актуальною методологічною науковою проблемою, бо через аналіз і діалог цих трьох наук ми наближаємося до вияву осягаючої істини про буття світу й людини, зокрема відкриваємо закономірності пізнання цими науками предмета й важливої засади духовного буття людини – релігійної віри, релі-

гійної істини, висловленої Ісусом Христом, який є “дорогою, правдою і життям” людини [див.: Ів. 14, 6]. Ці три науки мають на меті пошук підходів до проблеми пізнання процесу духовного буття людини та віднайдення орієнтирів у даному процесі. На цьому гносеологічному шляху саме феномен віри в Бога як джерела релігії є спільним як предметом, так й об’єктом їх дослідження [2, с.70; 7, с.272]. Хоча ці науки дещо по-різному підходять до даної проблеми, усе ж, оперуючи автентичними ідентифікуючими поняттями, котрі зближують їх, серед яких найпершим є проблема “визнання буття Бога, світу надприродного в певній конфесійній окресленості, розв’язання всіх своїх проблем з позицій релігійного світорозуміння” [7, с.272].

Так, теологія, за дефініцією одного з провідних католицьких теологів ХХ століття Карла Рагнера, “... у своїй істоті є свідомо прикладеним віруючою людиною зусиллям до автентичного слухання історично проголошеного слова об’явлення Божого, зусиллям до пізнання того слова з допомогою наукових методів і рефлексійного розвитку досягнутих у цей спосіб результатів” [8, с.518–519]. Тобто К.Рагнер наголошує на інтегруючому характері теології, оскільки вона завжди є зусиллям слухання й розуміння слова Божого з боку людини разом з усім її історично зумовленим досвідом, який знаходить своє відображення в самій теологічній діяльності. При цьому вчений підкреслює практичний характер теології як науки в тому сенсі, що вона є спрямованою на актуалізацію християнських істин, як суттєвих аспектів взаємно зумовлених “ортодоксії та ортопрактики” (дійсної віри й дійсної практики) [8, с.520–521]. При цьому одна з основоположних складових теології – фундаментальна теологія – виступає своєрідною сполучною ланкою між власне теологією й релігієзнавством, адже вона, поставши з апологетики, розвиває формальні й фундаментальні обґрунтування питань систематичної теології, допомагає відкрити догматичні проблеми теології як для філософської антропології, так і для загального релігієзнавства, доносячи при цьому досягнення цих наук до систематичної теології через формально-фундаментальну рефлексію джерел та аргументів віри, представлених у цих науках [див.: 8, с.544]. Відтак саме фундаментальна теологія досліджує “формальні способи” та зміст об’явлення божественних істин, розглядаючи людину як таку, що може їх слухати (*potentia oboedientialis*), одночасно й такою, що у своїй конкретній ситуації слухає їх, прагне увірувати, сумнівається або фактично вірує. Тобто тут ідеться про конкретизацію можливої й дійсно існуючої у світі релігійності або конкретизацію подолання фундаментальною теологією можливого й фактичного заперечення трансцендентальної волі Бога. З огляду на це фундаментальна теологія покликана враховувати у своїй рефлексії, окрім внутрішніх загроз віри, різноманітні сумніви з боку світської (зокрема матеріалістичної й раціоналістичної) науки та суспільного оточення з метою обґрунтування дійсності віри в контексті взаємозв’язку теорії з практикою. Для цього фундаментальна теологія звертає особливу увагу на науково-історичні передумови віри через критичну солідарність з людством і суспільними викликами перед ним шляхом активного науково-пізнавального діалогу історичної, суспільної та релігійної парадигм людського буття. Наслідком цього стала зміна й оновлення в змісті й характері сучасних релігійних, зокрема католицьких, концепцій і поглядів на актуальні сучасні релігійно-суспільні проблеми й виклики, яскравим виявом яких є ідея аджорнаменто II Ватиканського собору (1962–1965) про діалог і відкритість церкви до світу, у тому числі й до досягнень сучасної науки. Ідея аджорнаменто отримала глибоке втілення й підтвердження та здійснила вплив на розвиток усієї людської цивілізації й культури в час після Собору через збіг “істин розуму” та “істин віри”. Це виявилось, зокрема, у наявності проблеми “віруючих учених”, коли численні вчені зі світовим іменем виявлялись одночасно й прихильниками певної релігійної віри, наприклад, видатний бельгійський астроном і космолог

Г.Леметр (1894–1966) – католицький священник, президент Ватиканської (папської) академії наук [9, с.81].

Загалом проблема віри як духовного феномену людини є своєрідним “мостом”, котрий поєднує теологію з релігієзнавством, адже об’єктом останнього якраз і є віра, як “такий особливий стан людини, що стосується її самовизначення в світі через віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним” [6, с.544]. Якщо об’єкт релігієзнавства є відносно сталий, то предмет його, на переконання А.Колодного, збільшується в обсязі й дещо змінюється в часі. Тут ідеться не лише про різні світоглядні позиції, слідування відмінним культурним традиціям, але навіть філософські оцінки характеру й місця теології в українській науці часів незалежності України спричинились до вироблення в релігієзнавстві більш конструктивно-наукового підходу до теології через зближення позицій світського та богословського підходів до дослідження проблеми віри й релігії та їх джерел. Будучи багатодисциплінарною сферою гуманітарного знання, релігієзнавство сьогодні широко послуговується здобутками релігійної філософії, феноменології, історіософії та історії релігії, психології, етнології й соціології релігії, розглядаючи цей феномен у контексті однієї з основоположних теологічних категорій – свободи волі людини.

Проблема віри в трансцендентне – у Бога – виступає своєрідним “наріжним каменем” також і у філософії релігії, котра, як твердить Л.Василенко, має свої первинні витoki в ранній теологічній думці, а пізніше – у природній теології, яка виокремилась зі схоластики Альберта Великого та Томи Аквінського [див.: 2, с.7]. Саме із природної теології філософія релігії взяла метафізичні підходи до вирішення питань пізнаваності Бога розумом, осмислення відношення Бога і світу, дійсної присутності Бога у світі та відношення віри й розуму. Це дозволило деяким філософам у ХХ ст. співвідносити філософію релігії з метафізикою. У цей період у філософію релігії увійшли питання, пов’язані з обґрунтованістю знань про релігію, отримуваних у конкретних як релігієзнавчих, так і теологічних дослідженнях. Тому багато вчених стало пов’язувати завдання філософії релігії з вивченням проблемних ситуацій й осмисленням релігійних цінностей та адекватності отримуваних релігієзнавчих знань, що й склало підґрунтя для тісної співпраці теології, релігієзнавства й філософії релігії та вирішення завдання синтезу знань цих наук задля розв’язання питання про суть релігії.

Так, Ю.Кімелев, базуючись на згаданих дослідженнях, виділяє в сучасній філософії релігії як основні складові два її види – філософське релігієзнавство і філософську теологію. Філософське релігієзнавство, якому автор відводить особливе пізнавальне значення, зорієнтоване насамперед на розуміння феномену релігії, на осмислення релігійного відношення й релігійного досвіду людини в багатогранності їх проявів, представлених у релігійному знанні. Філософська теологія при цьому зберігає, на думку автора, своє право бути спадкоємницею природної теології, оскільки вона має своїм предметом ту Вищу реальність, котра виступає інтенційним предметом філософського богопізнання, яке відбувається за допомогою розуму від вивчення світу до пізнання Творця, а також релігійних відносин та устремлінь людини [4, с.150; див.: 2, с.9]. При цьому Ю.Кімелев наголошує, що для філософії релігії дуже важливим є дослідження “сокровенної першооснови” через інтерпретацію надраціонального досвіду, у якому виявляється таємниця буття [див.: 4, с.156–157]. Вона повинна розумітись не лише в метафізичному значенні “сокровенної першооснови”, але і в екзистенційному сенсі. Відтак саме для розуміння феномену релігії необхідне застосування результатів теологічних, релігієзнавчих, філософсько-антропологічних, феноменологічних досліджень щодо релігії.

Разом із тим вищезгаданий Л.Василенко наголошує на конфесійній визначеності розуміння релігії й, відповідно, філософії релігії, її узгодженості з теологічною духовно-науковою традицією [див.: 2, с.10]. Зокрема, християнська, теологія дає цілком

чітке розуміння релігії як боголюдського союзу, яке сьогодні в гуманітарних науках приймається як самозрозуміле й таке, що не потребує доведення. Тому автор не вважає за необхідне ставити завданням для філософії релігії виявлення суті релігії, оскільки, на його цілком слушну думку, з якою ми погоджуємось, це питання вже вирішене. Проте цей автор зовсім не виключає того, що критичний аналіз тверджень про релігію в різних дисциплінах є безумовною задачею філософії релігії [див.: 2]. Будучи нормативною дисципліною, вона вправі застосовувати для цього теологічні критерії оцінки з релігійного духовного досвіду як особистого, так і досвіду релігійної общини загалом й не обов'язково лише однієї конфесії, оскільки, як наголошував св. Юстин Мученик (III ст.), “насінини Логосу проростають і приносять свої плоди скрізь і всюди – в усіх релігіях і культурах”.

Відтак цілий ряд основоположних теологічних істин та предметів дослідження вже набули аналогічного значення й для релігієзнавства, і для філософії релігії. До них відносяться: феноменологічний досвід релігійної віри; об'єктивний опис суті духовних феноменів, носіїв і виразників реальності Вищого; інтенційність духовного досвіду як спрямованість свідомості (мислення) на свій предмет; дослідження суб'єкта духовного досвіду; релігійна істина як “Святиня” і священне; психологічні й соціологічні проблеми релігії та ін.

Таким чином, сьогодні стала очевидною тенденція до зближення теології, релігієзнавства й філософії релігії як споріднених наук, метою яких є дослідження духовної природи людини через дослідження віри в Бога як джерела становлення феномену релігії. На цьому шляху особливо значущим є активізація теологією критично-рефлексійного підходу до аналізу онтологічно-гносеологічної сутності релігійності людини [див.: 3] та широке використання в релігієзнавчих дослідженнях окремих релігій (наприклад – українського католицизму) обширного спектра духовно-культурних та філософських надбань їх теології [див.: 5]. Зокрема, енцикліка папи Івана Павла II [3], розкриваючи питання співвідношення теології й християнської філософії, релігійної віри й розуму, релігійної віри й критичного пізнання теологічних істин, внесла величезний вклад в інтелектуальне осмислення людського буття й особливо універсальності людського релігійного досвіду та універсальності віри в Бога Ісуса Христа. Ці засадничі характеристики як теології, релігієзнавства, так і філософії релігії слугують узірцем гармонізації стосунків між даними науками через доведення глибокого й переконливого зв'язку між раціональним пізнанням і пізнанням віри та через обґрунтування взаємодоповнюваності віри й розуму та недопустимості якогось змагання між ними як виразниками цих наук.

1. Вайдліх В. Про концепції, що примиряють природничі науки і теологію / Вольфганг Вайдліх // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 11–12. – С. 165–185.
2. Василенко Л. И. Введение в философию религии : курс лекций / Л. И. Василенко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 248 с.
3. Енцикліка “Fides et Ratio” святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму / Іван Павло II. – К. ; Львів : Кайрос – Свічадо, 2000. – 152 с.
4. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. – М. : Мысль, 1989. – 285 с.
5. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.
6. Колодний А. Релігієзнавство / А. Колодний // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 544.
7. Колодний А. Релігієзнавство і теологія / А. Колодний // Релігієзнавчий словник. – К. : Четверта хвиля, 1996. – С. 272.
8. Рагнер К. Короткий теологічний словник / К. Рагнер, Г. Форґрімлер. – Львів, 1996. – С. 518–519.
9. Семенов В. С. Наука и религия: взаимоотношения, противоборство, перспективы / В. С. Семенов // Вопросы философии (РАН). – 2006. – № 6. – С. 73–88.

---

*In the article of theology, religion science and philosophy of religion positions is analyzed phenomenon of religion. His showed tight connection of theology, religion science and philosophy in explanation to phenomenon of religion.*

**Key words:** religion, a science synthesis, phenomenon of religion, theology, religion science, philosophy of religion, phenomenology.

УДК 291.37  
ББК 86.2

Іван Остащук

## ХРИСТИЯНСЬКА САКРАЛЬНА СИМВОЛІКА В ПОСТМОДЕРНОМУ ДИСКУРСІ

*Розглянуто загальні характеристики сакральної символіки та її основні функції в механізмах культурно-релігійної ідентичності. Досліджено роль сакральних символів в осягненні глибин людської екзистенції. Проаналізовано комунікативну роль символів у дискурсі постмодерну.*

**Ключові слова:** сакральний символ, релігійний символ, образ, інтерпретація, постмодернізм.

У контексті постмодерного світогляду, що “змістово-аксіологічно дистанціюється не лише від класичної, але й від некласичної традицій” [13, с.601], виникає запитання, чи можливим є прийняття традиційного культурно-історичного спадку з минулого сучасною людиною.

Одним із чинників збереження цієї культурно-релігійної континуальності є сама природа символу, який “належить до неісторичного виміру людського життя, історії діянь якого ніколи не написано, хіба що в міфічних чи казкових оповідях. Можливо, це причина, завдяки якій символ охоплює щось усезагальне. Або щось, що дозволяє йому викликати ті самі емоції, ті самі почуття й те саме знання в осіб, котрі живуть у різних культурах, місцевостях і часових вимірах. Символ чинить так, що людина переступає простір і час, у якому живе, з метою наближення до дуже глибоких значень, пов’язаних із сенсом її присутності у світі” [35, с.22].

М.Еліаде вважав, що “той, хто розуміє символ, не лише «відкривається» назустріч об’єктивному світу, але водночас набуває можливості вийти за межі своєї приватної ситуації й отримати доступ до розуміння всезагального: це пояснюється тим, що символи «підривають» безпосередню реальність і приватні ситуації <...> Завдяки символу індивідуальний досвід «оживляється» і преображається в духовний акт” [7, с.362–362].

Розуміння місця сакральної символіки, зокрема християнської, що протягом віків виступала одним із конститутивних елементів феномену західної культури, у дискурсивному постмодерному вимірі є **актуальною науковою проблемою** не лише сучасного релігієзнавства, але й комплексним завданням наукових галузей гуманітарного кола в конструюванні поліпарадигматичної сутності концептуальних засад сучасного культурного простору.

**Мета статті** – дослідження ролі й функціонування християнської сакральної символіки в концептуальній картині світу постмодерну.

Постульована мета детермінує виконання таких **завдань**:

- окреслити основні характеристики сакральної символіки;
- з’ясувати найважливіші функції символіки в механізмах культурно-релігійної самоідентифікації;
- розкрити сакрально-символічну складову в осягненні екзистенційних глибин людського буття;
- визначити комунікативну роль символізму в культурному мегатексті постмодерну.

Теоретико-методологічною основою статті є праці таких науковців, як С.Аверинцев, Р.Н.Белла, В.Бичков, М.Еліаде, У.Еко, М.Єресько, Е.Кассіпер, Т.Лессінг, Є.Мелетинський, М.Полло, П.Рікер, В.Табачковський, П.Тілліх, М.Черенков, С.Й.Шмідт та ін.

Символ певним чином “відсилає поза історію, до тієї безодні, у яку провалюються найтаємничіші й найглибші значення людського життя. Він є ніби дороговказом, який скеровує людський погляд поза простір і час історії та ставить перед таємницею, що оточує її життя на світі” [35, с.12].

Символ стимулює мислення та переважно не залишається байдужим у сприйнятті людиною, виступає сугестією, єднальною ланкою із загальним виміром, наділений багатою емоційною образністю – увесь цей досвід людина прагне виразити в процесі комунікації. В інтерпретації релігійної символіки важливим є те, що “символи не наділені значенням як поняття, але підлягають законам емоційних явищ. Не виступають однозначними. Навпаки, означають такою мірою, у якій творять зв’язки, «констеляції»: образи, що мають певні зв’язки й котрі нагадують схожі емоційні явища, спрямовані до значення, котре сугестують без вираження” [31, с.1146].

Одним із завдань комунікативної філософії та лінгвістики є використання такої символічної мови, на яку б опиралися відповідні знаки й символи понятійної мови. Те саме стосується сакральної символіки (передусім у межах феноменології релігії й комунікативної теології): “Об’явлення Бога в Ісусі Христі наближає до христології такою мірою, якою базується на мові, багатій символами, що перетворюється на герменевтику, котра нагромаджує й досліджує різноманітні значення того, що божественне, втілене в час і простір та прийняте померлим і воскреслим Христом. І через безкінечний процес інтерпретації віруючий може на основі власного релігійного досвіду, закоріненого в церкві, та за допомогою різноманітних методів прочитання, зрозуміти сферу світу, яка відчиняється для неї з євангельського тексту, що часто позначається як царство Боже або нове народження” [31, с.1149].

Утрата механізмів інтерпретації та самої установки прагнення розуміння сакральної символіки пов’язана з глибокими комплексними процесами втрати сучасною людиною власної культурно-релігійної ідентичності: “<...> Не можна створити Європи, відрікаючись від того, чим вона була. Не можна насадити різним народам відчуття приналежності до чогось, що не має коренів та душі. Такий проект не матиме успіху, бо ідентичність вимагає твердих підвалин, що беруть початок не ззовні, а у власній спільній традиції <...> Лише сильна спільна ідентичність зможе перемогти різні форми фундаменталізму та екстремізму <...> Якщо Європа соромиться своїх коренів та своєї християнської ідентичності, яка ще досі її формує, тоді вона не матиме майбутнього, а її завершенням буде лише неминучий занепад” [20, с.3].

На переконання німецького культуролога Т.Лессінга, проблема втрати ідентичності пов’язана із відсутністю волі до буття сучасної людини, котра просто не володіє здатністю прийняття рішень і виконання дій [див.: 10, с.400]. У зв’язку із цим Р.Бультман міркує: “Справжня сутність людини – не логос, не розум. Буття людини, життя, як життя людини, завжди сприймається як жага чогось, прагнення до чогось – як певне воління” [6, с.620].

Глобалізація ставить нові виклики: “Ускладнення релігійної ситуації, відродження релігії чи, точніше, повернення релігійності в «життєвий світ» сучасника та її проникнення в інші сфери суспільної свідомості спонукає дослідників по-новому й неупереджено звернутися до вивчення як самого феномену релігії, так й особливостей характеру її відносин із соціокультурними, політичними, економічними вимірами буття людини у світі” [21, с.170]. П.Тілліх в аналізі співвідношення євангельсько-протестантського християнства й секуляризації відзначає присутність релігійної складової і в



“зовнішньому”, “позацерковному” світі: “Саме ця складова, а не церковний контроль за культурною творчістю мається на увазі, коли ми використовуємо словосполучення «богослов'я культури»” [19, с.236]. У культуротворчому процесі постмодерну, як й інших епох, варто усвідомити вагоме місце якраз символіки, адже “символ онтологізує смисл та дозволяє оперувати зі смислом, будучи і предметом, й інструментом когнітологічних досліджень” [8, с.8].

На думку В.Табачковського, сучасна людина має “не виходити з готової сутності, а шукати її насамперед за допомогою обережно застосовуваної гіпотези, згідно з якою певний конкретний вияв людського якщо й не збігається з людським життям, то, попри все, дуже глибоко розкриває суть цього життя” [17, с.37]. Це одна з основоположних характеристик сакральної символіки: “Релігійні символи <...> повідомляють нам значення, коли ми не запитуємо, допомагають чути, коли ми не слухаємо, допомагають бачити, коли ми не дивимось. Саме ця здатність релігійних символів формувати значення й почуття на відносно високому рівні узагальнення, що виходить за межі конкретних контекстів досвіду, надає їм такої могутності в людському житті, як особистої, так і суспільної” [3, с.268].

М.Еліаде відзначав такі феноменологічні характеристики сакральної символіки в пафосно-художній формі: “Релігійні символи, що торкаються структур життя, відкривають нам, що Життя – глибше, таємничіше, ніж насущні його прояви, доступні буденному досвіду. Вони оголюють чудесну, непояснювальну сторону Життя – й одночасно дають уяву про сакральний вимір людського існування. «Розшифроване» у світлі релігійних символів, саме людське життя відкриває нам свою темну сторону: вона приходить «з іншого боку», з дуже далеких далечей; воно «божественне» в тому сенсі, що воно – витвір богів або надприродних істот” [7, с.354].

Уходження божественного в профанний світ є однією з основних характеристик біблійної, зокрема старозавітної, картини світу: “Усі чудеса Старого Завіту розташовані навколо одного центрального чуда, яке в них символічно конкретизується, – навколо готовності безкінечного й безумовного втрутитися в кінцеве та випадкове <...> неосяжне, що позасвітний, позачасовий Бог зробив справу невеликої групи зневірених людей своєю справою” [2, с.74]. Християнська релігія акцентує передусім на феноменологічному баченні реальності: “... Християнин – це людина, яка живе в неоднозначності світської історії, але з дорогоцінним скарбом історії священної, «смысл» якої вона сприймає, а також відчуває на собі вплив історії персональної, де вона виділяє зв'язок між відчуттям провини і спокутою”, тому “християнським символом історії буде надія, що світська історія також утворює частину смислу, сформованого історією священною, і що, зрештою, існує лише одна історія, що вся історія є, в кінцевому підсумку, священною” [15, с.100].

Символіка забезпечує реалізацію комунікативних інтенцій людини, адже “існування мови як системи символів розкриває одну з основних особливостей людського буття: не може бути неопосередкованого відношення ні між людиною і світом, ні між однією людиною й іншою. Посередником між ними завжди є мова” [14, с.252]. Структура засобів вираження певної мови, до яких належать і релігійні символи, їхнє використання діють як схематичні зв'язки в певній мовній системі. Їхнє вираження, як мовна форма, суспільно типізується, виступає певним суспільно сформованим узагальненням спостереження за оприявленням духовності, належить до колективного знання членів відповідної спільноти, наділених навиками інтеракційної й комунікаційної компетенції. Володіння знанням мови символів на змістовому й репрезентаційному рівнях є однією з ознак суспільної, часової, мериторичної адаптованості. Таке “колективне знання уможливорює «інтеріндивідуалізацію» когнітивних і комунікативних процесів, становить свого роду інтуїтивно очікувану підставу збереження відповідного

використання мови. У цьому аспекті «референція» та «значення» – це тільки відповідно використаний прототипний *common sense*, а не назви, що описують онтологічні зв'язки між знаком і річчю” [34, с.262].

Загалом культурно-релігійна пам'ять має своє вирішення і в біблійно-богословській традиції. Коли Господь біля неопалимої купини називає Мойсеєві Своє ім'я, то говорить такі слова: “Так промовиш до синів Ізраїля: Господь Бог батьків ваших, Бог Авраама, Бог Ісаака і Бог Якова післав мене до вас. Таке моє ім'я навіки, і таке моє найменування з роду в рід”<sup>1</sup> (Бут. 3, 15). [11]. Як бачимо, уже в Старому Завіті підкреслюється важливість пам'яті.

У семіотичній парадигмі розуміння світу “символічна пам'ять – процес, за допомогою якого людина не просто повторює свій минулий досвід, але й перебудовує його. Уява стає необхідним елементом справжнього пригадування” [9, с.501].

Використання потенціалу (зазвичай імпліцитного) сакральної символіки належить до вагомих “позанаукових” чинників пізнання світу, що особливо акцентують на гуманітарній складовій гносеологічного й культуротворчого процесів [див.: 22, с.331].

У сучасній масовій культурі не варто забувати про емоційну, інтуїтивну та безрефлексійну складові її комунікації за допомогою образів<sup>2</sup>. Дидактизм образної передачі інформації був актуальним для всіх абсолютистських і патерналістських суспільств – від стародавнього Єгипту до середньовічної Європи. Образи є візуальними й

---

<sup>1</sup> У синодальному перекладі на російську мову переклад звучить так: “И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. **Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род**” (Исх. 3, 15). Як бачимо, тут виразно перекладено словом “памятование”. Польський переклад Біблії тисячоліття подає так: “Mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. **To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia**” (Wuj, 3, 15). Латиномовна Вульгата подає так: “Dixitque iterum Deus ad Mosen haec dices filiis Israhel Dominus Deus patrum vestrorum Deus Abraham Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos **hoc nomen mihi est in aeternum et hoc memoriale meum in generationem et generatione**” (Ex. 3, 15). В англomовній Біблії короля Якова читаємо: “God also said to Moses, “Say this to the people of Israel: Yahweh,[e] the God of your ancestors – the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob – has sent me to you. **This is my eternal name, my name to remember for all generations**” (Ex. 3, 15). Септуагінта: “καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πάλιν πρὸς Μωϋσῆν οὕτως εἰπὲς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν θεὸς ἀβραάμ καὶ θεὸς ἰσαὰκ καὶ θεὸς ἰακώβ ἀπεστάληκεν με πρὸς ὑμᾶς **τοῦτο μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς**” (Ex. 3, 15) (всюди – виділення наші. – *I.O.*).

Використане й перекладене тут давньоєврейське слово *zikhri* може означати “пам'ятання про Мене” або “пам'ять Моя”. Ця лексема в системі давньоєврейської полісемії означає не лише пам'ять про певну подію, що відбулася в минулому, але передусім використовується для позначення особистості, що колись жила й діяла, зокрема Бога. Наділена ще й іншим значенням: чоловічий рід, чоловік. Для давніх євреїв пам'ять була не просто звичним пригадуванням, але перш за все мужністю, душевною силою, що зберігала інформацію не так про минуле, як про непроминальне. У “перекладі сімдесятох” перекладено словом *μνημόσυνον*, основним значенням якого є пам'ятник, а вже потім – пам'ять. Тут свідомо не використано лексему *μνημόσυνη*: основне значення – пам'ять, а друге – пригадування. Отже, виразно підкреслено, що пам'ять про Господа є не простим пригадуванням, а постійно присутньою й діяльною силою в людській душі [див.: 11, с.43–44].

<sup>2</sup> Між образом та символом є чимало спільного, хоча це, безперечно, різні естетичні категорії. Окрім того, що образ наділений полісемією, він є більш окреслений та визначений, на відміну від символу, який володіє ширшою реальністю, котру семіологи називають “символічною сіткою”. Образ теж може набути універсального значення, але тільки тоді, коли виражений у ньому символ буде всіма впізнаваний. Не вдаючись у розлогі патристичні цитування на тему візантійської естетики, що потребує окремої наукової розвідки, зауважимо, що для Псевдо-Діонісія символ виступає як найзагальніша філософсько-релігійна категорія, яка включає в себе образ, знак, зображення, прекрасне тощо, а також ряд предметів та явищ реального життя, зокрема культурної практики. Усе це виступає конкретними виявами символічного в тій чи іншій сфері. Символи одночасно виявляють і приховують істину, передавана інформація сприймається передусім у формі “краси” та “світла” – мається на увазі узагальнена духовна краса [див.: 5, с.123–124].

бездискусійними акумульованими репрезентантами культурної, релігійної рефлексії, котру, правда, часто використовували еліти для керування масами. У цьому контексті можна погодитись із маніхейським твердженням, що комунікування за допомогою образів наділене певним радикальним обмеженням, чимось нездоланно реакційним. Проте не можна відкидати те, що протягом тисячоліть людського духовного розвитку нагромадилися дискурси, що виражалися через полісемантичні метатексти образів і символів [див.: 25, с.498].

Якщо ж вести мову про мистецтво, то вдале інтерпретування чи навіть реінтерпретування традиційного сюжетно-образного матеріалу, іншими словами, наскільки “особиста творчість переростає в надособистісний синтез багатовікової традиції, що до кінця дозріла та прийшла до себе” [1, с.20], є одним із факторів новаторства, оригінальності й актуального зацікавлення реципієнтами. Полігенетизм й полісемантизм сприяють “узагальненості та багатогранності символів” [12, с.89].

У.Еко звертає увагу на процес “міфологізації” образів у сучасній культурі, коли спостерігається прагнення “в ситуації занепаду об’єктивних символів, на котрих опиралася класична й середньовічна культура<sup>1</sup>, створити суб’єктивні символи. Загалом митці постійно намагалися (а якщо не мали такого наміру, його заміщала вразливість освічених сприймачів із кіл популярної культури, котрі заповнювали символічними значеннями певний образ або ж убачали в ньому символ конкретних ситуацій і цінностей) з метою створення іконічних важелів інтелектуальних або почуттєвих ситуацій – у нас були символи любові, здібностей, слави, політичної боротьби, сили, народного бунту” [25, с.316].

Згідно з П.Рікером, філософська інтерпретація символу полягає у відкритті екзистенційних категорій, котрі виражають найглибші можливості людини, зокрема в осягненні розуміння її буття. Релігійним цінностям, модальності того, що святе, належить особливе значення, оскільки воно оприявлюється лише в предметах, котрі є “абсолютними”, належать до абсолютної сфери [див.: 33].

Людина як інтерпретатор релігійних одкровень, творець мови, мистецтва, науки виступає також деміургом символічного світу, котрий дозволяє їй вибудовувати нові моделі реальності, в оперті на них розвивати власні проєкції відчитування світу, що приховує в собі чимало таємничого. За словами М.Еліаде, “найважливіша функція релігійної символіки <...> – це її здатність виражати парадоксальні ситуації чи певні структури вищої реальності, які неможливо виразити іншими засобами” [7, с.358].

Людина, опираючись на власний досвід, використовуючи раніше сконструйовані моделі, формує новаторські елементи культури, розвиваючи світ символічних форм, складовими частинами якого є мова, міф, релігія та мистецтво. Це ніби різноманітні нитки, з котрих зіткана символічна сітка людського досвіду. Духовний поступ неможливий без випадання котроїсь зі складових, зокрема релігійного елементу: “Релігійний символ передає людську ситуацію в космологічних термінах і навпаки; вірніше, він оголює взаємозв’язок між структурами людського існування й космічними структурами. Людина не відчуває себе «одинокую» в Космосі, вона «відкрита» Світу, який завдяки символу стає людині зрозумілішим і ближчим. З другого боку, космологічні

---

<sup>1</sup> Людина середніх віків уважала, що остаточне значення всіх подій і явищ міститься в тій Книзі, за котрою Ісус Христос судитиме на Страшному суді. Середньовічний світогляд, зокрема естетика мистецтва, виходили з того, що у світі діють взаємно протиставлені семіотичні системи: існує семіотика душі й семіотика тіла, семіотика добра й семіотика зла, семіотика сакральна й семіотика профанна, “реалістична” й “номіналістична”, містична й риторична. І всі оці відносно автономні системи вписувалися в семіологію тотального алегоризму й символізму, у систему метафізичного пансеміозису [див.: 26, с.92–96] (коментар наш. – *І.О.*).

валентності символіки дозволяють людині вирватись із суб'єктивної ситуації, визнати об'єктивність свого особистого досвіду" [7, с.362].

Визнаючи цілісність людського духу в єдності релігійної, наукової, моральної, мистецької складових, за словами одного із засновників релігієзнавства як автономного наукового знання К.Тіле, саме релігія "здатна дати духові повний спокій, котрий далеко перевершує й те щастя, яке приносить наукове дослідження, художня творчість, і те, яке людина отримує як дар морального життя <...> вона може дати всьому вище освячення. Вона представляє все кінечне в безкінечному світлі" [18, с.195].

Отже, феноменологічна природа сакральної символіки здатна фокусувати в пластах власної полісемантичної концептуальності доісторичні виміри людського життя, що наділені позачасовими й позакультурними характеристиками; залучати індивідуальний досвід у гіперпростір духовної реальності. Релігійний символізм за допомогою методологічного герменевтичного інструментарію не лише розкриває підтекст священних писань, але й вирішує проблему втрати самоідентичності сучасної людини, зануреної в ситуацію агностично-фатальних та секулярно-індиферентних парадигм постмодерну у відношенні до традиційних культурно-релігійних етосів та концептів. Релігійні символи, зокрема християнські, відіграють важливу роль в інтеракційних і комунікаційних процесах, наділених потенціалом емоційної й релігійної інтегративності в контексті збереження культурно-історичної континуальності. Сакральна символіка – один із факторів онтологізування смислів у розкритті екзистенціалів людського буття.

1. Аверинцев С. С. Две тысячи лет с Вергилием / С. С. Аверинцев // Поэты / С. С. Аверинцев. – М. : Языки русской культуры, 1996. – С. 19–43.
2. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев ; отв. ред. М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
3. Белла Р. Н. Социология религии / Р. Н. Белла // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. – М. : Прогресс, 1972. – С. 265–281.
4. Библия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://jesuschrist.ru/bible/>.
5. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
6. Бульман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий / Р. Бульман // Избранное : Вера и понимание. Т. I–II ; [пер. с нем.] / Р. Бульман. – М. : РОССПЭН, 2004. – Т. I. – С. 489–642.
7. Элиаде М. Заметки о религиозных символах / М. Элиаде // Мефистофель и андрогин / М. Элиаде ; [пер. с фр. Е. В. Баевской (предисл., 1–3 главы), О. В. Давтян (4–5 главы)] ; научн. ред. С. С. Тавашерния. – С. Пб. : Алетейя, 1998. – С. 332–374.
8. Ересько М. Н. Язык религии: философско-когнитивный анализ : автореф. дис. на соискание уч. степени доктора филос. наук : спец. 09.00.13 "Религиоведение, философская антропология, философия культуры" / М. Н. Ересько. – М., 2008. – 45 с.
9. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М. : Гардарика, 1998. – 784 с. – (Серия "Лики культуры").
10. Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр, Вагнер / Т. Лессинг // Культурология. XX век : антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 399–431.
11. Макар Н., прот. Библейское учение о памяти и истории / прот. Н. Макар // Память и история: на перекрестке культур / сост. К. Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 42–49.
12. Мелетинский Е. М. Средневековый роман : Происхождение и классические формы / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1983. – 304 с.
13. Можейко М. А. Постмодернизм / М. А. Можейко // Постмодернизм : Энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – С. 601–605. – (Серия "Мир энциклопедий").
14. Пряженцева К. В. Мова в контексті діалогу / К. В. Пряженцева // Світоглядні імплікації науки. – К. : ПАРАПАН, 2004. – С. 252–273.
15. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер ; [пер. з фр. В. Й. Шовкуна]. – К. : Academia, Універ. вид-во "Пульсари", 2001. – 396 с. – (Серія "Християнські філософи").
16. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – United Bible Societies, 1990. – 1494 с.

17. Табачковський В. Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / В. Г. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 5–40.
18. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Классики мирового религиоведения : антология. Т. 1 / [пер. с англ., нем., фр.] ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1996. – С. 144–197. – (Серия “История философии в памятниках”).
19. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Юристъ, 1995. – 687 с.
20. Фізікелла Р., монс. Нова евангелізація Європи / монс. Р. Фізікелла // Католицький вісник. – 2011. – №. 1. – С. 2–3.
21. Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм : Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності : монографія / М. М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с. – (Серія “Національні євангельські автори”).
22. Чорноморденко І. В. Позанаукові знання і культуротворчий процес / І. В. Чорноморденко. – К. : КНУБА, 2010. – 360 с.
23. Bible. King James Version [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://bibleresources.bible.com/bible\\_nlt.php](http://bibleresources.bible.com/bible_nlt.php).
24. Biblia Tysiąclecia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.biblia.info.pl/biblia.php>.
25. Eco U. Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej / U. Eco ; [przełożył P. Salwa]. – Warszawa : W. A. B., 2010. – 536 s.
26. Eco U. Sztuka i piękno w średniowieczu / U. Eco ; [przekł. M. Olszewski, M. Zabłocka]. – Kraków : Znak, 1994. – 249 s.
27. Greek OT (Septuagint/LXX) UTF8 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bibledatabase.net/html/septuagint/index.htm>.
28. Janiec Z., ks. Znaki i symbole teologiczne w komunikacji liturgicznej / ks. Z. Janiec [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/43/17.htm>.
29. Korciński E. J. Struktura symbolu i jego wartość poznawcza w religii [Електронний ресурс] / E. J. Korciński. – Режим доступу : <http://www.twojewiadomosci.com.pl/content/struktura-symbolu-i-jego-wartosc-poznawcza-w-religii>.
30. Latin Vulgate Bible [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.drbo.org/lvb/>.
31. Naud J. Simbolismo / J. Naud // Dizionario di Teologia Fondamentale ; a cura di R. Latourelle e R. Fisichella. – Assisi : Cittadella, 1990. – P. 1146–1150.
32. Pollo M. Uomo, cultura e comunicazione. Temi di antropologia culturale / M. Pollo. – Casale Monferrato : Piemme, 1986. – 136 p.
33. Ricoeur P. Symbol daje do myślenia / P. Ricoeur // Egzystencja i hermeneutyka / P. Ricoeur. – Warszawa, 1975. – S. 7–24.
34. Schmidt S. J. Konstruktywizm, teoria systemowa i literaturoznawstwo empiryczne. Kilka uwag na temat aktualnej debaty / S. J. Schmidt // Konstruktywizm w badaniach literackich : antologia / red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski. – Kraków : UNIVERSITAS, 2006. – S. 251–287.
35. Tonelli R. Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile. Collana Animazione dei gruppi giovanili / R. Tonelli, L. A. Gallo, M. Pollo. – Torino-Leumann : LDC, 1992. – 272 p.

*The general characteristics of sacred symbols and its main function in the mechanisms of cultural and religious identity is discussed. The role of sacred symbols in depth of understanding of human existence are investigated. The communicative role of symbols in the discourse of postmodernism is analyzed.*

**Key words:** *sacred symbol, religious symbol, image, interpretation, postmodernism.*

УДК 281.9: 316.32  
ББК 86.37

Ірина Богачевська

## МЕТОДОЛОГІЯ ЛІНГВІСТИЧНОГО РЕЛІГІЗНАВСТВА: МІЖ ФІЛОСОФСЬКОЮ ГЕРМЕНЕВТИКОЮ ТА ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМОМ

*У статті проаналізовано феноменолого-герменевтичні та постструктуралістські підходи до вивчення релігійних текстів у контексті методології лінгвістичного релігієзнавства.*

**Ключові слова:** методологія, лінгвістичне релігієзнавство, феноменологія, герменевтика, структуралізм, постструктуралізм.

Сучасний стан гуманітаристики характеризується зрушенням від інтеграції до міждисциплінарності, від взаємодоповнення соціально-гуманітарних наук до обміну смислами між ними. Форма взаємодії між дисциплінами визначається не їх предметно-методологічним розподілом, а їх зв'язком у проблематиці буття людей.

**Метою** написання статті є уточнення й розмежування сучасних наукових ходів до релігійних текстів у європейській гуманітаристиці в контексті методології лінгвістичного релігієзнавства.

Як зазначають фахівці, “методологічна робота в сучасних галузях релігієзнавства пов'язана переважно з потребою якось з'ясувати відносини між релігієзнавчими дисциплінами, з одного боку, і гуманітарними науками – з іншого. Релігієзнавство широко використовує найрізноманітніші методи цих наук” [8, с.90]. Розподіл гуманітарних наук на релігієзнавчі дисципліни та окремі галузі гуманітаристики відбувається здебільшого за таким критерієм: “Сучасні релігієзнавці нерідко ділять всі науки, що вивчають релігійні явища, на зайняті винятково релігією і ті, що досліджують її поряд з іншими предметами чи в контексті більш широкої проблематики” [8, с.90].

Питання: “Чим є сьогодні наукове вивчення релігії – самостійною сферою дослідження або ж простою сукупністю різних дисциплін, кожна з яких по-своєму вивчає релігію, хоча вони не об'єднані ніяким єдиним принципом” [3, с.52] – залишається найпринциповішим для фахівців з релігієзнавчих студій усього світу. Відзначається посилення цікавості до методологічної проблематики. Так, Міжнародна асоціація історії релігії присвятила три свої конференції обговоренню суто методологічних проблем сучасного релігієзнавства. З другої половини ХХ ст. стрімко зростає у світі кількість наукових праць, присвячених методологічним питанням релігієзнавства. Це дозволило деяким історикам релігієзнавства дійти висновку про те, що методологічні дискусії “зробили «методологію» незалежною субдисципліною в рамках релігієзнавства або зробили її навіть двома субдисциплінами – історичною й систематичною” [13, с.84].

Як слушно зазначає Д.Кірюхін, “сучасна ситуація характеризується не тим, що утверджується якась одна нова методологія, чи то популярна зараз або феноменологічна, або історична, або герменевтична, або аналітична, а тим, що розкривається можливість співіснування всіх цих методологій разом, оскільки феномен релігії є така тотальність, яку не можна охопити в межах одного методологічного підходу. Водночас, досвід кожної з цих дисциплін повинен оцінюватись не як певний «внесок в істину», а як сама по собі істина, що не є наперед заданою, а конститується самим процесом пізнання” [3, с.52].

Спостерігається постійне зростання плюралізму методологічних підходів до вивчення релігійних феноменів. У рамках традиційно сформованих релігієзнавчих дисциплін з'являються новітні субдисципліни й розробляються нові методи дослідження релігії. Крім того, виникають новітні дисципліни релігієзнавства. Багато сучасних релігієзнавців на теренах СНД уважають, що плюралізм підходів до вивчення релігії слід уважати закономірністю розвитку релігієзнавства, у той час як у світових релігіє-

знавчих колах простежується прагнення до створення інтегральної методології. Як слушно зазначає російський релігієзнавець О.Красников, “швидше за все найближчим часом, утомившись від безмежного методологічного плюралізму, вітчизняні релігієзнавці придуть до усвідомлення того, що плюралізм підходів до вивчення релігії має бути доповненим пошуками більш-менш універсальних методологічних принципів дослідження релігії” [4, с.143]. Недаремно багато відомих дослідників релігії, зокрема Ю.Кімелев, вважають, що сучасне релігієзнавство виявляє набагато більший інтерес до філософії науки, ніж до філософії релігії [2, с.31].

Проте вимога “вироблення єдиної загальноновизнаної методології”, яка б “дозволяла виокремити релігієзнавство серед гуманітарних наук”, піддається сумніву, виходячи з досвіду сучасної філософії та методології науки. “Метод – це завжди втілена раціональність” [5, с.118]. На думку Д.Кірюхіна, “утвердження принципів неklasичної раціональності в методології релігієзнавчих досліджень дозволить більш повно розкрити суть та значимість феномена релігії” [3, с.54].

Р.Трачук виділяє такі основні “класичні” підходи до феномену релігії, актуальні в сучасному українському релігієзнавстві: діахронічне дослідження, порівняльне, контекстуальне й герменевтичне вивчення. Найбільш продуктивними він вважає контекстуальний (соціологічний) та концептуальний (герменевтичний) аналіз. Але жодного аналізу методів цих аналітичних підходів у його міркуваннях не знаходимо [8, с.87–99].

Виходячи з методологічної ситуації у вітчизняному релігієзнавстві, окреслимо місце лінгвістичного релігієзнавства в дисциплінарній системі сучасного релігієзнавства, сформулюємо його проблемне поле й дослідницьку методику.

Лінгвістичне релігієзнавство, або лінгвістика релігії, є новим міждисциплінарним дослідницьким напрямом гуманітаристики на стику філології, філософії й новітніх напрямків сучасної гуманітаристики: “зовнішньої” лінгвістики (лінгвокраїнознавства, етнолінгвокультурології, соціо- та психолінгвістики), філософської герменевтики, наратології, дискурс-аналізу, семіотики культури тощо. Визначення його предметного поля ми проводимо шляхом розмежування між лінгвістичним релігієзнавством і лінгвістикою – з одного боку і між лінгвістичним релігієзнавством і теологією – з іншого [див. докладніше: 1]. Разом із тим зв’язок мови й релігії, філології та теології має давнє коріння. Зародження філології в багатьох культурах було викликане саме необхідністю обслуговувати сакральні тексти. Основні аспекти їх багатотисячолітніх взаємин ґрунтовно досліджує білоруський лінгвокультуролог Н.Б.Мечковська [6].

Якщо розглядати філософський базис лінгвістичного релігієзнавства, то ним є насамперед “філософія мови”. Філософія мови аналізує ідеї, які Ю.Степанов називає “філософськими константами мови”, тому що вони властиві всім дослідницьким парадигмам за всіх часів. Деякі з них розглянуті докладно у фундаментальній монографії Б.Степанова “У тривимірному просторі мови”, що стала класичним дослідженням із філософських проблем мови, написаним у руслі семіотичної парадигми [7, с.7–8].

Проблемне поле лінгвістичного релігієзнавства охоплює велике коло питань, які можна звести до декількох груп:

- проблеми релігійної мови, куди входять питання можливості та способів вербалізації містичного досвіду; розгляд мови релігії в цілому й мов конкретних релігій (сакральні, профетичні, святоотцівські, богослужбові тощо); питання їх фонетичної та граматичної кодифікації; принципи питання можливості перекладу сакральних текстів іншими сакральними або профанними (світськими) мовами;
- проблеми сакральних текстів, до яких належать питання кодифікації корпусів сакральних текстів (створення канону); питання співвідношення Писань та Переказів, захист їх від подальших перекручувань під час поширення й тиражування; проблеми

формування, розвитку та функціонування наративних традицій конкретних релігій, жанрова система й функції релігійних текстів;

- лінгвістичні колізії релігійних практик, куди входять такі питання, як вивчення герменевтичних, екзегетичних і гомілетичних традицій конкретних релігій; семіотика обрядів, ритуалів і культової сфери як текстів певної духовної культури;
- проблеми релігійної комунікації, її рівні (вертикальна та горизонтальна) і форми; релігійні мас-медіа та ЗМІ; “лінгвістичне маніпулювання” свідомістю віруючих;
- проблеми релігійного дискурсу, тобто питання взаємодії релігійної мови й секулярного середовища; функціонування мови релігії в конкретних етно-конфесійних і соціально-історичних контекстах; взаємодія релігійних і національних мов і літератур; взаємовпливи релігійних та фольклорних традицій тощо.

Поділ тематики лінгвістичного релігієзнавства є досить умовним, тому що деякі питання є “наскрізними” для всієї дисципліни. До них, зокрема, належить проблема наративних традицій релігій, що мають сакральні тексти, у першу чергу авраамічних.

Для релігієзнавчого дослідження, яке за своєю сутністю є міждисциплінарним напрямом сучасної гуманітаристики, визначення предмета дослідження зумовлює загальні методологічні принципи та конкретні методи аналізу досліджуваного явища. Предметне поле дослідження лежить у площині поняття “мова релігії”.

Формою буття реально функціонуючої мови є усний чи писемний текст. Для мови релігії – це текст релігійний. Ланцюжок: мова – текст – корпус текстів – писемна (наративна) традиція, уплетений у тканину певної релігійної традиції, постає основним “дослідницьким матеріалом” лінгвістичного релігієзнавства. Отже, міждисциплінарний характер лінгвістичного релігієзнавства потребує чіткого прояснення парадигмально-методологічних зв’язків цього дослідницького напрямку релігієзнавства з дисциплінами, що його породили, насамперед – з конкретними напрямками сучасної лінгвістики та філософії мови.

У вітчизняному філософському релігієзнавстві та філології склалася дещо парадоксальна ситуація: іноді важко визначити, до якої науки віднести те чи інше конкретне дослідження – до філології чи до релігієзнавства. Єдиним чітким критерієм, за яким можливе “галузеве” визначення таких міждисциплінарних досліджень, стає дослідницька методологія. Аналіз методів дослідження текстів, що використовуються в дискурс-аналізі, семіотиці, теорії комунікацій, наратології, етнолінгвокультурології, соціології масової комунікації тощо, здійснений нами, не підтвердив можливості створення суто релігієзнавчої методології та методики аналізу релігійних текстів. Методологія лінгвістичного релігієзнавства є міждисциплінарним синтезом найбільш продуктивних сучасних методів дослідження релігійних текстів відповідно до поставлених дослідницьких завдань. Таку методологічну ситуацію ми вважаємо цілком адекватною сучасному парадигмальному стану світової релігієзнавчої науки. Тому окреслення предметного поля та методологічної бази лінгвістичного релігієзнавства в статті проводиться шляхом аналізу дослідницьких методів суміжних дисциплін сучасної гуманітаристики, продуктивних для лінгвістичного релігієзнавства – феноменології та структуралізму.

Філософсько-герменевтичні концепції ХХ ст. у своїй більшості не торкаються християнської писемності, біблійної інтерпретації, сакральних текстів тощо. Разом із тим ідеї феноменологічної концепції Е.Гусерля й М.Гайдеггера, трансформовані в герменевтичні побудови Г.Гадамера, П.Рікера та ін., значно впливають на новітні богословські (зокрема протестантські та католицькі) екзегетичні школи. Можна стверджувати, що феноменологія постає для християнського богослов’я та сучасної біблійної екзегези джерелом герменевтичних ідей. Саме в цьому контексті ми розглянемо



феноменологічні й структуралістські та похідні від них герменевтичні й постструктуралістські (антигерменевтичні) напрями філософії ХХ ст.

Шлейєрмахер розрізняв “психологічну” і “граматичну” інтерпретації, тобто пропонував для методів *інтерпретативної* герменевтики й *дескриптивного* структуралізму своєрідний текстово-лінгвістичний “розподіл обов’язків” між суб’єктивним тлумаченням й об’єктивним процесом пізнання.

Трансцендентальна феноменологія Е.Гусерля, а потім герменевтична феноменологія М.Гайдеггера підірвали романтичне бачення герменевтичної проблематики Шлейєрмахера і Дільтея, які вважали авторський задум необхідним й достатнім джерелом визначення змісту тексту. Для постгайдеггерівської герменевтики вже не існує примату першої рецепції того, що хотів сказати автор. Згідно з Г.Гадамером, значення тексту не вичерпується інтенціями автора. Коли текст з одного культурно-історичного контексту попадає в інший, з ним зв’язуються нові інтенції, яких не передбачав ні автор, ні перші читачі. Не можна зрозуміти текст сам по собі, він завжди перебуває в якому-небудь контексті й залежить від критеріїв контексту.

Таким чином, існує дві герменевтичні точки зору:

- зміст твору тотожний авторській інтенції (позитивізм, історицизм);
- авторська інтенція при інтерпретації тексту не має принципового значення (російські формалісти, американські New Critics, французькі структуралісти).

Перша інтенція є принциповою для фундаменталістської біблійної герменевтики в православ’ї, католицизмі та протестантизмі. Друга активно розробляється в здебільшого протестантських колах та ліберальних католицьких течіях.

Перша точка зору критикується як така, що містить у собі ряд помилкових тверджень:

1. Повернення до романтичного концепту конгеніальності як збігу суб’єктивностей автора й читача та розуміння герменевтики як проникнення в інтенцію автора.
2. Розгляд тексту як адресованого якомусь певному читачеві, який і привласнює значення цього тексту.
3. Твердження прозорості значення тексту для читаючого суб’єкта й абсолютної адекватності його свідомості. Автор написав те, що хотів написати, а читач прочитав саме те, що написав автор, – ідея безпередумовного й незацікавленого суб’єкта [12, с.286].

Але така позиція має й свої переваги, тому що якщо відомо авторську інтенцію, якщо зміст тексту – це те, що хотів сказати автор, то необхідність інтерпретації тексту відпадає, залишається необхідність його правильного розуміння. Оскільки християнська догматика визнає основою християнського наративу Божественне Одкровення, фундаменталістська християнська екзегеза відкидає критику можливості через текст осягнути його Божественного Автора.

Наприкінці ХХ ст. відбувається повернення герменевтики як теорії розуміння, а саме здійснюється спроба знайти відповідь на питання, які умови впливають на процес розуміння під час тлумачення текстів. Винуватцем ренесансу герменевтики як “змісто-тлумачного” методу (за В.Дільтеєм) став Г.Гадамер. “Хто хоче зрозуміти текст, – пише Гадамер, коментуючи Гайдеггерівське поняття герменевтичного кола, – той завжди робить припущення. Він припускає зміст цілого, що здається йому першим змістом у тексті. Так виходить тому, що текст читають уже зі значним очікуванням певного змісту” [9, с.251]. Чому Гайдеггер приділяє цій проблемі настільки велику увагу? На думку Гадамера, дана проблематика, розглянута через діалектику читання й розуміння тексту, підводить до вирішального питання про можливість розуміння. “Гайдеггер дав повністю правильний феноменологічний опис, коли він в уявному читанні... відкрив передструктуру розуміння. Він представив приклад, з чого слідує завдання” [9, с.254].

Твердження Гадамера, відповідно до якого тлумачення писемних текстів редукується на просту діалогізацію, перетворюючись у своєрідний придаток мовлення й осмислення викликало критику в П.Рікера. Він акцентує увагу на фундаментальному розходженні усного й писемного мовлення, використовує тогочасні методи лінгвістики й літературознавства, які Гадамер не сприймав.

Ю.Хабермас сприймає осягнення не як уторгнення в традиційний (автентичний) контекст, а як “орієнтоване на дію самоосягнення”. За Хабермасом, гадамерівський спосіб ставлення до традиції може призвести до анахронізму поза всякою критикою [10, с.45–56].

Критика Е.Хірша відносно концепції Гадамера стосується, у першу чергу, поняття “злиття обривів”, по-друге, реабілітує ліквідовану Гадамером диференціацію “*subtilitas intelligendi*” і “*subtilis explicandi*” так, що перша стає завданням літературознавства, а друга – темою літературної критики. На противагу цьому, для Гадамера процес збагнення та його використання практично збігаються. Хірш спробував редукувати літературні тексти на конвенціональні мовні зразки, використовуючи спрощену гадамерівську рецепцію [11].

Надалі гадамерівську герменевтику продуктивним, диференційованим, критичним способом розвивали дослідники рецептивної естетики, насамперед Х.Яусс і В.Ізер. Рецептивна естетика стала методологією потужного напрямку біблійної екзегези. Яусс як вихідну точку встановлює читача. На думку Ізера, значення – це не реконструйована субстанція, а явище, яке генерується в процесі інтеракції читача й тексту. Текст не є для читача якимось екраном для проєкцій; він пропонує безліч точок зору, які змінюють емпіричний світ, відчужують його. Так зароджується невизначеність, яку, подібно до порожніх місць Р.Інгардена, варто заповнити читачеві. Феноменологічно інспірований читачий акт показує очевидність редукованої природи герменевтики, яка підключає різні значення. Вплив, індукований текстом, і проведена читачем рецепція, як елементи конкретизації, не вирішують питання норми в інтерпретації.

Незважаючи на суперечки, герменевтика залишалася відправним пунктом різних тлумачень як світських, так і релігійних текстів аж до середини 70-х рр. ХХ ст. Поки літературний текст сприймається як джерело досвіду, знання й істини, герменевтика (як шлях назад до цього джерела) зберігає свою значимість. Формування альтернативного герменевтичному підходу до текстових структур є однією з визначальних колізій розвитку гуманітаристики ХХ ст. Постструктуралізм ліквідував цей консенсус, у якому літературні тексти з’являлись як саморегулюючі системи знаків зі складною кодифікацією, але без підтексту. Якщо тексти більш не є джерелами, а постають текстурами, зникає необхідність їх тлумачення. Французький постструктуралізм радикалізував положення Соссюра, відповідно до якого мова є формою розпізнавальних реляцій. Його видатні представники Р.Барт, Фуко, Лакан, Дерріда, Крістева повністю відмовилися від наукових передумов гуманітарних методів, замість процесу синтетизації на світ з’явився антигерменевтичний рух.

Нові методи, які носять збірну назву постструктуралістських, – аналіз дискурсів, деконструкція, інтертекстуальність, теорія системи, конструктивізм тощо, – не розділяють ні мети герменевтики, згідно з якою певні інтерпретативні прийоми ведуть до адекватного розуміння тексту, ні її структуралістські методи, які аналізують текст як єдине ціле, що володіє індивідуальною характеристикою. У сімдесятих роках похитнулася традиційна модель трикутника: автор – текст – читач. Постструктуралісти замість цих інстанцій аналізують реляції й інтертекстуальні посилання. Тексти більше не є певними індивідуалізаціями, це всього лише “вузлові моменти” в мережі різноманітних дискурсів: контингенти без чітких границь, які спрямовані не на позатекстову дійсність, а на інші тексти. І оскільки обов’язкового текстового змісту, яким читач пови-

нен опанувати, і такого значення, яке інтерпретуючий може реконструювати, більше не існує, реципієнти можуть конструювати тільки власне прочитання. Незалежно від того, якої точки зору дотримується та або інша постструктуралістська школа, загальним у них є заперечення західної метафізичної традиції й філософії ідентичності, репрезентативного характеру мови й семантичної ідентичності її знаків, а так само всі вони взагалі ставлять під питання наявність розуму й автономії суб'єкта, який усвідомлює. Нові поняття, які ця критика протиставила спірним герменевтичним, у більш пізніх постмодерністських творах проходять як слогани: складність сприйняття тексту, зникнення суб'єкта й текстуалізація історії. Замість тлумачення текстів з'являється опис дискурсивної практики, що не шукає значення текстів, суб'єктів та історії, а намагається визначити, як вони конституюються.

Герменевтика й антигерменевтичні течії не тільки по-різному підходять до сприйняття текстів, але розуміють під цим процесом різні речі. Так, предметом розгляду герменевтики є в авторському смислі реконструйований текст; естетика рецепції займається апелюючою структурою текстів (Apellstruktur), яка є посередником між текстом і читачем. Предмет аналізу постструктуралізму – це рефлексія на когнітивну структуру читання, повну нерозв'язних протиріч, яка намагається аналізувати різні означаючі з метою досягти вічно незбагненне означуване.

У результаті з'являються такі теорії, які або проголошують тексти інтерсуб'єктивною проекцією читача (конструктивізм), або представляють позицію, згідно з якою суб'єктом інтерпретації знаків є певні соціалізовані форми суспільства, “interpretative community” (Фіш), тобто, в остаточному підсумку, політична влада (Haverkamp, аналіз дискурсів). Постструктуралістські стратегії, у силу своїх цілей і постановки питань, здебільшого не виробляють методів, які досліджують окремі тексти, як це відбувалося в структуралістському підході.

Незважаючи на виняткові протиріччя герменевтичних й антигерменевтичних напрямів, мав місце діалог двох їх головних представників – Дерріди й Гадамера, який відбувся 25-го квітня 1981 р. у Парижі. Однак замість того, щоб надати можливість для взаєморозуміння герменевтики й неоструктуралізму, ця зустріч перетворилася на демонстрацію існуючої між ними диференціації.

Якщо припустити, що феноменологічний переворот у герменевтиці був викликаний вибухом у сфері знань про людину, тоді зміна напрямку постструктуралізму – вибухом гомогенної культури, яка безпосередньо стосується інтерсуб'єктивного сприйняття, знову ж таки феноменологічного у своїй основі. Дискусії навколо основних принципів розуміння текстів культури, зокрема й релігійних, є частиною культурної переорганізації наших днів. Отже, лінгвістичне релігієзнавство має враховувати їх при побудові власної дослідницької методології.

1. Богачевская И. В. Методологические аспекты лингвистического религиоведения / Ирина Викторовна Богачевская // Вестник СевГТУ. Вып. 20 : Философия. – Севастополь, 1999. – С. 78–83; Богачевська І. В. Лінгвістичне релігієзнавство / Ірина Вікторівна Богачевська // Академічне релігієзнавство. – К. : Світ знань, 2000. – С. 166–173.
2. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк / Юрий Анатольевич Кимелев. – М. : Nota Bene, 1998. – 424 с.
3. Кірюхін Д. І. Методологія наукового вивчення релігії в умовах неklasичної раціональності / Денис Ігорович Кірюхін // Українське релігієзнавство. – К., 2001. – № 20. – С. 48–54.
4. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / Александр Николаевич Красников. – Благовещенск : Библиотека журнала “Религиоведение”, 2004. – 148 с.
5. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / Сергей Борисович Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
6. Мечковская Н. Б. Язык и религия / Надежда Борисовна Мечковская. – М. : ФАИР, 1998. – 352 с.
7. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Юрий Степанович Степанов. – М. : Наука, 1985. – 336 с.

8. Трачук Р. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві / Роман Трачук // Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 87–99.
9. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode / H.-G. Gadamer. – Tübingen : Mohr, 1960. – 553 s.
10. Habermas J. Zu Gadammers Wahrheit und Methode / J. Habermas // Appel K.-O. Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt / M., 1973. – S. 45–56.
11. Hirsch E. D. Prinzipien der Interpretation / E. D. Hirsch. – München : UTB, 1972. – 332 s.
12. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation / P. Ricoeur ; ed. John B. Thompson. – Cambridge : CUP, 1981. – 320 p.
13. Sharpe E. Study of Religion: Methodological Issues / E. Sharpe // The Encyclopedia of Religion. – N. Y. ; L., 1987. – Vol. 14. – P. 84.

*In the article it is analysed phenomenologic, hermeneutic poststructuralistic methodology of the study of religious texts in the context of methodology of linguistic study of religion.*

*Key words: methodology, linguistic study of religion, phenomenology, hermeneutics, structuralism, poststructuralism.*

**УДК 291.1+22.06**

**ББК 87.215**

*Олександр Саранін*

### **ПРЕДМЕТНІ ПОЛЯ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ: ЇХ ПРЕЗЕНТАЦІЯ Й МОЖЛИВІ КОРЕЛЯЦІЇ**

*У статті здійснено аналіз предметних полів філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії. Досліджуються феномени сакрального й релігійного в їх сутнісних виявах та аспектах.*

*Ключові слова: філософія релігії, герменевтична феноменологія релігії, сакральне, релігійне.*

Насамперед зупинимось на вкрай необхідних пропедевтичних зауваженнях, які стосуються семантики застосованої в статті термінології. Предметне поле трактується як координація опорних валідних компонентів, які виявляються визначальними орієнтирами розкривання змісту якоїсь дисципліни. Відповідно, констатація таких опорних компонентів уможлиблює відповіді на питання “*що повинна вивчати дисципліна?*” При цьому зауважимо, що констатація предметного поля дозволяє вдаватись до реалізації різноманітних підходів, орієнтованих на вирішення завдань дисципліни. З іншого боку, предметне поле певною мірою обмежує теоретико-пізнавальні та методологічні можливості дослідників.

*Філософію релігії* в змістовному відношенні варто визначити як конструювання й застосування в процесі осмислення тих концептів, завдяки яким з’ясовується проблема релігії чи її істотні аспекти. Функціональною детермінантою цієї дисципліни слід визнати операцію *explicatio* (пояснення). Принагідно акцентуємо: філософія релігії за своєю сутністю буквально приречена на суто раціональне пояснення. Йдеться про *розуміння*, яке реалізується суб’єктом відповідно до законів логіки й певних методологічних орієнтирів. У процедурному відношенні мова йде про переклад розмірковувань про релігію в логічну форму, їх понятійне оформлення. Тоді слід визнати, що в основі філософії релігії полягає раціоналізація релігійних фактів. У структурному відношенні подібна раціоналізація містить, по-перше, вимогу логічної несуперечливості висловлювань та узагальнень; по-друге, їх змістовну очевидність; по-третє, поєднання елементів скепсису, критики й доказовості. Відтак, філософія релігії не зводиться винятково до апологетики якоїсь конфесії чи світоглядної позиції. Вона не може бути лише “критикою релігійних структур” (А.Дюмері). Зрештою, вона орієнтована на аподиктичність пропонованих в її межах теорій та установок, але не зациклюється на способах та можливостях їх доказовості. У формальному відношенні філософія релігії зводиться в остаточному підсумку до інтерпретацій – закономірних результатів аналітичних

викладок. Продуктивність та логічна упорядкованість інтерпретацій складають суто дедуктивну систему знання. Отже, узагальнимо, що філософію релігії доречно репрезентувати як раціональну за змістом та аналітичну за формою систему знання.

Тепер зупинимось на *герменевтичній феноменології релігії* в її виразній дисциплінарній окресленості. По суті, ця дисципліна ідентифікується як віднайдення й подальше пояснення змісту, значень та амбівалентності маніфестацій сакрального, пропущених у перспективі компаративістики. Причому виявлення й пояснення потребують не форми існування маніфестацій сакрального, а їх сутності та конотації. Додамо до цього визначення, що компаративістика ґрунтується на кореляції аналогічних типів релігійних явищ. Принагідно зауважимо, що “тип” постає як така умовна ідеальна модель, яка оптимально й по можливості адекватно репрезентує зміст і значення так званих “аналогічних” релігійних феноменів. У свою чергу, аналогічними слід визнати такі утворення, які, маючи різне генетичне навантаження, виявляються ідентичними за сутністю та значимістю в полі функціонування якихось релігійних традицій. Виразна амбівалентність маніфестацій сакрального полягає в тому, що вони, наділені надзвичайністю, винятковістю, атемпоральністю, мірою ситуативності репрезентують себе в конкретних формах профанного світу. Тобто сакральне постає й розкривається через конкретні символи, акти, ідеї, образи, постаті, спільноти тощо. Як уважає М.Еліаде, сакральне можна вбачати в будь-яких предметах, явищах і процесах профанного світу. З іншого боку, амбівалентність маніфестацій священного виявляється навіть у своєрідній полярній змінюваності їх семантик.

Принагідно, герменевтичну феноменологію релігії доречно відрізнити від класичної. Для цього характерними особливостями герменевтичної феноменології релігії слід визнати: а) змістовну залежність її концепцій від герменевтичних дискурсів, в основі яких лежить сприйняття *розуміння* як здатності проникнення у внутрішні структури феноменів; б) ідентифікацію інтерпретації як схоплення смислу феноменів чи “присвоєння смислу” (П.Рікьор); в) компаративістику як методологічне завершення процесу розуміння релігійних явищ; г) суто процедурне використання методологічного принципу *έποχή*; д) акцент на вивченні маніфестацій сакрального, зазвичай упорядкованих у певні типи; е) досягнення ефекту зближення різноманітних релігій, зважаючи на суттєві спільні характеристики їх типів.

Серед грандів герменевтичної феноменології релігії варто відзначити Г. ван дер Леува, О.Хульткранца, Й.Ваха, М.Еліаде, Дж.Кітагаву, П.Рікьора, Г.Меншинга, Р.Петтацоні, У.Бреннемана, С.Яріана, кожен з яких пропонував свій варіант “проникнення” у зміст релігійних феноменів через рівні дослідження їх нередукованих структур чи проявлень. Між іншим, заслуговує на увагу думка М.Еліаде про Г. ван дер Леува як натхненника й зачинателя “нової релігійної герменевтики”. Зокрема, видатний релігієзнавець стверджував: “Для нього (Г. ван дер Леува. – О.С.) основним завданням феноменології релігії виявилось пояснювання внутрішніх структур релігійних феноменів” [1, с.59]. Утім, творчий доробок Г. ван дер Леува поки що не став предметом змістовних дослідницьких екскурсів у країнах пострадянського простору. Натомість сьогодні здобуток М.Еліаде завдяки популяризації його стилістично вишуканих творів та привабливої у змістовному відношенні теорії вічного повернення сприймається багатьма релігієзнавцями як своєрідний еталон феноменологічного вивчення релігії.

До предметного поля філософії релігії доречно віднести такі опорні детермінанти, як релігія, віра, уособлення потойбічності (світ трансцендентних сутностей) і Бог (божественне). Ці опорні детермінанти можна поєднати у дві комплементарні пари “релігія – віра”, “уособлення потойбічності – Бог (божественне)”. Інваріантом цих комплементарних пар слід визнати феномен позамежного, який набуває статусу своєрідного ідеалу їх семантичних прагнень і виповнень. Зміст опорних детермінант, які

сприймаються як проблеми, розкривається завдяки процедурним можливостям раціоналізації. Принагідно, раціоналізація ідентична процесу схоплювання сутності якогось предмета, тобто як компрегенції (від *comprehendere* – охоплювати) в кантівському значенні. Схоплювання сутності, у свою чергу, припускає актуалізацію процесу витягування тих смислів, які приховує в собі інтерпретований предмет. Особливості вивчення предметів філософії релігії визначаються статусом їх інаковості чи наближенням до цього статусу. Тому варто враховувати, з одного боку, їх актуальну граничність, тобто перебування на межі процесу рефлексії, але з іншого, – можливість їх потрактовування як варіацій “абсолютно інакшого”. В останньому випадку долається абсолютна інаковість зазначених феноменів.

Зупинимось більш конкретно на еквівалентах тих опорних феноменів, які складають предметне поле філософії релігії. Феномен релігії розкривається через виявлення його смислових десигнатів (похідних від поняття *religio*) і змістовного розгортання подальших конотацій. Звісно, що в процесі подібного виявлення уможливується з'ясування питань сутності релігії, її визначальних характеристик та особливостей появи в інтелектуальній історії людства. У теоретико-пізнавальному відношенні не зайвим буде аналіз конфесійно детермінованих об'єкта та суб'єкта, релігії як актуального знання, релігійної істини. У праксеологічній перспективі докладного розгляду потребують рівні актуалізації релігії. Феномен віри пояснюється крізь призму його онтологічних характеристик і смислових детермінант, пізнавальних можливостей і особливостей реалізації.

Феномен трансцендентних сутностей доречно з'ясовувати через демонстрацію їх концептуалізацій, вірогідних конотацій і характеристик. Звісно, що окремого викладу заслуговують питання філософських та релігійних уособлень світу потойбічного. Зрештою, проблема Бога розкривається через аналіз трактувань цього поняття, концептуальних можливостей у встановленні його сутності та атрибутів, філософських форм усвідомлення, метафізичної та гносеологічної привабливості ідеї монотеїзму. Варто також виявити потенціал апостеріорних аргументів на користь існування Бога, шляхів богопізнання, теогносеологічних концепцій і форм актуалізації Бога.

До предметного поля герменевтичної феноменології релігії безпосередньо належать численні маніфестації сакрального. Усі ці маніфестації зосереджуються немовби у фокусі в універсалії “сакральне”. Тобто феномен сакрального постає інваріантом маніфестацій сакрального. Таким чином, сакральне як таке постає лише своєрідним ідеальним типом, розкривання сутності й характеристик якого потребує обов'язкового врахування його специфікацій. З іншого боку, проблематичними є уявлення про сакральне як винятковий предмет вивчення феноменології релігії. В останньому випадку це приводить або до банального сприйняття сакрального як імперативу, завжди опозиційного до профанного (подібна установка набуває чинності ще з часів Е.Дюркгейма), або до спроб дослідників просто описати найрізноманітніші його інваріанти чи кореляти (спрацьовує установка, започаткована в працях П.Шантепі де ла Соссе).

Надалі варто акцентувати на причинах неспроможності сакрального як предмета вивчення герменевтичної феноменології релігії. По-перше, по суті, сакральне є універсалією, штучною понятійною конструкцією для позначення того спільного, апріорно детермінованого, що можна знайти в кожній релігії. До цього змістовне розгортання ця універсалія отримує в працях Н.Сьодерблома, Е.Дюркгейма, М.Мосса, Р.Отто, М.Еліаде, П.Труссона, Р.Каюа, Р.Жірара, К.Таро. По-друге, у більшості релігієзнавчих досліджень сакральне зазвичай подається у формі прикметника чи в множині. Звідси впливає доречність ідентифікації різноманітних сакральних маніфестацій, але не сакрального взагалі. По-третє, слід зважати на методологічну розірваність сакрального та його міждисциплінарну всеохопність, “всеядність”. Свідченнями методологіч-

ної розірваності є суттєві розбіжності в трактуванні корелятивів сакральне, священне, святе і проблеми співвідношення сакрального й релігійного. Наслідком методологічної розірваності сакрального слід визнати ситуацію семантичної невизначеності феноменології релігії, яка приречена в перспективі функціонувати лише в різноманітних варіантах. Свідченням міждисциплінарної всеохопності сакрального є демонстрації його специфікацій у формах релігії, міфу, мистецтва, ідеології, науки. Не дивно, що феномен сакрального претендує на статус своєрідного “діагонального” поняття, здатного працювати в різних дисциплінарних полях.

Відтак задля виявлення своєрідності герменевтичної феноменології релігії пропонується визнати її предметами вивчення “сакральні модальності” чи просто “сакральності”. Йдеться про види й водночас способи їх постання. При цьому будь-які сакральності, з одного боку, висвітлюють якийсь один чи кілька аспектів сакрального, а з іншого, у тій чи іншій конкретній історичній ситуації виявляють ставлення суб’єкта до сакрального.

Сакральні модальності (сакральності) можна умовно розподілити в групи, наявність яких свідчить про своєрідну горизонтальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії. Перша з них – екзистенціальії, тобто способи маніфестації сакрального у феноменальному світі, їх форми виявлення. До них належать: а) топоси, або сакральності простору (опозиційні просторові пари, сакральні зони в їх різновидах; центр світу та його еквіваленти, святі місця, графеми (хрест, зірка, напівмісяць) тощо); б) темпоральні сакральності (час, ритм, подія, начала, числа, хронотопи); в) фотичні сакральності (світло й колір як матеріалізоване світло та їх епіфанії); г) кратофанії (прояви сили: від мани до харизми). Другу групу складають сакральності космічних елементів і природних предметів (вода, вогонь, земля, вітер, камінь, пісок, чаша, ваджра, молот тощо). До третьої групи входять сакральні постаті та істоти (суб’єкти, наділені авторитетними відзнаками, а також, звісно, у контексті релігійних традицій і тварини, яким приписують священний статус). Четверта група репрезентована сакральними значимими життєвими актами й діями людини (харчування, статеві відносини, зачаття дитини, вагітність, народження й дитинство, ініціальні акти, весільні ритуали, таїнства, свята, жести, сакральні слова й формули тощо). Зрештою, п’яту групу утворюють парадигмальні свідчення (рівні) релігійної свідомості, до яких, у свою чергу, належать символи, образи, космогеми, ідеограми, міфологеми, теологумени, моральнісні принципи й максими, парадигми “чужі”, “утрачений рай”, “квадратура круга” тощо. Усі ці зазначені вище різновиди сакрального виявляються в інтервалі між елементарними їх формами (елементарними в значенні найпростіших, найпрозоріших) до форм вищого порядку, наприклад, теофаній. Окрім того, вони беруться в перспективі синхронії (як умовно незмінні, вихоплені з потоку історії чи життя), а не в перспективі діахронії (тобто в динаміці).

Стосовно методології розкриття зазначених вище сакральних модальностей, то, відповідно, йдеться вже про своєрідну вертикальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії. Насамперед, на матеріалі релігійних традицій виявляються найбільш значущі певні сакральності та з’ясовуються їх семантичні навантаження. При цьому важливими є суто “традиціоналістські” смисли цих сакральностей, тобто їх бачення з позиції послідовників тієї релігії, з якої вони вихоплюються. Відповідно, “знімаються” будь-які інтерпретації, судження та оцінки, подані з інших альтернативних позицій. Подальший аналіз “традиціоналістських” смислів має за мету виявлення семантичної детермінанти та амбівалентності сакральностей. Потім у реаліях інших релігійних традицій відшукуються їх аналогічні типи, щоб у перспективі універсалізації відняти зайві семантичні конотації. Принагідно, пояснюються ті конотації, які з’являються в міру входження в суть даних сакральностей. Після цього демон-

струється потенціал цих сакральностей у тих історико-культурних ситуаціях, у яких вони найбільш помітно маніфестують. Звісно, що в міру реалізації подібної процедури подаються узагальнені інтерпретації релігійних феноменів.

Зазвичай ті релігієзнавці, які є прихованими апологетами якоїсь певної дисципліни, наполягають на демаркації її предметного поля з предметними полями інших дисциплін. Мотивація подібних намагань видається очевидною. Йдеться про спроби своєрідної ідеалізації “своєї” дисципліни шляхом обов’язкового утвердження специфіки її предметів вивчення. Натомість цілком можливими є перекривання предметних полів окремих релігієзнавчих дисциплін. Зокрема, певною мірою корелятивними слід визнати предметні поля філософії релігії й герменевтичної феноменології релігії. Подібна корелятивність забезпечується, насамперед, привнесенням своєрідного трансценденталізму в їх семантичні горизонти. Отож семантичний горизонт філософії релігії окреслюється цариною позамежного, а семантичний горизонт герменевтичної феноменології релігії – сферою сакрального. При цьому варто визнати комплементарну ідентичність семантик позамежного й сакрального. По суті, сакральне постає як причетне до позамежного, як відтворення останнього переважно в знаково-символічних формах. Тоді сакральне можна уявити як актуалізацію позамежного через опосередкованість його символізації. Подібна актуалізація уможливується або шляхом виходу сакрального зі сфери позамежного, або шляхом уходження до цієї сфери. Тобто слід зважати на властиву сакральному своєрідну діалектику відцентрових і доцентрових імпульсів. Відтак сакральне постає як динамізація позамежного. З іншого боку, позамежне цілком доречно уявляти як інваріант, константу сакрального. При цьому можливими є маніфестації позамежного у феноменальному світі у вигляді його прихованих, надзвичайних чи навіть чудесних проявлень.

Комплементарна ідентичність позамежного й сакрального зумовлена наявністю їх спільної семантичної детермінанти – інаковості. Тобто релевантні предмети філософії релігії й герменевтичної феноменології релігії наділяються статусом інаковості чи принаймні перебувають у кореляції з інаковістю. У зв’язку із цим постає проблема кореляції відповідних ідентифікаторів позамежного й сакрального. До речі, чи відносяться вони до одного семантичного поля? Згадаємо поширену в дослідницькій літературі відповідь на це питання. Зокрема, П.Бергер визнавав надприродне як корелят позамежного й священне близькоспорідненими феноменами. Американський соціолог і філософ переконливо стверджував: “Історично можна припустити, що досвід другого корениться в досвіді першого. Але аналітично важливо розрізняти ці два види досвіду. Можна уявити їх взаємовідношення як два перетинні, але не збіжні круги людського досвіду” [2, с.348]. Тоді позамежне й сакральне можна визнати семантично спорідненими, але за змістом цілковито не ідентичними. Звісно, що слід зважати на можливі семантичні перекривання.

Далі, корелятивність позамежного й сакрального спрацьовує також на рівні об’єктивації їх важливих ідентифікаторів. При цьому слід зважати на різновекторну корелятивність як об’єктивованих опорних предметних детермінант, так і їх релевантних компонентів. Наприклад, телеологічний аргумент на користь існування Бога ґрунтується на наявності у світі феноменів гармонії, доцільності, досконалості й краси, які можуть бути передумовлені тільки Богом. Лаконічною декларацією цього аргументу слід визнати хрестоматійну сентенцію У.Пейлі “поглянь на вереск”. Своєрідним корелятивом Бога-Організатора можна вважати відоме “трансцендентальне” число, коефіцієнт  $\phi$  (чи “золотий перетин”). Подібне трансцендентальне число, яке, між іншим, часто фігурує як *Divina Proportione* (“божественна пропорція”), фіксує наявність дивних закономірностей, що стосуються не тільки устрою людського організму, але й улашту-



вання тварин та рослин. Число  $\phi$ , як і деякі числа, наділені сакральним статусом, є одним із предметів вивчення феноменологів релігії.

Корелятивність предметних полів філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії помітною є в їх аксіологічних навантаженнях. Тобто опорні детермінанти сфер позамежного й сакрального постають ідентичними в перспективі демонстрації їх значущості. Тобто позамежне, як і сакральне, втілюється в релігії, яка, у свою чергу, припускає наявність прихованої від людини царини вічних цінностей. Тоді позамежне й сакральне або їх ідентифікатори постають зазвичай уособленнями вищих смислів людини й соціуму. При цьому всі їх ідентифікатори наділяються однопорядковою значущістю. Зауважимо принагідно, що значущість спрацьовує стосовно різноманітних форм, які набувають детермінанти предметних полів філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії.

Наслідком перекивання предметних полів філософії релігії й герменевтичної феноменології релігії виявляється, насамперед, необхідність чіткого розрізнення між семантиками сакрального й релігійного, з одного боку, і між сакральним і божественним – з іншого. Зазвичай у працях теологів та релігійних філософів сакральне і релігійне постають змістовно ідентичними поняттями чи принаймні наближеними до змістовної ідентичності. Наприклад, Н.Сьодерблом наполягав на сприйнятті священного як суто релігійного поняття. Зокрема, на його думку, “усе, що є священним, належить до царини релігії” [3, с.289]. Подібна установка спрацьовує і в Р.Отто. Німецький теолог зазначав: “Усвідомлення й визнання чогось «священним», є насамперед своєрідною оцінкою, яка справджується *так* тільки в релігійній сфері” [4, с.11]. Уважаємо, що релігійне можна умовно віднести до сакрального, але як результат його формалізації. Тобто репрезентований у різноманітних формах досвід сакрального уможливує релігійне, виявляється основою релігійних за своїм характером афектів, розмірковувань і дій суб’єкта. Тоді в міру виявлення сакрального його сутність переміщується в екзистенції, актуалізовані в релігійному. Інакше кажучи, релігійне імпліцитно міститься в змісті сакрального, який, у свою чергу, не вичерпується тільки релігійним. З іншого боку, сакральне доречно трактувати як результат субстанціоналізації релігійного чи його інваріант. Тобто релігійне постає як наповнення його форм чи маніфестацій сакральним змістом. Тоді виходить, що релігійне в перспективі визначеності намагається знайти себе в сакральному. Згадаємо, установку В.Віндельбанда: “Її (релігії. – О.С.) мету, її норму, її ідеал ми називаємо святинєю” [5, с.301]. Крім того, німецький філософ ідентифікує святиню як усвідомлення людиною надлюдського, надмирського, яке переживається як трансцендентна реальність. Що стосується співвідношення семантик сакрального й божественного, то в більшості теологічних дискурсів їх корелятивність сприймається як належна. Згадаємо наприклад, декларацію Н.Сьодерблома: “Священне і божественне чи властиве Богу – це синонімічні поняття” [3, с.301]. Релевантною подібна корелятивність постає й у релігійно-філософських розшуках. Наприклад, демонстрація сакрального в його обов’язковій причетності до Божественного характерною є для праць М.Бердяєва, С.Булгакова, І.Ільїна, С.Франка, раннього О.Лосева.

Перекивання предметних полів філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії видається перспективним в аспекті подальших міждисциплінарних релігієзнавчих розшуків. Йдеться про взаємозбагачення методами й взаємообмін потенційними новаціями, які, вірогідно, уможливають появу нових концептуалізацій саме на стику різних дисциплінарних утворень. Принагідно вважаємо більш ніж проблематичними спроби деяких науковців витворити нові релігієзнавчі дисципліни, удаючись до насильницького і, головне, довільного відторгнення якихось опорних компонентів, що складають предметне поле якоїсь визнаної серед дослідників дисципліни.

1. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде ; пер. с фр. В. П. Большакова. – М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2006.
2. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.
3. Зёдерблом Н. Становление веры в Бога / Н. Зёдерблом // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология / пер. с англ., нем., фр. ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – С. 262–313. – (Серия “История философии в памятниках”).
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А. М. Руткевич. – С. Пб. : АНО, Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – (Серия “Профессорская библиотека”).
5. Виндельбанд В. Святыня (Очерк философии религии) / В. Виндельбанд // Прелюдии. Философские статьи и речи ; пер. с нем. и вступит. статья С. Франка. – М. : Гиперборея, Кучково поле, 2007. – С. 297–318.

*The article analyzes the subject fields of philosophy of religion and the hermeneutic phenomenology of religion. Investigates the phenomena of sacred and religious in its essential aspects and manifestations.*

**Key words:** *philosophy of religion, the hermeneutic phenomenology of religion, sacred, religious.*

УДК 21:14

ББК 86

Тетяна Гаврилюк

## СВЯЩЕННЕ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

*У статті здійснено аналіз поняття священного в його онтологічному та антропологічному контекстах. Показано, що священне є мінімумом релігії, основною категорією релігійної свідомості. Священне наділене аксіологічним статусом і має позачасовий та позапросторовий вимір, через що проявляється і в сучасному світі.*

**Ключові слова:** *священне, людина, релігійна свідомість, профанне, мирське, сакральне, ієрофанії.*

В умовах широкого поліконфесійного середовища України та основних тенденцій інформаційного суспільства проблема людини як носія релігійного світогляду **актуалізується** з новою силою. ХХІ століття ставить перед філософами, релігієзнавцями, богословами проблему знаходження такого релігійного мінімуму, який був би гарантом підстав мирного існування релігій в умовах творення нового суспільства, нової світоглядної парадигми, яка розмиває усталені уявлення про буття, відтак формує передумови для появи нових варіантів істини як з боку релігії, так і з боку культури та науки. У такому контексті поняття священного як мінімуму релігії набуває нової актуалізації, особливо в антропологічному сенсі. Хоча ця проблема не позбавлена уваги науковців, потреба в її системному дослідженні залишається важливою як у теоретичному, так і практичному вимірі.

Проблема феномену священного глибоко та всебічно досліджується класиками феноменології релігії Р.Отто, М.Еліаде, Ф.Шлейермахером та іншими, а також знаходиться в колі наукового інтересу українських релігієзнавців А.Колодного, П.Яроцького, Л.Филипович, А.Арістової, І.Богачевської, І.Гаюк, Н.Жиртуєва, С.Капранова, О.Сарапіна та інших. Не минула ця проблема й російську філософсько-релігієзнавчу думку: А.Забіяко, А.Красников, М.Пилаев – ці та інші мислителі здійснили значний внесок у розкриття поняття священного, виділення його онтологічного та антропологічного значення.

**Метою** статті є аналіз місця та ролі поняття священного в релігійній свідомості людини.

Релігія є, мабуть, найзагадковішим феноменом людського буття. Незважаючи на бурхливий поступ природничих наук, вона не здає своїх позицій у суспільній свідомості навіть у XXI столітті. Справедливо можна визначити її як першоджерело духовного життя людства. Релігійна свідомість, яка притаманна всім народам світу з їх історичними, конфесійними, національними й культурними особливостями, являє собою всесвітнє духовне явище і є ключовим фактором релігійної діяльності. Відтак релігійний світогляд у сучасному світовому та українському соціумі займає чільне місце поряд із науковим світоглядом і в новітніх релігійних течіях призводить до певного синкретизму, а в буденній свідомості – до еклектичних поєднань наукових та релігійних факторів.

Існує значна кількість визначень того, що теж релігійна свідомість. Наразі варто зауважити, що жодне з них не є абсолютним, оскільки сам феномен свідомості людини до сьогодні залишається малодоступним для наукового пізнання й ми маємо задовольнитись описовими його характеристиками. Залежно від світоглядної позиції дослідника, релігійну свідомість можна трактувати в широкому діапазоні – від забобонної, пригніченої свідомості до вільної із трансцендентним походженням. Зупинимось на академічному релігієзнавчому визначенні релігійної свідомості: *це сукупність образів, уявлень, почуттів та переживань, що мають своїм предметом священне, вище та істинне буття (або ж чудесне) і такі, що спрямовані до означених предметів* [4, с.180]. Професор А.М.Колодний, визначаючи об'єкт релігієзнавства, зауважує, що це *“є такий особистісний стан людини, який можна назвати станом самовизначення її в світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним, божественним”* [4, с.7]. Таке визначення є найповнішим визначенням релігійного світогляду, а відтак і релігійної свідомості.

Більш доступною для наукового дослідження та опису є структура релігійної свідомості. У ній виділяють категорії, рівні та стани. До категорій релігійної свідомості відносяться: а) терміни, що стосуються проявів священного в реальному, фізичному світі (наприклад, одкровення, храм, священник, ікона тощо); б) терміни, що виражають саму сутність священного, істинного, первинного буття (Священне, Божество, Дух, Творець тощо); в) терміни, що позначають особливості зв'язку земного та священного (благодать, одкровення, сакральне тощо). У рівнях релігійної свідомості, теоретичному та буденному, означені категорії відіграють вирішальну роль, оскільки забезпечують релігії сталість і надійність. У провідних станах релігійної свідомості виділяють віру, осяяння, прозріння, видіння, екстаз, екзальтацію, фанатизм. Усе перераховане базується на релігійних почуттях, які саме й наділяють людину відчуттям причетності до священного, трансцендентного.

З означеного видно, що наявність поняття священного у свідомості людини, поза сумнівом, указує на те, що вона є носієм релігійного світогляду. Протягом усієї історії людства священне, святе, заповітне вказувало на присутність у бутті людини чогось значно вищого й сокровеннішого, ніж буденний досвід, що наповнювало людину відчуттям значущості, розширювало її горизонти й зумовлювало пізнання світу та самої себе.

Проблема походження самого уявлення про священне не ставиться ні Р.Отто (теоретиком концепції священного), ні М.Еліаде. Лише визначається, що *“священне – це не лише деяка апріорна даність, що коріниться в глибинах людської душі та пробуджується під дією зовнішніх впливів, а й дещо існуюче поза людиною, самосуще, наділене абсолютною святістю та проявом у різноманітних формах”* [цит. за 5, с.89]. М.Еліаде підкреслює, що релігія *“не обов'язково припускає віру в Бога, богів чи духів, але означає досвід священного і, відповідно, пов'язана з ідеями існування, значення та істини”* [2, с.1257]. Він заклав в основу своїх робіт розрізнення сакрального та профана-

ного як основної ознаки релігійної свідомості. Ці ідеї розкриваються М.Еліаде в більшості його праць, наприклад: “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение”, “Священное и мирское”, “Космос и история” тощо.

Отже, з погляду класиків феноменології, священне не є продуктом суто людської свідомості, а виміром реального буття, однак якісно відмінного від емпіричної даності людини. М.Еліаде у своїх дослідженнях виявив, що архаїчна людина, у якій прокидається релігійне начало, переживає свій релігійний досвід у чистому, найбільш адекватному вигляді. Пізні історичні нашарування затемнюють і частково деформують цю чистоту й адекватність. Архаїчна людина втілює свої релігійні переживання в міфах та ритуалах. Ритуали розігрують дію міфу, створюючи особливу, реальну для релігійної свідомості ситуацію “повернення” міфологічних героїв, “спілкування” з ними, “отримання” за їх допомогою важливих навиків та знань. Сучасна людина через такі релігії, як іудаїзм, зороастризм, християнство та іслам, які румунський дослідник називає “книжними релігіями”, залучається до світу священного посередництвом священних текстів. Для християн, наприклад, новозавітні події, відбиваючись у профанному часі, відтворюють Священну історію. При цьому сучасна людина відрізняється від архаїчних народів наявністю особистої свободи, але споріднена з нею через “час, що триває”, тобто Священну історію.

Наявність у світі нумінозного (як ірраціонального аспекту священного), його проявів спричинює дихотомію існування людини на сакральному та профанному рівнях. Сакральне протистоїть профанному, але, разом із тим воно є джерелом різноманіття земного життя, проявляється й діє у світі в різних аспектах феноменального світу, будучи “закамуфльованим”. Воно є квінтесенцією духовного пошуку людини і в релігії – “це реальність в її досконалості, це одночасно і могутність, і дієвість, і дійсність, і джерело життя, і родючість. Насправді бажання релігійної людини жити у священному дорівнює її намагання опинитись в об’єктивній реальності, не дати паралізувати себе в безкінечній відносності суто суб’єктивного досвіду, жити в реальності, у дійсному, а не в ілюзорному світі” [11, с.25].

М.Еліаде описує механізм сприйняття людиною дії сакрального: “Людина довідується про священне тому, що воно проявляється, виявляє себе як дещо абсолютно відмінне від світського. Для пояснення того, як виявляється священне, ми пропонуємо термін ієрофанія (hierophanie), який зручний перш за все тому, що не містить жодного додаткового значення, виражає лише те, що міститься в ньому етимологічно, тобто дещо священне, що стоїть перед нами” [11, с.17]. На думку М.Еліаде, профанне через ієрофанію стає сакральним, а сакральне іноді десакралізується та перетворюється на профанне.

Питання про онтологічний статус священного в науковому дискурсі залишається й сьогодні відкритим. Критичний аналіз праць феноменологів показує, що сакральне, хоча й відноситься до феноменів надприродного світу, водночас має й чітко виражений антропологічний статус. Як слушно зауважує О.Сарапін, через людину сакральне в працях М.Еліаде отримує імпліцитну діалектичність: профанне характеризується здатністю сакралізовувати, а десакралізація знову повертає до звичайних умов функціонування профанного як такого. При цьому процеси сакралізації – десакралізації проходять через людину й завдяки їй. Тому “священне і мирське – це два образи буття у світі, дві ситуації існування, які сприймаються людиною в ході історії” [7, с.20]. Якщо навіть припустити реальний онтологічний вимір сакрального, усе ж таки людина визначає, що є профанним, а що сакральним. Саме завдяки цьому ми маємо таку різноманітність релігійних вірувань.

Ключовою категорією в концепції релігійного феномену М.Еліаде, таким чином, є ієрофанія – утілення почуття чи поняття священного. Воно наявне в будь-яких куль-

турах та історичних епохах. Для підтвердження цього факту М.Еліаде відслідковує розвиток релігійних уявлень, починаючи з палеоліту. Це дає йому підставу зробити висновок про існування притаманних людині єдиних у своїй сутності структур релігійної свідомості. Таким чином, для Еліаде *священне – це елемент структури свідомості, а не стадія його історії*. Намагаючись виокремити фундаментальні структури релігійного феномену, він розглядає одночасно релігійні явища різних епох та культур. “Я не намагаюсь дослідити релігійні явища в їхньому історичному контексті, вони цікавлять мене лише як ієрофанії”, – пише Еліаде [цит. за: 3].

Ієрофанією може бути все, на що націлені думки та пошуки людини. Еліаде описує ієрофанії неба, сонця, місяця, води, каміння, землі, рослин, тварин. Кожне суспільство обирає з навколишньої дійсності певну кількість явищ та перетворює їх у власній свідомості в ієрофанії, вкладаючи в них власне розуміння священного. Безумовно, ці явища, предмети вшановуються не самі по собі, а тому, що вважаються священними. Поруч з ієрофаніями, носіями священного виступають також архетипи-символи – космічне дерево, мати-земля, центр світобудови.

Характеризуючи співвідношення сакрального та профанного в просторовому вимірі, М.Еліаде вказує на принципову досяжність їхнього сусідства та “рядомпокладеність” в архаїчних народів (Тигр та Євфрат, що беруть початок на небесах). Священний простір, з точки зору Еліаде, обов’язково має деякий Центр – місце, де земля співвідноситься з небесами (розмальовані стовпи архаїчних австралійців, юрти шаманів, християнські церкви). Центр простору в такий спосіб збігається з місцем споконвічних одкровенень, що лежали в основі суспільства, оскільки ці сакральні місця є центром зустрічі космічних сил, вертикальною віссю світу, осередком, місцем маніфестації божественного.

Легко зрозуміти, що для різних народів, і тим більше для різних культур, ці місця (і пов’язані з ними міфічні часи) різні. Сакральне сприймається через призму спадщини предків, воно укорінюється в культурі. Але в більшості народів вибір моментів присутності сакрального тісно пов’язаний з великими космічними подіями: місячним чи сонячним символізмом, сонцестоянням чи рівноденням, які вважаються найбільш ефективними серед інших часових періодів. Сакральна темпоральність дистанціюється, відривається від потоку повсякденної діяльності завдяки своєму зв’язку з міфічним Великим Часом богів, під час якого відбувалися споконвічні події. У такий спосіб день свята розглядається як сучасник споконвічних часів, з яких він черпає силу для відновлення суспільства й космосу.

Релігійну людину, на думку Еліаде, неможливо зрозуміти, якщо розглядати її лише в історичному чи культурному контексті: вона вірить в існування відмінної, абсолютної реальності, і цей відмінний, нематеріальний світ для неї навіть більш суттєвий, ніж реальний. Світ, позбавлений “релігійного виміру”, повністю десакралізований, є нещодавнім здобутком в історії людства, – стверджує Еліаде. Архаїчні суспільства жили в сакралізованому космосі. Тут доречно зауважити, що дане твердження стосується й сучасних “воцерковлених” віруючих (незалежно від конфесійної приналежності), для яких релігія перетворюється на спосіб життя, а не лише публічну показовість. Як слушно зауважує О.Сарапін, релігія у працях М.Еліаде постає ідентифікацією досвіду переживання людиною сакрального [6, с.19].

Постійно відтворюючи у своїй свідомості міфи, повторюючи діяння, пов’язані з релігійними подіями, здійснюючи обряди, утілюючи в символічній формі архетипи своєї свідомості, віруючі люди ніби сакралізують профанний (мирський) історичний час, додаючи до нього певний вищий зміст. Усе це допомагає такій людині звільнитись від історичного часу, вийти з історії, із проблем буденного життя, повернутись у священний час міфічного минулого та приєднатись до сакрального світу вічності. Завдяки

священному на кожній стадії історії віруюча людина мала змогу відчувати надприродне, переживаючи його присутність емоційно, що неодмінно мало відбиток і на її внутрішньому світі. Таким чином, людина виявляється релігійною тоді, коли вона долучається до досвіду сакрального, здатна переживати його здійснення.

Священне – стрижень релігії – не підлягає раціональному історичному тлумаченню, але при цьому залишається одним із найважливіших явищ духовного життя людства, оскільки долучає людину до найвищого в релігії (наприклад, у православ'ї вважається, що через святість людина здатна досягнути стану обоження, тобто стати сином Божим, або, як говорить святий Микола Сербський, “перетворитись із черв'яка на бога та сина Божого” [8, с.7]).

Нерелігійна людина, варто на це звернути увагу, існує у світі, позбавленому сакральності. Не тому, що воно кудись “зникає”, а тому, що “нерелігійна людина заперечує величне, погоджується з відносністю «реального»” [9, с.351]. Більше того, “мирська людина є результатом руйнування сакральності людського існування” самою ж людиною (Т.Гаврилюк).

Для більш повного аналізу категорії сакрального варто наголосити на його аксіологічному змісті. Сакральне постає вищою цінністю й через нього у світ транслуються основні аксіологічні наративи, які й забезпечують духовність. Через релігію (залучення до світу сакрального) людина здатна здійснити себе Людиною, тобто релігійна людина є взірцем духовності. Як зауважує М.Еліаде, “бути – чи скоріше ставати людиною – означає бути «релігійним»” [10, с.16]. Таким чином, міра спрямованості до сакрального вказує на міру духовності. Залучення до світу сакрального є свідченням онтологічної цілісності людини, наділяє її здатністю усвідомлювати сенс буття. Лише нерелігійна людина здатна переживати розчарування й сумніватися в смислі існування. Це трапляється через те, що нерелігійна людина відірвана від цінностей світу сакрального, позбавлена джерела власного буття.

Водночас, як зауважує О.Сарапін, М.Еліаде поділяє певною мірою концепцію природженості людській свідомості релігійних уявлень. Він констатує: “У світлі такої установки необхідно визнати властиву кожній людині крипторелігійність. Звісно, що слід зважати на онтологічний підтекст подібної крипторелігійності, який полягає у її витоковій та обов'язковій направленості на сакральне” [7, с.22]. Український дослідник робить висновок про те, що в такому випадку слід поставити під сумнів твердження про існування нерелігійної людини як такої. І доводить власний висновок цитатами із праць М.Еліаде: “Мирська людина – нащадок *homo religiosus*; вона не може скасувати свою власну історію, тобто вчинки своїх релігійних пращурів, які зробили її такою, якою вона є сьогодні”, і далі “мирська людина, бажає вона того чи ні, несе на собі відбиток поведінки релігійної людини, з якої вихолощена, однак, релігійна значущість” [7, с.22].

Насамкінець варто проаналізувати місце священного в сучасному світі. М.Еліаде ставить питання про існування в сучасній людині хоч якої-небудь можливості знов осягти священні масштаби свого існування у світі, або, як можливо, щоб буття, позбавлене священного в собі, породило якийсь новий тип релігії. Відповідь криється в притаманній людині крипторелігійності. Позбавлена світу сакрального, людина, зрештою, підсвідомо постійно його шукає. Тому, на думку дослідника, новий тип релігійності можливий через людину нерелігійну, невіруючу в традиційному розумінні. Він зауважує, що “модерні релігійні модифікації є наслідком перетворення екзистенційного досвіду *homo religiosus* на розколоте й відчужене існування *homo saecularious*” [12, с.400]. Остання, як би ми її не називали, цивілізована, сучасна, індустріальна тощо людина, носить у собі багатовікову спадщину своїх пращурів – релігійну свідомість, яка збережена в структурах і шарах підсвідомого. Сучасна людина генетично походить від лю-

дини релігійної, і будь-які спроби руйнації релігійності в кінцевому результаті приводять до появи нових форм та видів релігії. Людина нерелігійна ХХІ століття між тим демонструє наявність у своїй свідомості магіко-релігійних уявлень, що зумовлює підвищену зацікавленість псевдоокультурними, неоспіритуалістичними чи герметичними школами, які базуються на сфері релігії, виявляють своєю наявністю попит сучасної людини на віднайдення священного.

Як зауважує український релігієзнавець А.Арістова, М.Еліаде виділяє три напрями, через які “релігійно заряджена передуючим ірраціональним досвідом, підсвідомість шукає свого зовнішнього прояву” [1, с.37], – це 1) витворення новітніх релігійних течій; 2) різні політичні течії й соціальні пророцтва; 3) колективна соціальна діяльність (масові рухи, які щиро вважають себе світськими, навіть антирелігійними, але насправді є носіями “деформованої міфології” та соціальної утопії). А.Арістова доходить висновку, що “сучасна секуляризована людина постає у творчості М.Еліаде вічним полоненим своїх архетипічних інтуїцій; заручником міфологічних світів, уявлених особистих і соціальних умов” [1, с.39].

Відтак людина сучасна занурена в той самий процес, який триває в історії людства з моменту десакралізації космосу та суспільства – вічна драма втрати релігійних цінностей та їх повторне відкриття, нова втрата й нове віднайдення, котрі, на думку М.Еліаде, ніколи не бувають і не можуть бути остаточними.

Підсумовуючи вищесказане, можна зауважити, що поняття священного у феноменології та філософії релігії є ключовим поняттям, яке має онтологічне та антропологічне навантаження. З огляду класиків феноменології релігії, священне – вимір буття, який протистоїть профанному, мирському і в такий спосіб зумовлює подвійність буття. Священне постійно, протягом усієї історії людства через ієрофанії проявляє себе в буденному світі людини, наділяючи певні просторово-часові параметри вищим сенсом. З іншого боку, священне – це елемент структури свідомості, який робить її релігійною. Релігійна свідомість притаманна людині витоково, незалежно від часу й місця народження та виховання. Вона коріниться в надрах підсвідомого й постійно проявляє себе або ж у вигляді релігійності, або ж у вигляді вдаваної нерелігійності. Онтологічний та антропологічний вимір священного поєднується його аксіологічним значенням. Направленість до священного виявляє духовність людини. З огляду М.Еліаде, дійсно Людиною може бути тільки людина релігійна як носій духовності, яка в собі здійснює вищі цінності. Сучасне секуляризоване суспільство не позбавлене священного. Воно (священне) проявляється в ньому через людину, яка шукає вихід за межі власної обмеженості та зумовленості соціально-історичним тиском.

Якщо повернутись до питання про онтологічний статус священного, то з упевненістю можна зауважити, що в *релігійній свідомості священне беззаперечно має онтологічний статус, оскільки через неї воно проявляється й діє у світі.*

Перспективним предметом подальшого дослідження феномену священного є наявність його в новітніх релігійних течіях, які творять нові міфологеми.

1. Арістова А. М. Еліаде про релігійність “нового типу” / А. М. Арістова // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства : зб. наук. ст. / наук. ред. Л. Филипович, В. Хромець. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – С. 35–41.
2. Всемирная энциклопедия : Философия / главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Кабо В. Происхождение религии: история проблемы [Электронный ресурс] / В. Кабо. – Режим доступа : <http://pyramid.express.ru/lah/konspekt/back/prip.htm>.
4. Колодний А. М. Основи релігієзнавства : курс лекцій / А. М. Колодний. – Дрогобич : Коло, 2006. – 168 с.
5. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благовещенск : Библиотека журнала “Религиоведение”, 2004. – 148 с.

6. Релігієзнавство : курс лекцій. – К. : Знання, 2009. – 350 с.
7. Сарапін О. В. Парадокси релігієлогії Мірчі Еліаде / О. В. Сарапін // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства : зб. наук. ст. / наук. ред. Л. Филипович, В. Хромець. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – С. 19–26.
8. Святитель Николай Сербский. Двести слов о вере и любви. – Мн. : Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. – 134 с.
9. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 2000. – 488 с.
10. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде. – М. : Ин-т общегуманит. исследований, 2006. – 216 с.
11. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Грабовского]. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994. – 144 с.
12. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. II / М. Элиаде. – С. Пб. : Алетея, 1999. – 415 с.

*In the article the analysis was made the sacred in its ontological and anthropological contexts. This analysis showed that the sacred is the minimum of religion, the main categories of religious consciousness. The sacred has axiological status and has timeless and pozaprostorovyuy dimension, making evident in the modern world.*

**Key words:** *sacred, human, religious consciousness, profane, wordly, sacral, hierophanie.*

**УДК 2:21**

**ББК 86.216**

**Роман Близнюк**

## **РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ В.В.ЗЕНЬКОВСЬКОГО**

*У статті розкривається зміст релігійно-філософської антропології В.В.Зеньковського. Головна увага звертається на відмінність запропонованого ним учення від традиції філософії всеєдності, зв'язок з ученням східних отців Церкви. Виокремлюються три визначальні принципи антропології: індивідуальності, принцип ієрархії та принцип реценції, з яких випливають загальні підвалини його педагогіки.*

**Ключові слова:** *релігійно-філософська антропологія, православна культура, духовно-моральне виховання, принцип індивідуальності, принцип ієрархії, принцип реценції.*

Характерною ознакою сучасного етапу розвитку релігійно-філософських досліджень в Україні є активне вивчення історичних першоджерел, християнських пам'яток, духовної спадщини філософів, богословів, письменників, педагогів, інших діячів вітчизняної культури.

У філософській антропології все більш усвідомлюється необхідність звернення до досвіду релігійно-філософської антропології, представленої в її класичних зразках.

Якщо, з одного боку, оціненою є спроба Макса Шелера включити в проблематику філософської антропології теологічний компонент, то, з іншого, – обійдено увагою праці інших мислителів, у тому числі В.В.Зеньковського про індивідуальність, про християнську антропологію. Крім того, їх роботи можуть бути актуалізовані не лише в плані розширення проблематики філософської антропології, але й у зв'язку із завданнями духовно-морального виховання.

В.В.Зеньковський належить до тієї плеяди мислителів, яких на довгий час вилучали з нашої культури. Тому не дивно, що громадська, церковна, педагогічна, політична діяльність та духовна спадщина В.В.Зеньковського не були предметом серйозного й систематичного дослідження на його батьківщині.

Антропологія В.В.Зеньковського впливає із традиції *російської літератури*: не випадково він глибоко досліджував творчість М.Гоголя й усю різноманітність історії російської філософії. Наростання песимістичних мотивів у сучасних антропологічних концепціях спонукає уважніше поставитись до вчень, які зазначають шляхи сходження людини до ідеалів і досконалості.



В умовах духовної кризи, яку нині переживає наша країна, звернення до християнської антропології, заснованої на історичній традиції культури, представляється і необхідним, і своєчасним.

Бажання бути вільним, що так посилюється останніми роками, не позбавляє людину від відповідального ставлення до життя, від свідомого самообмеження, званого в релігійній антропології аскезою. Ці теми можуть отримати сучасне звучання під час дослідження творчості В.В.Зеньковського.

**Мета** статті – на основі доступної нам спадщини В.В.Зеньковського виявити суть розробленої ним релігійно-філософської антропології, як спроби розкриття у світлі сучасного знання цілісного підходу до вивчення людини, закладеної східною традицією християнства.

Об'єктом дослідження є філософська й релігійно-педагогічна спадщина В.В.Зеньковського.

Предметом дослідження є релігійно-філософська антропологія В.В.Зеньковського в контексті теми духовного становлення людини.

Заявлена нами проблема, на жаль, малодосліджена. У роботах російського зарубіжжя: С.І.Гессена, М.О.Лосського, А.В.Єльчанінова, К.Я.Андроннікова, Б.В.Яковенко та ін. розглядалася головним чином релігійно-богословська антропологія В.В.Зеньковського, але філософський її аспект майже не розкривався. Ще й досі ми не маємо спеціального аналізу праць цього талановитого мислителя, котрий так органічно поєднував діяльність пастиря, духовного отця з глибокою філософською, педагогічною й богословською творчістю.

Складність дослідження теми полягає в тому, що немає узагальнювальних робіт про В.В.Зеньковського в російській і вітчизняній сучасній літературі. Дослідження Е.В.Петрової “Проблема людини у філософсько-педагогічній антропології В.В.Зеньковського” хоча й об'ємне, але не розглядає релігійний аспект. Деякий матеріал для осмислення спадщини В.В.Зеньковського міститься у вступній статті О.Т.Єрмішина (“Шлях до ідейного синтезу і єдності”) до двотомного зібрання його творів, проте стаття в цілому оглядова, і якщо тут і є якісь узагальнення, то дуже обережні й “нейтральні”. Автор відмовляється від виокремлення того або іншого аспекту, намагаючись лише представити всю “ідейну мозаїку” Зеньковського. Саме тому релігійно-філософська домінанта, та й сама антропологічна проблематика у творчості Зеньковського майже не розкриті.

Василь Васильович Зеньковський народився на Поділлі в місті Проскурів (нині Хмельницький) 4 липня 1881 року. Онук священика, син учителя математики, який водночас виконував обов'язки церковного старости, Василь Зеньковський зростав в атмосфері православної релігійності і з дванадцятирічного віку був півчим у храмі.

Студентство В.В.Зеньковського тривало дев'ять років. Перші чотири з них він наполегливо опановував природознавчі дисципліни на фізико-математичному факультеті Університету Святого Володимира, студентом якого він став 1900 року.

Переходу до історико-філологічного факультету, на філософському й класичному відділеннях якого він навчався протягом 1904–1909 років, чимало сприяло спілкування з університетським професором літератури М.П.Дашкевичем. У формуванні світогляду В.В.Зеньковського суттєву роль відіграла його активна праця в Психологічній семінарії, очолюваній професором Г.І.Челпановим. Саме з неї починаються систематичні філософські й психологічні студії Зеньковського. Уже 5 квітня 1915 року він успішно захистив у Московському університеті магістерську дисертацію “Проблема психічної причинності”.

З 1915 до кінця 1919 року В.В.Зеньковський – професор філософії київського університету Св. Володимира.

Свої лекційні курси із психології та логіки він, як згадував В.Ф.Асмус, котрий тоді навчався на історико-філологічному факультеті, читав “із захопленням, інколи натхненно” [2, с.91].

Викладацька діяльність В.В.Зеньковського не обмежувалася лише університетом. З 1909 року він читає “Вступ до філософії” та “Психологію дитинства” на Київських Вищих жіночих курсах. Ще через рік розпочинає викладання курсів загальної психології та психології дитинства у Фребелівському жіночому педагогічному інституті, а 24 листопада 1914 року стає його директором. Фребелівський інститут і Київське Фребелівське товариство він очолює до самого від’їзду з батьківщини.

Саме в цей період духовно-педагогічної діяльності й творчості міцніє інтерес В.В.Зеньковського до проблем релігійного виховання, з’являються ті ідеї, що згодом були розвинені в цілісну філософсько-антропологічну систему.

Обсяг опанованих ним першоджерел (у тому числі й мовою оригіналу) богословських та історико-філософських праць – давніх і сучасних, іноземних і вітчизняних – справді вражає. Матеріали двотомної “Історії російської філософії”, виданої вперше в Парижі 1948 року, він збирав із 1910 року.

Одного дня прийнявши поняття “Первородного гріха”, читаючи східних отців церкви про необхідність відновлення втраченої єдності людського духу через церкву, Зеньковський прийшов до перегляду всіх філософських побудов у світлі християнства. Свої погляди мислитель називав “*досвідом християнської філософії*”. Він глибоко володів природним антропологічним матеріалом свого часу й прагнув висловити свої релігійні інтуїції сучасною науковою та філософською мовою.

Особливий вплив на антропологію Зеньковського мала творчість М.В.Гоголя, духовні шукання останнього. Еміграція виявилася потужним стимулом для глибокого переосмислення впливів західних концепцій на російські уми й російську культуру в цілому, тема, над якою він розмірковував уже в гімназичні роки. Роздуми про особу М.В.Гоголя були джерелом його творчого натхнення. Останній визначив у ньому глибинні духовно-філософські й психологічні установки в роздумах про руйнівний сенс вульгарності, яка стала нормою в секулярній культурі. Саме релігійна сліпота людей пробудила в Гоголя бажання релігійного перетворення суспільства.

Уже в студентські роки В.В.Зеньковський ґрунтовно вивчав релігійні пошуки Гоголя, простудював чотири томи листів письменника. Двотомна праця “Микола Гоголь” побачила світ на сторінках київського часопису “Християнска думка” 1916 року. Зрештою, відома книга “М.В.Гоголь” вийшла у світ 1961 року в Парижі.

Ідея православної культури, висунута М.В.Гоголем, а потім розвинута слов’янофілами в особі О.С.Хом’якова і І.В.Кіреєвського, у працях В.В.Зеньковського набула глибокого антропологічного сенсу. Переосмислюючи їх спадщину, він убачає в їх підході до проблеми недолік релігійного реалізму й схильність до гносеологічного утопізму.

В.В.Зеньковський успадкував від М.В.Гоголя й слов’янофілів ідею православної культури й здійснив спроби практичного її застосування в умовах еміграції. Релігійне виховання в умовах зарубіжжя набуло особливого сенсу. Основні антропологічні ідеї В.В.Зеньковського, його педагогічна концепція духовного розвитку особистості були покладені в основу програми діяльності РСХД. Вироблена мислителем ідея “острівців” православної культури стала нічим іншим, як реальною програмою духовного відродження культури “зсередины”. Сенс руху РСХД В.В.Зеньковський убачав у вихованні такої інтелігенції, яка була б здатна сприйняти й переробити весь зміст сучасності в дусі православ’я.

Російська еміграція – епохальне явище, що вплинуло на західну свідомість, і вклад В.В.Зеньковського в збереження й ствердження російської культури, духовної

спадщини православ'я на заході значний. Розроблені ним принципи християнської антропології знаходять тут своє теоретичне й практичне застосування й розвиток.

В.В.Зеньковський утверджує можливість синтезу релігійного, філософського й наукового знання у сфері антропології, заснованої на християнській метафізиці, яка виходить з онтологічного дуалізму світу й Абсолюту.

Аналізуючи антропологію В.В.Зеньковського, можна виділити три визначальні принципи: принцип *індивідуальності*, принцип *ієрархії* й принцип *рецепції*. На нашу думку, ці принципи є значущими в його антропології і з них випливають загальні підвалини його педагогіки.

З даних принципів антропології В.В.Зеньковського насамперед виділяється розроблена ним ще в ранніх працях власна інтерпретація принципу індивідуальності, поширеного в сучасній йому психології й педагогіці. Саме цей принцип залишався корінним не лише в педагогічних, але і в усіх пізніших його дослідженнях проблеми особи.

Питання, що висувається тут В.В.Зеньковським, – чи всім властива індивідуальність, індивідуальність дана або задана? – загострюється проявом індивідуалізму в новітній історії. Він стверджує, що сучасна психологія має переважно емпіричний характер, не усвідомлюючи своє походження з метафізичної психології. Дільтеєвський принцип типізму та ріккертівський метод історизму виявилися нездатними розв'язати проблему розкриття індивідуальності. Для сучасної психології душа – це лише сума психічних фактів, “характерологічних одиниць”, що не мають метафізичної основи. Але саме в метафізиці індивідуальності індивідуальні відмінності мають реальну свою основу. Зазначений принцип В.В.Зеньковського спрямований саме на розкриття метафізичної індивідуальності, яка, хоча й може залежити від зовнішніх умов, але основні начала для її визначення дає внутрішнє ядро душі.

Християнська метафізика строго відокремлює метафізичне ядро індивідуальності від зовнішніх її проявів. В.В.Зеньковський уважає, що співвідношення в людині, у її метафізичній основі незмінного, тобто вічних цінностей, і мінливих, випадкових їх проявів створює можливість морального вдосконалення й має бути історичним завданням педагогіки. Сучасна ж психологія, із зазначених вище причин, не може дати нам правильних цілісних засад для педагогіки.

Крайнощі універсалізму й індивідуалізму в сучасній педагогіці, простежується далі думка В.В.Зеньковського, виявилися нездатними розкрити важливе питання: як узгоджуються своєрідне й загальне в індивідуальності? Він вирішує питання таким чином: розкриття індивідуальності може здійснюватись лише залученням до загальнолюдської культури. Завданням же педагога є “індивідуальна апперцепція” загальнолюдських цінностей. Але оскільки людського життя зазвичай не вистачає на виконання цього завдання в земних умовах, то тільки в позитивній релігії – і тільки в християнстві – знаходить своє завершення педагогічна думка. Проблема розкриття індивідуальності, по суті, є релігійною проблемою, яка завжди виходить з того, що зв'язує кінцеву особу з нескінченним Абсолютом.

Індивідуальність, метафізична особа в християнстві може розвиватись і за межами причинного світу, тому найцінніше в педагогічній дії має містичний характер, тобто не піддається дискурсу. Але це не говорить про те, що індивідуальність позбавлена реальності. Індивідуальність нерозривно пов'язана з особою в людині: розкриваючи індивідуальність, “випрямляючи” її, ми відновлюємо цілісність особи, наближаємося до образу Божого, ув'язненого в ній.

Принцип індивідуальності дає можливість уникнути крайнощів індивідуалізму й універсалізму і є засадничим у вченні В.В.Зеньковського про особу, а також головним

принципом його педагогіки, основною метою якої є не інтелектуальний розвиток, а моральне вдосконалення, виховання до свободи.

Таким чином, розкриваючи розроблений В.В.Зеньковським принцип індивідуальності, ми відкриваємо той забутий сучасною педагогікою потенціал, який закладений у християнській метафізиці особи. Саме тому він засновував дію цього принципу не на інтелектуальному баченні, а на релігійному натхненні педагога.

Праці В.В.Зеньковського “Проблема психічної причинності” (1914), “Про ієрархічну будову душі” (1929) лягли в основу принципу ієрархії, застосованого ним в антропології. Принцип ієрархії виходить із християнської метафізики, а це означає, що він ґрунтується на положенні про кардинальний розподіл Бога і світу, тобто на онтологічному дуалізмі. Використовуючи ієрархічну систему Псевдо-Діонісія, В.В.Зеньковський, проте, надає поняттю “ієрархії” нового сенсу, вводячи поняття “стрибків”, тобто переривчастей між сферами буття, що виключає детермінацію і вводить необхідність абсолютного єднаючого начала. Усе це узгоджується з тим, що В.В.Зеньковський уважав помилковим переконання про “гармонійне” виховання всіх сил у людині, бо людина побудована взагалі не гармонійно, а ієрархічно: у розвитку людини постійно має місце аритмія, невідповідність одних сторін іншим.

В.В.Зеньковський відстоює положення про те, що домінанта духовного в людині спрямовує її до пошуку Нескінченного, задає динаміку руху від заданості до розкриття індивідуальності, від здійснення індивідуальності до заповнення особи. На відміну від ієрархії в природі, у людській душі ієрархія набуває нової якості, відкриває нам особливе положення людини у світі, бо тільки в людині Абсолютне буття може з'єднатись із природним буттям.

Ствердження В.В.Зеньковського, що сучасна психологія схильна застосовувати неорганічні методології до дослідження душі, виражає принципову рису його підходу: він розуміє особу як первинну єдність, подібну до єдності організму, тому принцип ієрархії застосований до душі тільки в разі розуміння її як цілісної єдності. Таким чином, цілісність людини опосередкує його ієрархічною конституцією, тобто примат духу над усіма сферами душі “забезпечує” її цілісність. Людина в усьому духовна: духовність пронизує весь її склад зверху вниз, проявляється на всіх рівнях: душевному, чуттєвому, емоційному, тілесному. Хоча духовне життя стоїть поза психічними зв'язками й почуттями, воно знаходиться в містичному зв'язку з ними. В.В.Зеньковський дає “пневматологічне” обґрунтування психічного життя: особа проявляє своє ставлення до світу через емпірію, тобто примат почуттів у душевній сфері говорить нам про примат духовного життя в людині: якщо людина в усьому духовна, то навіть чуттєве не виключає духовного, але означає його чуттєву форму, коли домінує чуттєва сфера духовного.

Таким чином, духовне начало в людині, його метафізичне ядро є джерелом самосвідомості, яка, у свою чергу, породжує свідомість і його функції; свідомість же сама по собі не здатна охопити духовне начало. Аналіз принципу ієрархії має виняткове значення в проясненні ідеї В.В.Зеньковського про відновлення цілісної людської особистості.

Примат ієрархії, розроблений Зеньковським у психології, задає правильний напрям застосуванню цього принципу в антропології й педагогіці та обґрунтовує принцип рецепції.

У поняття “рецепція”, узятого із психології, він укладає новий сенс, котрий означає сприйняття нецерковного матеріалу, і, не порушуючи свободи думки, освітлює його в душі Переказу. Для людини, що знаходиться в стані “оновленого розуму”, це переосмислення вкрай необхідне.

Нами відзначається “всеприсутність” цього принципу в антропології В.В.Зеньковського. Наприклад, навіть принцип індивідуальності заснований на рецепції поняття

“індивідуальність” із психології. Цей принцип він сформулював, використовуючи досвід християнської антропології, й описав у своїй “Апологетиці” та “Основах християнської філософії”.

Принцип рецепції, вироблений В.В.Зеньковським, сприяє не лише поглибленню й розвитку, але й зближенню християнської антропології із сучасною думкою. Він стверджує, що сучасна наукова й філософська думка не може досі піднятися до висот християнського розуміння людини тому, що для них залишаються чужими основні принципи християнської антропології. Тому в інтересах науки і філософії – наблизити християнське вчення про людину до сучасної думки.

В.В.Зеньковський підкреслює різні шляхи розвитку антропології в східному і західному християнстві, на підставі чого їм виділяються особливості православної педагогіки, її “світлий космізм” у вченні про гріхопадіння людини.

В.В.Зеньковський надавав великої уваги питанню релігійного виховання в школі, підкреслюючи, що не можна ігнорувати релігійної сфери дитини, інакше виховання буде не повним, не цілісним. Саме тому внесок педагога в здійснення завдання духовного розвитку може бути значним. На його думку, раціоналізм, “просвітництво” в шкільному вихованні мають згубні наслідки.

У роботі “Проблеми виховання у світлі християнської антропології” В.В.Зеньковський висуває загальні принципи педагогіки, узагальнені нами в 6 пунктах:

1. Не цуратися західного світу, але приймати все цінне в його педагогічній практиці, органічно синтезуючи на основі християнської антропології.

2. Усвідомлювати необхідність подолання сучасного педагогічного натуралізму.

3. Завдання педагогіки – “вирівнювання” “темної духовності”.

4. Ієрархічність намічає завдання виховання: усе в людині особове, особа живе всім; не можна відривати особу від фізичного, психічного, соціального життя.

5. Моральне виховання – не в організації добрих справ, а в розкритті індивідуальності через вільне засвоєння й ствердження вищих моральних цінностей при опорі на релігійний досвід народної культури.

6. Людина не лише дана, але й задана. Якщо не розвивати в людині творчих сил, то навчання зведеться до “дресирування”, набуття деяких готових навичок і знань.

В.В.Зеньковський пропонує філософськи глибоко продумане трактування вчення про образ Божий у людині, як джерело її цілісності. Йому вдається, хоча й парадоксальним чином, висловити істину православного вчення про положення занепакої людини у світі; гріх тому не знищує образ Божий у ній, що сам гріх можливий лише тоді, коли в нас є образ Божий, бо гріх є явище духовне й за своєю онтологією є спробою людини стати Нескінченністю, окрім Бога. Але оскільки онтологічно це нездійснено, то людина потрапляє в пастку “вічних мук”, з якої можна знайти вихід лише шляхом повернення до Бога. Цілісність духу людини хоча й порушена, неповноцінна, але початок особи в ній не пошкоджений: людина залишається людиною й тримається в останній своїй глибині образом Божим. Значить, образ Божий треба шукати в особі, а не в духовній сфері людини. Саме образ Божий скріплює людину воедино навіть в її розколотому, “хворобливому” стані гріховності й дає можливість порятунку, “випрямлення” її духу через моральне виховання.

Таким чином, В.В.Зеньковський показує, ґрунтуючись на положеннях християнської метафізики, що при гріхопадінні людина не загубила образу Божого, але він у ній затемнився, як затемнилася й померкнула в ній особа, набувши індивідуалістичних рис (автономність). Уводячи поняття “темної” і “світлої” духовності, він показує тим самим, що людина в усьому духовна, навіть у гріху, але проявляється ця духовність по-різному. Розкриття індивідуальності – це і є звернення до світлої духовності, що призводить до відновлення особи, до розкриття образу й подібності Божої в ній. При інди-

відуальному зверненні до Абсолюту загальнолюдська розумність нас живить, а образ Божий через наше безпосереднє зусилля обоюдно нас. Але неправильно бачити в розумності образ Божий, бо розум є похідним від духовного життя.

Підводячи підсумок аналізу вчення В.В.Зеньковського про образ Божий, можна зробити висновок: образ Божий не є духовністю, він також не є й розумністю, але, будучи нерозривно пов'язаним з ними, є незалежним їхнім джерелом, а також єднаючим началом усіх інших сфер особи. Це вчення органічно поєднується з визначальними принципами педагогіки В.В.Зеньковського.

Дослідник звертається до теми софійності світу для того, щоб прояснити істинний сенс софіологічної проблематики в термінах християнської філософії, на основі християнської метафізики, оскільки від вирішення цього питання залежить і вирішення головного питання християнської антропології – про образ Божий у людині. Суть питання полягає в тому, до якої сфери входить ідеальна основа світу: до сфери Абсолюту або до сфери тварного світу. Ця тема вперше була лише намічена Платоном і містила відтінок двозначності. Подальше її рішення Арістотелем, а потім Фоною Аквінським привело до натуралізму у філософії й науці та акосмізму в церковній свідомості. Необхідно, на думку В.В.Зеньковського, переглянути це питання. Він, по суті, ставить перед собою серйозне завдання дослідження непрояшеного питання християнської метафізики, богослов'я і філософії, що виявилось на перетині.

У статті “Подолання платонізму і питання про софійність світу” В.В.Зеньковський стверджує, що наше завдання – побудувати таке вчення софійності світу, де б почала світу були тварні, а не виходили б за межі світу. Він пропонує таке положення: ідеальне й реальне – обоє тварні. Ідеальність світу проявляється в духовному бутті людини як вища точка світу, виявляючи свою ідеальність і тварність. Саме тому вчення про людину вимагає софійного вчення про світ, правильне рішення якого не лише вперше пояснює людину, але й розкриває ієрархічність у ній і у світі: реальність у світі і в людині периферична й похідна, вона живе й живиться духовною своєю стороною. В.В.Зеньковський називає це вчення *конкретним ідеалізмом*; натуралізм же, вносячи елементи абсолютності у світ, тим самим обоюдно його або переходить у свою протилежність – акосмізм, коли відкидається справжній сенс і цінність світу.

Подальший аналіз вчення В.В.Зеньковського про софійність світу показує, що, відповідно до принципу онтологічного дуалізму Бога і світу, він приходиться до ствердження софіологічного дуалізму: тварна Софія відмінна від Софії Божественної і є її чином. Таке рішення дозволяє йому уникнути софіологічного детермінізму, прибічниками якого були представники “метафізики всеєдності”, починаючи від Вол. Соловйова й закінчуючи С.М.Булгаковим і його послідовниками.

Згідно із В.В.Зеньковським, тварна Софія – це загальне в особі, як деяке апріорне начало, що не дано їй в емпіричному досвіді. Це загальне є носієм живої всеєдності природи й людства. Таким чином, людина є не просто мікрокосмосом, але й реальним зосередженням усієї природи.

У середині ж тварної Софії В.В.Зеньковський здійснює ще один розподіл, про який ми вже згадували, – на світлу й темну сторони Софії, тобто на світлий і темний полюси нашої духовності. Усі ці положення Зеньковського дозволяють нам зробити висновок, що застосування в педагогіці принципу індивідуальності допомагає розкриттю образу Божого в людині, а відповідно, і прояснює нашу духовність, відновлюючи її цілісність. Якщо через людину зло ввійшло до світу, то через неї ж воно повинне й спокотуватись. Оскільки людина є “серце світу”, то вчення про людину є ключем до вчення про світ.

Зеньковський бачить можливість побудови софійної антропології тільки на основі вчення про подібність людини й Абсолюту. Метафізика всеєдності, подібно до

всіх “природних релігій”, шукає єдиносутності, – і в цьому її трагічна помилка, відмічає він.

Правильне вирішення питання про софійність світу дає перспективу для здійснення цілісної антропології. Синтез релігії, філософії й науки можливий, але не в лініях метафізики всеєдності. Зеньковський, імовірно, був першим російським релігійним філософом, який зв’язував тему софіології не з метафізикою всеєдності, а з ученням східних отців Церкви. Софіологічна тематика в антропології В.В.Зеньковського посідає деяке проміжне місце, зв’язуючи найважливіші питання християнської метафізики з філософією.

Християнська філософія В.В.Зеньковського постає як такий цілісний світогляд, який є основою для побудови цілісної антропології. Необхідною умовою розвитку цілісності особи має бути возз’єднання віри й знання; релігії, філософії й науки у сфері антропології. Саме релігійне виховання в душі православ’я, на думку мислителя, здатне вирішити це завдання.

В.В.Зеньковський стверджує, що західний раціоналізм, починаючи від Фоми Аквінського, відірвав Церкву від науки і філософії, що привело його послідовників до відкидання самої можливості християнської філософії. Але віра апостолів не розділяла віри й знання. Уже при апостолові Павлу християнство вступило на шлях рецепції із грецької філософії деяких принципів платонізму, показавши тим самим, що єдність віри й знання нам не дана, але задана й потрібні зусилля для її відновлення.

В.В.Зеньковський, розвиваючи ідею християнської філософії, ядром якої є вчення про людину, нічого не вигадує, а лише продовжує православну філософську й педагогічну традицію, а також переосмислює спадщину слов’янофілів.

У В.В.Зеньковського, також як і в А.С.Хом’якова, антропологія є посередницею між богослов’ям і філософією. Саме ця тенденція сприяла тому, що на початку ХХ століття виникла релігійно-філософська антропологія.

Антропологічні ідеї В.В.Зеньковського при уважному їх прочитанні налаштовують нас на розуміння, що саме релігійна віра може й повинна стати вільною основою, яка здатна створити умови для єднання науки й філософії у сфері антропології, служити джерелом цілісного світогляду.

1. Поляков А. Зеньковский Василий Васильевич / А. Поляков // Философская энциклопедия : в 5 т. – М., 1965. – Т. 2.
2. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) / В. Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 138–135.

*The article exposes the contents of the religious and philosophical anthropology V.Zen'kov's'ky. The main attention is drawn to the distinction proposed by him from teaching philosophy wholeunion traditions, communication with the teaching of the Eastern Church Fathers. Singled out three main principles of anthropology: identity, the principle of hierarchy and the principle of reception, from which the general foundations of his pedagogy.*

**Key words:** *religious-philosophical anthropology, the Orthodox culture, spiritual and moral education, the principle of individuality, the principle of hierarchy, principle reception.*

УДК 215: 130.121

ББК 86.210.0

Дарина Гетьман

## ТЕОЛОГІЧНІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ПІДХОДИ В ДОСЛІДЖЕННІ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

*У статті з теологічних та філософських позицій аналізується феномен релігійної віри як об'єкт дослідження релігієзнавства.*

*Ключові слова: релігієзнавство, феномен релігійної віри, філософія, теологія.*

Сьогодні особливої актуальності набувають дослідження, які мають на меті виявити природу й суть феномену релігійної віри як виразника релігії, що має не лише теоретико-методологічну, але й прикладну, зокрема теологічну, філософську, релігієзнавчу й наукознавчу, вартість.

Проблема співвідношення теологічного й філософського підходів у баченні феномену релігійної віри полягає в особливостях тлумачення теологічною й філософською науками фундаментального поняття – “священного”, “сокровенного” чи “ієрофанії”, що підтверджено в численних наукових публікаціях. Релігія в них виступає результатом ряду чинників, серед яких вагоме місце належить вірі, яка становить внутрішній духовний стан людини в морально-суспільному відношенні. Віра реалізується в релігійній свідомості та в релігійному досвіді.

Стосовно феномену релігійної віри часто постає питання: “Чому ми віримо?” На це питання дає таку відповідь Папа Іван Павло II: “Багато людей, сформованих (чи zdeформованих) духом певного типу прагматизму і утилітаризму, ставлять сьогодні питання: “Врешті для чого вірити? Що дає віра? Чи не можна жити чесно і добросовісно без ускладнення собі життя Євангелієм?” На Ваше питання можна було б відповісти дуже коротко: користь од віри не можна перелічити на різні дібра, хоча б навіть дібра моральної природи... Вартості віри не можна пояснити, зокрема потребами самої тільки людської моралі, хоч власне віра надає їй найглибшого обґрунтування. Тому дуже часто ми посилаємось на віру як на аргумент ... Можна сказати, що істотна користь віри лежить у самому факті увірування і довірливості” [8, с.142].

Теологічне бачення віри Папою Іваном Павлом II є дуже близьким до бачення її відомим російським філософом Миколою Бердяєвим, який розглядає віру як “вихід зі стану самотності, покинутості й відчуженості від першооснов буття... і парадоксальне поєднання очевидного із сокровенним” [1, с.101].

Звідси віра виступає як щось уроджене, як система захисту, як своєрідне “небесне материнство”. А релігія постає у світлі своєрідних “сходинок”, драбиною в процесі зростання розуміння священного, нумінозного, представленого в аврамичних релігіях Словом Божим (Тора, Біблія, Коран).

Сучасні дослідження світської науки засвідчують, що віра є обов'язковим елементом нормальної свідомості людини [4, с.234]. Звідси випливає, що людей “невіруючих” у принципі немає. Тобто тут ми маємо справу із природною тенденцією вірити. І це стверджують не лише релігійні (теологічні) наукові джерела, але й засвідчують світські джерела, згідно з якими кожна людина є віруючою. Не всі вірять в одне й те ж, але всі вірять у що-небудь і “... знайти людину, котра ні в що не вірить, неможливо” [14, с.4].

З точки зору християнської теології, віра, зокрема віра в Бога, є також невід'ємним елементом свідомості кожної людини. Так, А.Введенський писав, що “... людина не може не вірити. Багатоманітними і різними голосами Бог безперестанно нагадує про себе людині. Адже людській душі, створеній Богом, притаманне стремління до свого Творця” [3, с.10]. Відомий богослов Олександр Мень зазначав, що “історія не знає жодного народу, який був би остаточно позбавлений віри. Навіть атеїстів не можна



вважати людьми справді невіруючими. Ідеологічні міфи, які сприймаються ними на віру, – це, по суті, перелицьована релігія. У результаті виникають вірування атеїзму, які намагаються втілити смисл у безглуздя й примирити людину з тим, що вона, за своєю природою, не може прийняти” [15, с.8]. Папа Римський Іван Павло II в енцикліці “Fides et Ratio” (“Віра і Розум”) про співвідношення віри й розуму зазначав, що “... релігійність закладена у природі кожної людини” [7, с.117].

З позицій філософії віра розуміється як “... прийняття за істину чого-небудь, що не потребує повного підтвердження істинності, прийнятого почуттями й розумом, і, відповідно, не може претендувати на об’єктивну значущість... Віра завжди є ризиком, тому що це почуття може помилятися. Вона за своєю суттю завжди “сліпа”, інакше та віра, котра має надійну основу й об’єктивну гарантію, – не справжня” [20, с.64]. В іншому джерелі – “Короткому словнику з філософії” – зазначається, що “віра – це таке ставлення до подій і навіть вигадок, коли вони сприймаються як достовірні та істинні без доказів. У цьому розумінні віра – антипод знання” [12, с.37].

Віра, як уже було сказано, є виразником і носієм самого феномену релігії. Щодо розуміння феномену релігії теологія і філософія також мають певні відмінності, котрі, однак, не є перешкодою для існування й певних спільних точок дотику в тлумаченні суті цього феномену.

Так, у теології під релігією прийнято розуміти: спілкування з тим, що є святе [17, с.426]; культ Бога, який походить із питання і роздумів над Ним, що набуває видимої суспільної форми [17, с.462]; відновлення зв’язку (єдності) людини із Богом [24, с.531–532]; Одкровення Божества й божественного [1, с.101]; спосіб підтримування спрямованості людини до Бога [17, с.426].

У філософії (зокрема у філософії релігії) під релігією розуміється: духовний феномен, що виражає віру людини в існування надприродного Начала і є засобом спілкування з Надприродним та входження в його світ [19, с.545]; довершеність духу [5, с.465]; спілкування з тим, що є святе [16, с.462]; гуртова система вірувань та дійств стосовно святих речей [24]; життя в спілкуваннях із Богом, ціллю якого є людське спасіння, пошуки душевного спокою й радості [25]; засіб виправлення помилок і прорахунків людства й лікування моральних хвороб, цинізму і нігілізму [6, с.255–256]; незрозуміле, непотрібне й викривлене явище [24, с.531–532]; фантастичне відображення в головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті [21, с.22–23].

Наведені цитати засвідчують, що теологічні й філософські підходи до визначення самих понять і суті феноменів віри і релігії дещо відрізняються вже з гносеологічної точки зору становлення даних понять. Але все ж тут є присутній вагомий спільний елемент: наведені визначення релігії розкривають духовну сутність буття людини. З гносеологічних позицій феномен релігії є невіддільним від феномену віри в Бога, який є спільним предметом дослідження теології й філософії. Хоча вони дещо по-різному підходять до досліджуваного питання, але все ж використовують автентичні ідентифікуючі поняття, котрі зближують їх, незважаючи навіть на існування атеїстичних тлумачень віри (наведених вище), котрі її не заперечують, а лише свідчать про певну підміну раціональних аргументів ідеологічними. Найпершою зближуючою засадою є “визнання буття Бога... розв’язання всіх своїх проблем з позицій релігійного світорозуміння” [2, с.272]. При цьому теологічні й філософські підходи до визначення суті релігії ґрунтуються на духовному феномені, який виражається як віра. Вона становить серцевину релігії, а отже, і ядро релігійного культу, обряду.

Тому, виходячи вже із визначень терміна “релігія”, прийнятого в теологічних і філософських науках, можна зробити висновок, що для цих наук саме феномен віри

становить вагомий осередок релігії, а відтак доцільним і необхідним є розглянути роль феномену віри.

Найвагомішим підґрунтям і невід’ємною особливістю спорідненості теологічного й філософського підходів до релігійної віри є синтез віри й розуму, на чому наголошував Папа Іван Павло II в енцикліці “Fides et Ratio” (“Віра і Розум”): “Хоча св. Альберт і св. Тома захищали певний зв’язок між богослов’ям і філософією, вони першими визнали, що філософії та різним наукам потрібна автономія, щоб провадити плідні дослідження у своїх галузях... Надмірний раціоналізм деяких мислителів призвів до радикалізації поглядів і зародження практично ізольованої й цілковито автономної щодо істин віри філософії. Одним із наслідків такого протистояння стала зростаюча упередженість щодо самого розуму. Дехто став на позицію цілковитої недовіри, скептицизму й агностицизму – чи то з метою розширити простір віри, чи з метою повністю позбавити її раціонального обґрунтування” [7, с.67–68]. А це призводить до певної деформації об’єкта однієї зі складових філософії – філософії релігії, оскільки остання, як доводить Анатолій Колодний, будучи розділом академічного релігієзнавства, подає “раціональне осмислення природи, сутності й сенсу релігійного феномену” [11, с.5].

Саме через це у свій час не була зреалізована теологією, релігієзнавством і філософією можливість дати спільне (єдине) визначення феномену віри й релігійного феномену, оскільки, як слушно зауважує відомий християнський філософ Фалтон Джон Шін, людина, займаючись самообманом перед власною совістю, розмила межі цих понять: “Наше сумління неминуче веде з нами нестерпну боротьбу. Ми дуже відрізняємось від інших створінь, незважаючи на те, що палко наполягає на подібності. Ми відрізняємося тим, що можемо розмірковувати про самих себе. Ми можемо бути задоволені собою, можемо сердитись на себе. <...> Ви ніколи не зустрінете півня чи свиню з Едіповим комплексом. Вчені стимулювали психічні розлади у тварин, але без втручання людини вони не виникли б. Тварина, залишена на самоті, ніколи не матиме відчуття самотності. Ми відчуваємо певний конфлікт між тим, якими ми є, і тим, якими мали б бути, тобто існує конфлікт між ідеалом і реальністю” [22, с.21–22].

Даний конфлікт між ідеалом і реальністю вже є закладений у проблемі вседозволеності в діяльності людини, у намаганні звільнитись від моральної відповідальності і від моральних орієнтирів у житті. У цьому випадку особа протистоїть “природному моральному закону, вписаному у серці людини” (Рим. 2, 15), і коли вона це робить, то автоматично зникає бачення сенсу життя і виникає конфлікт людини з її внутрішнім світом, зокрема зі згаданим вище моральним законом – совістю, на чому наголошує апостол Павло [10, с.16–17].

Тобто, як впливає з вищесказаного, проблема теологічного й філософського підходів до релігійного феномену полягає в запереченні людиною вищого призначення її перебування на цьому світі, присутності “святого”, що змінює її життя. Вона применшує себе, свій духовний світ, зводить любов, кохання, дружбу, надію до тваринних інстинктів, відкидаючи божественне (сакральне) у собі.

Отже, має цілковиту рацію Ф.Д.Шін: “Ніхто не народжується атеїстом чи скептиком, таким, що сумнівається в можливості коли-небудь пізнати істину. Таке стається, якщо людина мислить відповідно до свого способу життя, а не живе відповідно до свого мислення. Якщо ми не живемо відповідно до наших думок, то незабаром починаємо думати відповідно до нашого життя. Ми підлаштовуємо свою філософію до наших вчинків, і це погано” [22, с.26]. Перебуваючи в такому стані, наголошує вчений, людина губить чи навіть сама загашує те світло, яке освітлювало їй шлях до істини впродовж життя: “Широковідомий психіатр-доктор Карл Юнг після двадцятип’ятирічної психіатричної практики дійшов до висновку, що принаймні третина його

пацієнтів не мала видимих клінічних неврозів. Усі вони страждали від браку цілі в житті, і доки вони не знайдуть сенсу життя, доти не будуть щасливими” [22, с.18].

А пошук істини як основи буття людини, як наголошує Рудольф Отто – відомий німецький філософ, дослідник релігійного феномену, полягає в пошуку Святого, дороги до нього, тобто пошуку тієї змінної, яка врівноважує терези нашого життя. Сам термін “священне” (сакральне) використовується Р.Отто для означення ціннісної сфери буття, у якій наявна таємниця, котра розкривається в передчуттях і в чуванні як нумінозна налаштованість душі. Хоча переживання сакрального має ірраціональний характер, Р.Отто розглядає його як комплекс психологічних станів, які охоплюють релігійну свідомість при зустрічі з нумінозним [13, с.46]. При цьому він доводить, що категорія сакрального формується в процесі синтезу раціональних й ірраціональних моментів пізнання при первинності ірраціонального начала. Учений стверджував, що “священним” прийнято називати те, що звичайно пов’язується з певними моральними цінностями й концептуалізується у вигляді етичних доктрин і теологічних міркувань. Але це не справжнє “священне”, оскільки “священним”, на його думку, є те, що виявляється в людських переживаннях і саме це він іменує “святим” [13, с.94].

Те, що феномен релігії слід розглядати не тільки під філософським, але й теологічним кутом зору, підтверджують також і соціологічні дослідження проблем релігії, проведені 2006 року в Хорватії, які містять результати аналізу пережиття релігійного досвіду як функції феномену віри [23, с.269–270]. Основу аналізу релігійного феномену склали відповіді на два запитання:

**1. Чи ви колись мали досвід присутності надприродної сили?**

<i><b>Відповідь</b></i>	<i><b>Кількість</b></i>	<i><b>Проценти</b></i>
Ніколи в моєму житті	1947	87,7
Один раз	153	6,9
Декілька разів	120	5,4
<b>Усього</b>	<b>2200</b>	<b>100</b>

Як випливає з відповідей, малий відсоток людей переживає у своєму житті зустріч із Божественним, з Надприродним (після чого можливе навернення особи, зміна стилю й способу життя). Тому даний аспект феномену віри потрібно розглядати як дар Божий.

Подальші дослідження аналізують пережиття відчуття “священного”, класифікуючи їх через відповідь на запитання:

**2. Який вияв мав ваш релігійний досвід (відповідь “так” у процентах)?:**

<i><b>Варіанти</b></i>	<i><b>Проценти</b></i>
Є моменти, коли я відчуваю, що є Господь	76,5
Я маю відчуття, що Господь знає мене й охороняє	67,3
Я маю досвід, що мої молитви отримали відповідь	55,4
Я відчуваю, що можу бути в контактi з Богом	40,1
Я мав досвід Божої кари	28,3
Я мав надприродний досвід, що зміцнило мою віру	22,2
Я мав досвід об’явлення Святого Духа	22,1
Я мав надприродний досвід, який не можу пояснити	13,5
Я мав досвід зустрічі зі злом	7,9
Я мав інтенсивний надприродний досвід, що змінило моє життя	5,7

Отже, з даного опитування стає зрозумілим, що пережиття зустрічі з чимось надприродним має два полюси: позитивний – контакт з Богом, ангелами, зі святими і негативний – контакт зі злом, що також є пересторогою особі для зміни власного способу життя й мислення.

Можна сказати, що саме завдяки глибокому переживанню зустрічі з надприродним, сакральним відбувається духовне переродження людини як певне “чудо”, якому “Релігієзнавчий словник” дає таке тлумачення: “Незвичайне явище або подія, яка вражає уяву, не може бути пояснена в світлі відомих законів природи, ества, і тому сприймається як їх порушення. В релігієзнавчому світорозумінні чудо – результат втручання надприродних сил у перебіг природних і суспільних процесів” [18, с.379]. Чудо, як надприродне й священне явище чи предмет, є перш за все об’єктом дослідження теології, котра вивчає його не лише з ірраціональних, але й із раціональних позицій. Відтак саме останній – раціональний критерій чуда може слугувати певним чинником зближення теологічного й філософського підходів до феномену релігійної віри. Як підтвердження цьому висновку можна навести один із найсучасніших прикладів: йдеться про французьку черницю Марі Сімон-П’єр, яка впродовж чотирьох років страждала від хвороби Паркінсона. З 2 квітня 2005 року, коли помер Папа Іван Павло II, симптоми хвороби стали посилюватися. 13 травня 2005 року Папа Бенедикт XVI дав дозвіл достроково почати процес беатифікації свого попередника, а це уможливило, відповідно до церковних канонів, розпочати молитовну акцію чернечої спільноти до Івана Павла II із проханням про заступництво перед Богом щодо оздоровлення хворої сестри. Рівно за два місяці молитов монахиня зцілилася. Ґрунтовні дослідження науковців, зокрема медиків, не дали жодного раціонального пояснення цьому випадку. І після тривалих офіційних опитувань свідків, вивчення доказів Ватиканська Конгреґація святих офіційно визнала цей випадок чудом, що й послужило остаточним аргументом для проголошення Папи Івана Павла II блаженным [9, с.8].

Підсумовуючи сказане, можна зробити висновок, що феномен релігійної віри в контексті теологічних і філософських інтерпретацій постає ще недостатньо дослідженим об’єктом і залежно від розуміння віри, з одного боку, є визнанням “священного, божественного”, а з іншого – його цілковитим заперечення, що піддається науковому сумніву. Разом із тим духовно-сакральне наповнення релігійного феномену, яке виступає як наслідок і функція від релігійної (у нашому випадку – християнської) віри не лише об’єктивно й аргументовано ілюструє цей феномен, але й дозволяє більш повно з раціональних позицій осмислити людське буття й особливо універсальність людського релігійного досвіду та релігійної віри. Відтак ці засадничі характеристики складають підґрунтя подальшої гармонізації стосунків між теологією і філософією.

1. Бердяев Н. А. Диалектика Божественного и человеческого / Н. А. Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Каляжного. – М. : Изд-во АСТ ; Х. : Фолио, 2003. – 524 с.
2. Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 326 с.
3. Введенский А. Религиозное сознание язычества / А. Введенский. – М., 1902. – 109 с.
4. Волков Ю. Г. Человек : энциклопедический словарь / Ю. Г. Волков, В. С. Поликарпов. – М. : Гардарики, 2000. – С. 234.
5. Гегель Г. В. Феноменология духу / Г. В. Гегель ; з нім. пер. П. Тарашук ; наук. ред. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
6. Гудінг Д. Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Д. Гудінг, Д. Леннокс ; пер. з рос. ; за заг. ред. М. А. Жукалюка. – К. : УБТ, 2007. – Т. 3. – 480 с.
7. Іван Павло II. Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму / Папа Іван Павло II. – К. : Кайрос ; Львів : Свічадо, 2000. – 152 с.
8. Іван Павло II. Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Іван Павло II ; пер. з пол. Н. Попач. – К. : Кайрос ; Львів, 1995. – 171 с.

9. Боднар І. Папа стане святим. Ватикан визнав чудо, яке здійснив Іван Павло II. Бенедикт XVI беатифікує свого попередника у травні / Боднар Ірина // Експрес. – 2011. – № 5 (5566). – 20–27 січня. – С. 8.
10. Кияк С. Апологетика. Оборона християнської віри : навч. посіб. / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ : Вид-во ІФТКДУ, 1997. – 384 с.
11. Колодний А. Релігієзнавство : метод. посіб. / А. Колодний. – К., 2007. – 168 с.
12. Краткий словарь по философии / под общ. ред. И. В. Блауберга, И. К. Пантина. – М. : Политиздат, 1982. – С. 37.
13. Ларионова В. К. Феноменология религии : учеб. пособ. / В. К. Ларионова. – Івано-Франковск : Симфонія форте, 2010. – 128 с.
14. Лукашевич М. Соціологія релігії / М. Лукашевич. – Львів : Українська академія друкарства, 1999. – 248 с.
15. Мень А. История религии / А. Мень ; сост. А. Борисов [и др.]. – М. : Форум-Инфра-М, 1999. – Кн. 1 : В поисках пути истины и жизни. – 184 с.
16. Предко О. І. Філософсько-релігієзнавчі виміри західноєвропейської психології релігії (кін. XIX – поч. XX ст.) / О. І. Предко. – Режим доступу : <http://www.iai.donetsk.ua>.
17. Рагнер К. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – 663 с.
18. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 389 с.
19. Релігія : філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : УРЕ, 1973. – С. 438–439.
20. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост.: Губский Е. Ф. [и др.]. – М. : ИНФРА-М, 1999. – С. 64.
21. Харьковщенко Є. Релігієзнавство : підручник / Євгеній Харьковщенко. – К. : Наукова думка, 2007. – 379 с.
22. Шін Ф. Д. Твоє життя вартує, щоб його прожити : Християнська філософія життя / Фалтон Дж. Шін ; пер. з англ. Н. Помірко. – 2-ге вид. – Жовква : Місіонер, 2010. – 344 с.
23. Bobinac A. M. Religious Experience and Traditional Religiosity in Croatia / Irena Borowik (ed.) ; Religious Churches and Religiosity in Post-Community Europe, Bobinac Ankcia Marinowić. – Nomos, 2006. – 266. – 279 s.
24. Lexikon der Religionen: Phänomene – Geschichte – Ideen. – Freiburg ; Basel ; Wien, 1999. – 737 s.
25. <http://www.vehi.net>.

*In the article on theological and philosophical positions is analyzed phenomenon of religion belief as a researching object in the religion science.*

**Key words:** *religion science, a phenomenon of religion belief (faith), philosophy, theology.*

**УДК 130.121**

**ББК 86**

*Андрей Забияко*

## **ГЕНЕЗИС И ОБЪЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРАКТОВКЕ ЗАРУБЕЖНОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

*В статье раскрывается смысл дискуссии в зарубежном религиоведении относительно феноменологии религии, история становления и развития его предметного поля. Анализируются взгляды наиболее известных представителей.*

**Ключевые слова:** *феноменология религии, святое, квазирелигиозные феномены, сравнительное религиоведение.*

В зарубежном религиоведении дискуссия по поводу того, что собой представляет феноменология религии, имеет долгую историю. В этой дискуссии высказано немало противоположных точек зрения, общий обзор которых занял бы много страниц даже в кратком изложении. Мы ограничимся лишь некоторыми, на наш взгляд, наиболее авторитетными. Главным образом сосредоточимся на двух обобщающих публикациях, одна из которых написана извне, а другая изнутри феноменологии религии.

К числу признанных метарелигиоведческих трудов относится выдержавшая два издания книга Э.Шарпа “Сравнительное религиоведение: история” (Лондон, 1975; Чикаго, 1986). Книга почти целиком посвящена реконструкции методологических

программ разных направлений зарубежного религиоведения, в истории которого автор уделяет достойное место феноменологии религии. Её автор не примыкает к какому-либо направлению феноменологии религии.

Возникновение феноменологии религии Э.Шарп связывает, прежде всего, с Голландией и Скандинавией, где зарождается “дескриптивная феноменология”, представленная на первых порах шведом Натаном Зёдербломом, датчанином Эдвардом Леманном и норвежцем Вильямом Бреде Кристенсенем, трудившемся в Голландии. “Выдающийся” и “вездесущий” Н.Зёдерблом в работах, посвященных генезису и истории религий, своей установкой на “характер *sui generis* не только религии как таковой, но также отдельных религий, предвосхитил позицию, которую сегодня мы знаем как феноменологический подход” [1, с.159]. Важным вкладом Зёдерблома в науку о религии Э.Шарп считает обращение к проблеме святого, по поводу которой шведский мыслитель пишет в статье “Святость” (1913), опубликованной в “Энциклопедии религии и этики”: “Святость есть определяющее слово в религии: оно является даже более важным, чем понятие Бог. Истинная религия может существовать без определенного понимания божества, но нет подлинной религии без различения между “святым” и “профанным” [2, с.159]. Обращаясь к проблемам святого, *табу*, одержимости силой *мана*, Н.Зёдерблом пытался объяснить главное – религиозный опыт, его происхождение и сущность. Исследования Э.Леманна были сосредоточены на раскрытии феномена святого, в чем Э.Шарп видит влияние Зёдерблома. В Германии параллельно с шведским мыслителем над темой святого работал его “современник и друг” Рудольф Отто. Огромный успех книги “Святое” объясняется, по мнению Э.Шарпа, тем, что она “обращалась к интуитивному и иррациональному в человеке как фундаментальному факту религии”, а эти начала приобретают в периоды разочарования в догматах и институтах особую ценность для религиозного сознания [1, с.161]. Разработка категории святого в исследованиях Р.Отто не имела самодовлеющего значения, а представляла собой “попытку сформулировать совокупность категорий, посредством которых могли быть поняты все религии” [1, с.163]. Направление Зёдерблома и Отто было продолжено их учеником, немецким теологом Ф.Хайлером, посвятившем свои труды изучению святого.

Крупнейшим феноменологом религии первой половины XX в. Э.Шарп считает Г. ван дер Леува: “Между 1925 и 1950 годами феноменология религии ассоциировалась почти исключительно с именем датского исследователя и с его книгой “Феноменология религии” (1933)” [1, с.229–230]. Существует прямая связь между направлениями исследования Зёдерблома и ван дер Леува: “Ван дер Леув во многих отношениях напоминает Зёдерблома, которым он безмерно восхищался... Однако между ними были различия, например, Зёдерблом был в большей степени историком, а ван дер Леув философом...” [1, с.230]. Э.Шарп отмечает также влияние на голландского религиоведа идей У.Б.Кристенсена, П.Д.Шантепи де ла Соссе, Р.Отто, Э.Гуссерля, В.Дильтея, Р.Бульмана, Л.Леви-Брюля. Понятно, что человек с таким “богатым даром ассимиляции”, должен был создать весьма неоднородную методологическую конструкцию. Он критически перерабатывает историческую дескриптивную феноменологию Шантепи де ла Соссе и Леманна в новый тип – “психологическую дескрипцию”, которая описывает не только то, что видимо извне, но и, более того, – опыт самого исследователя, пропустившего через свой внутренний мир изучаемый религиозный феномен. Э.Шарп цитирует важное воспоминание ван дер Леува о формировании его методологии: “Я был в самом центре великого феноменологического потока, который шел в это время через философию, психиатрию и другие науки” [1, с.231]. Объектом, “феноменом” в такого типа феноменологии религии становится не историческая реальность сама по себе, а то, что “возникает” в процессе взаимодействия внутреннего мира исследователя (субъекта) и

объекта – некоей религиозной данности. Такого рода “феноменов” в предметном поле феноменологии религии может быть много, однако для голландского феноменолога “базисной религиозной категорией” была категория святости. В итоге Г. ван дер Леув, по убеждению Шарпа, создал многоуровневую конструкцию феноменологии религии, в которой находилось место и кропотливой деятельности по извлечению фактов религиозной истории археологическими, филологическими методами, и систематизации полученного эмпирического материала, и герменевтике, и даже метафизике и теологии.

Среди крупнейших феноменологов послевоенного периода Э.Шарп выделяет “шведского историка религии” Гео Виденгрена. Для Виденгрена, отмечает Шарп, “феноменология религии является классифицирующей наукой, наукой о различных формах, в которых проявляет себя религия, и, следовательно, она выступает систематизирующим дополнением истории религии” [1, с.243]. Заметим, что ни Э.Шарп, ни другие исследователи феноменологии религии Виденгрена не обнаруживают у него сосредоточения на святом. В основном теоретическом сочинении Г.Виденгрена “Феноменология религии”, в первой главе которой феноменология определяется как наука о формах проявления религии, сквозь призму ближневосточных религий исследуется широкий круг религиозных феноменов – магия, табу, вера в бога в ее генезисе и развитии, зло, миф, ритуал, жертвоприношение, власть, смерть, душа и другие [3]. В ходе систематизации выявляются типические образцы и их взаимосвязь в структуре религии. Не отрицая значимости святого среди наиболее важных феноменов религии, Виденгрена в четвертой главе своего сочинения обосновывает главенство веры в бога (богов, богинь-матерей и т. д.).

Проанализировав дальнейшие пути развития феноменологии религии в Голландии, Германии, а затем в англоязычных странах, Франции, Италии, Э.Шарп приводит читателя к выводу, что она не смогла сложиться в целостное направление с четко обозначенным объектом и предметом, на всех этапах своего развития порождая тенденции к их субъективному перетолкованию. В итоге Э.Шарп солидаризуется с известным этнологом и историком религии А.Хюльткранцем, цитируя его вердикт: “Феноменология религии является систематическим изучением форм религии, это часть религиоведческого исследования, которая классифицирует и систематически объясняет религиозные учения, обряды и мифологии со сравнительной морфологически-типологической точки зрения. В принципе, феноменология религии идентична старому понятию «сравнительное религиоведение»” [1, с.250].

В фундаментальной “Энциклопедии религии”, вышедшей в первом издании 1987 г. под редакцией М.Элиаде, опубликована статья Дугласа Аллена “Феноменология религии”, которая в известной мере характеризует это течение изнутри [4]. Автор, определив феноменологию религии как один из подходов в религиоведении, констатирует наличие серьезных затруднений в раскрытии ее предмета. Эти затруднения обусловлены вольными трактовками термина “феноменология религии”, которые Д.Аллен распределяет по четырем категориям.

В рамках первой понятие “феноменология религии” рассматривается в крайне широком смысле и под него подверстывается любое исследование феномена религии. В пределах второй феноменология религии обозначает сравнительное религиоведение и классификацию различных типов религиозных явлений (П.Д.Шантепи де ла Соссе, Г.Виденгрена, А.Хюльткранца). Третья идентифицирует феноменологию религии как особую ветвь, дисциплину или метод науки о религии (В.Бреде Кристенсен, Г. ван дер Леув, К.Блекер, М.Элиаде, Ж.Ваарденбург). Четвертая, согласно Д.Аллену, под феноменологией религии понимает исследования, использующие феноменологический метод и находящиеся под влиянием феноменологической философии (М.Шелер, П.Рикер, Р.Отто, Г. ван дер Леув, М.Элиаде) либо представляющие собой стадию разработки

теологии (Ф.Шлейермахер, П.Тиллих и другие). Прилагательное “феноменологический” было истолковано в религиозноведческой среде, во-первых, как “дескриптивный” и приложено к исследованиям, в которых ученый описывает явление, но воздерживается от объяснения природы религиозного феномена. Во-вторых, было понято в значении дескриптивное, систематическое, сравнительное изучение религий, в ходе которого ученый группирует религиозные феномены в порядке обнаружения их главных аспектов и разрабатывает их типологии.

В ситуации столь явного разномыслия своих представителей феноменология религии не может существовать как целостное течение. Д.Аллен выделяет два основных русла, в берегах которых движется феноменологическое осмысление религии. Одно русло сформировалось в массиве собственно религиозноведческих исследований (нем. *Religionswissenschaft*, англ. *religious studies*). Другое русло обозначило себя в философской феноменологии, которая всегда уделяла большое внимание к религии, а к концу XX в. занялась религией на уровне специальных исследований. В философской феноменологии религии ведущее место, согласно Д.Аллену, занимают Э.Левинас, М.Хайдеггер, П.Рикёр, Ж.Деррида. Взаимовлияние между религиозноведческой и философской феноменологиями религии, по наблюдениям Аллена, малозаметно. Фактически они связаны лишь некоторыми общими терминами и восходящими к Гуссерлю методологическими принципами.

Наиболее значительными феноменологами религии, согласно Д.Аллену, являются М.Шелер, В.Бреде Кристенсен, Р.Отто, Г. ван дер Леув, Ф.Хайлер, К.Ю.Блекер, М.Элиаде и Н.Смарт. Из них безусловно “самые влиятельные” для религиозноведческой феноменологии религии – Отто, ван дер Леув и Элиаде. Обратим внимание, что в этом перечне нет Н.Зёдерблома, о котором автор статьи упоминает лишь походя в контексте прошлых заслуг голландско-скандинавских религиозноведов.

Описав своеобразие подходов каждого из восьми корифеев, Д.Аллен резюмирует характерные черты феноменологии религии: она выступает в качестве компаративной, систематической, эмпирической, исторической, дескриптивной дисциплины или подхода; ей свойственны антиредукционизм и трактовка религии как автономной данности; она интегрирует в свое содержание философско-феноменологические понятия интенциональности и эпохэ; она настаивает на ценности эмпатии, симпатического понимания и религиозной настроенности исследователя, его религиозной веры или хотя бы личного религиозного опыта; она требует проникновения в сущностные структуры и смыслы [4, с.7095]. Заметим, что среди этих признаков феноменологии религии к экспликации предмета относится, пожалуй, лишь последняя характеристика. При этом Аллен подчеркивает: “Нет проблемы более значимой в феноменологии религии, чем анализ эйдетической редукции и эйдетического видения, интуиции сущностей, метода свободной вариации и других техник, направленных на достижение инсайта, проникающего в сущностные структуры и смыслы феномена” [4, с.7095].

Такое понимание предметного поля феноменологии религии Д.Аллен уверенно распространяет на феноменологию Р.Отто. Суть книги “Святое” в интерпретации Аллена сводится к раскрытию универсальной сущностной структуры и смысла религиозного опыта. Действуя в этом направлении, Отто “описал универсальный «нуминозный» элемент как единую априорную категорию смысла и ценности” [4, с.7090]. О святом как первостепенном объекте исследования Д.Аллен не упоминает также в контексте реконструкции феноменологии религии Ф.Хайлера и М.Элиаде, вменяя и этим религиозноведцам главенствующий интерес к “сущностным структурам и смыслам” религиозных феноменов.

Мало принципиально нового в дискуссию о генезисе и предмете феноменологии религии добавляют другие публикации, например, Ж.Ваарденберга [5] и К.Эррикера



[6]. Клайв Эррикер к первым феноменологам религии относит П.Д.Шантепи де ла Соссе, Н.Зёдерблома и В.Б.Кристенсена. В заслугу последнему он ставит ориентацию исследований на “обнаружение сущностных и типичных элементов религии”, их описание без интерпретации, что отличало феноменологию, с одной стороны, от истории, а с другой – от философии религии [6, с.80]. При этом Эррикер отмечает особую роль Г. ван дер Леува в становлении новой методологии. Отдав дань уважения книге “Святое” в постулировании идеи автономности религии, Эррикер главный вклад Р.Отто видит не в выдвигании на первый план особого объекта исследования – святого, а в специфике его эпистемологии: “В действительности, Отто решил базисные проблемы, которые терзали феноменологический подход. Анализируя религиозный опыт, он сплел вместе несколько разных нитей и подходов таким образом, что субъективная вовлеченность могла быть принята, несмотря ни на что, в качестве основы “объективного” исследования” [6, с.81].

Одним из замыкающих плеяду выдающихся феноменологов религии является, как известно, английский религиовед Н.Смарт. Воссоздав направленность его исследований, К.Эррикер приходит к примечательному выводу: “Особенностью подхода Смарта является то, что он стремится расширить предмет исследования за счет вовлечения в него идеологий, которые демонстрируют сходные с религиями характеристики, например, марксизм и гуманизм. В действительности, Смарт скорее заинтересован в изучении “мировоззрений”, чем просто религий” [6, с.85–86]. Вывод не вполне справедлив. Объектом ряда исследований Н.Смарта является семиаспектная модель религии или, иначе, семь измерений религии, а предметом – во-первых, те модификации религии, которые обнаруживают себя в пределах семи измерений, во-вторых, религиозно-подобные идеологические формации, квазирелигиозные феномены [7]. Но в целом К.Эррикер прав: Смарт меняет фрейм, границы восприятия религии и вместе с этим трансформируется предмет феноменологического исследования. Расширительная трактовка предмета в концепции Н.Смарта еще более усложняет проблему экспликации предметного поля феноменологии религии.

Суммируя критические отзывы о методологии феноменологии религии, Эррикер приходит к пессимистическому заключению: “... Мы можем сказать, что феноменология религии как движение есть только претендент на статус научного изучения религии и что различие классификаций, объектов и методов изучения обнаруживают множественность феноменологий, скрытых под одним названием” [6, с.90]. Заключение вполне типичное, однако, отнюдь не беспорное.

Утверждение Эррикера о том, что “смысл термина феноменология никогда не был четко установлен по отношению к изучению религии” [6, с.73], разделяет польский исследователь Хенрик Хоффманн. Ему принадлежит одна из последних обобщающих зарубежных публикаций по феноменологии религии. Польский религиовед констатирует, что по-прежнему вокруг понятия “феноменология религии” существует много недоразумений и разногласий, трудно объяснить, кто и почему может быть причислен к феноменологам религии [8, с.ХХ]. Х.Хоффманн уточняет, что термин “феноменология религии” применяется в трех значениях, которые нельзя смешивать. Этим термином обозначаются: во-первых, школа, подход в религиоведении; во-вторых, метод изучения религиозных верований, зачастую соотнесенный с основами философской феноменологии Гуссерля и Шелера; в-третьих, область (субдисциплина) религиоведческих исследований [8, с.ХХI]. Автор обращает внимание на то, что феноменологические исследования нередко позиционировались в качестве типа понимания и классификации таких религиозных феноменов, как святость, сила, миф, молитва, жертвоприношение, ритуал и т. д. Современные феноменологи религии, отмечает Х.Хоффманн, всё чаще, опираясь на герменевтику, философию языка, семиотику, когнитивизм, концентрируются на “элементах, интегрирующих религиозный мир” (символы, метафоры и т. п.) [8, с.ХХIII].

Подведем итоги сжатого обзора делящейся уже много десятилетий в религиозно-ведческих изданиях дискуссии о генезисе и объекте феноменологии религии. Большинство исследователей согласны в том, что философские учения Канта, Гегеля и Гуссерля сыграли разную, но каждая по-своему важную роль в формировании первого этапа феноменологии религии, к представителям которой почти единодушно относят П.Д.Шантепи де ла Соссе, Н.Зёдерблома, Э.Леманна, В.Б.Кристенсена. Первостепенное значение в конституировании методологии, понятийного аппарата отводится Р.Отто и Г. ван дер Леуву, при этом вклад последнего оценивается как более системный и фундаментальный.

За более чем столетний срок существования феноменологии религии её крупнейшие представители, работая в разных областях религиозноведческого знания – историческом, психологическом, социологическом, философском, не свели свои исследования в границы одного предметного поля. В этой ситуации сложно на уровне метарелигиоведения четко эксплицировать объект и предмет феноменологии религии. Не менее сложно провести демаркацию границ, отделяющих феноменологию религии от истории, психологии, философии религии, сравнительного религиоведения. Это открывает простор для критики методологии феноменологии религии и дискуссии вокруг принципиального вопроса о ее статусе. Что такое феноменология религии – одно из течений, каких в истории религиоведения немало, или совокупность методов, или особая дисциплина, крупный компонент общей структуры религиозноведческого знания наряду с историей религии и другими блоками? Вопрос не праздный не только в теоретическом плане, но и в образовательном.

Безусловно, некоторые отечественные и зарубежные религиоведы вправе рассматривать феноменологию религии как “дискуссию о святом” или как этап такой дискуссии. Действительно, объектом исследования многих феноменологов религии было святое (представления о святом, опыт переживания святого, опыт встречи со святым и т. д.). В таких тесных границах своего существования феноменология религии выступала в качестве философско-религиоведческой агиологии.

Очевидно, однако, что феноменология религии не ограничена рамками агиологии. Если бы феноменология религии была “этапом” дискуссии о святом или даже в целом “дискуссией о святом”, то она просто бы затерялась в общем составе гуманитарных исследований священных данностей, являя собой подобие пятнадцатой слева балерины, исполняющей в седьмом ряду от оркестровой ямы танец маленьких лебедей в балете “Лебединое озеро”. Среди одних только лингвистических штудий десятки фундаментальных трудов специально посвящены прояснению смысла понятий религиозного языка, выражавших представления о святом, или включают в себя в качестве раздела материалы на эту тему (например, публикации К.Бака, Э.Бенвениста, М.Х.Вагенворта, А.Делейе, А.Мейе, Ж.Рудхардта, П.Шантрена, Ю.Фюжье, А.Эрну и других). Феноменология религии, конечно, участвует в дискуссии о святом, но ее содержание не исчерпывается сочинениями, написанными для сольного исполнения в большой концертной программе агиологических произведений.

Изучение святого занимает в феноменологии религии важное, но не исключительное место, выступая наряду с другими данностями религиозного опыта и – шире – бытия религии одним из многих путей, ведущих к главному.

1. Sharpe E. J. Comparative Religion : A History / E. J. Sharpe. – Chicago, 1986.
2. Söderblom N. Holiness / N. Söderblom // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. VI. – Edinburgh, 1914. – P. 731.
3. Widengren G. Religionsphänomenologie / G. Widengren. – Berlin, 1969. Первое издание этой книги на языке оригинала вышло в Стокгольме в 1945 г. и выдержало затем еще два переиздания (1953, 1971).

4. Allen Douglas. Phenomenology of religion / Allen Douglas // Encyclopedia of religion. Vol. 10. – Detroit ; New York, 2005. – P. 7086–7101. Эта статья включена во второе издание энциклопедии, вышедшей под редакцией Л. Джонса, без принципиальных изменений.
5. Waardenberg J. Classical Approaches to the Study of Religion / J. Waardenberg. – The Hague, 1973.
6. Erricker C. Phenomenological Approaches / C. Erricker // Approaches to the Study of Religion / Ed. by Peter Connolly. – L. ; N.-Y., 1999.
7. См. подробнее о концепции Н. Смарта: Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (статья третья) / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 112–118.
8. Hoffmann H. Geo Widengren i fenomenologia religii / Henryk Hoffmann // Widengren Geo. Fenomenologia religii. – Kraków, 2008.

*The article reveals the meaning of the discussion in a foreign religious studies concerning the phenomenology of religion, the history of the formation and development of its subject field. Analyzes the views of the most prominent representatives.*

**Key words:** *phenomenology of religion, sacred, quasi-religious phenomena, comparative religion.*

**УДК 2:130**  
**ББК 87.215**

*Екатерина Элбакян*

### **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ОТ Ф.НИЦШЕ ДО А.БЕРГСОНА**

*В статье анализируется развитие философии религии в крупном течении Запада “философии жизни”, представленной Фридрихом Ницше, Вильгельмом Дильтеем, Георгом Зиммелем, Освальдом Шпенглером в Германии и Анри Бергсоном – во Франции.*

**Ключевые слова:** *религия, жизнь, “общение с невидимым”, иррационализм.*

В первой половине XX в. “философия жизни” являлась крупным философским течением на Западе. Представленная Фридрихом Ницше (1844–1900), Вильгельмом Дильтеем (1833–1911), Георгом Зиммелем (1858–1918), Освальдом Шпенглером (1880–1936) в Германии и Анри Бергсоном (1859–1941) – во Франции, она оказала значительное влияние на умонастроения и мировоззрение европейской интеллигенции. Противопоставив строгому логицизму немецкой классической философии иррационально-психологическое исследование личности, ее внутренней эмоциональной жизни, страстей и переживаний, потока сознания, инстинктов и интуиции человека, “философы жизни” бросили вызов рационализму тех философских течений, которые в поисках истины обращались за аргументами к естествознанию или реже – к другим наукам.

Выдвинув в качестве основного философского понятия “жизнь” как некую интуитивно постигаемую целостность, противостоящую как духу, так и материи, само это понятие “философы жизни” трактуют по-разному: оно означает и биологическое существование человека (Ф.Ницше), и субъективное переживание (В.Дильтей, Г.Зиммель), и интуитивно постигаемый поток сознания, космический “жизненный порыв” (А.Бергсон), и переживание сообщества людей, объединенных одной уникальной культурой (О.Шпенглер). Однако, несмотря на определенные различия в трактовке этого понятия, представителей “философии жизни” объединяет в первую очередь то, что мерой внутренней психической жизни человека измеряется в их учениях жизнь внешняя – социальная, исторический опыт человечества, перспективы его развития, эталоны культуры, цивилизации и т. п. Являясь неотъемлемой частью общественной жизни, религия с необходимостью оказывается в фокусе внимания “философов жизни”, они решают вопрос о ее возникновении и существовании Бога, о необходимости или ненужности религии в жизни общества и отдельной личности, о том, что составляет основу и суть религиозного феномена.

### **Фридрих Ницше: Бог или сверхчеловек?**

Проблемы религии Фридрих Ницше затрагивает во многих работах. Наиболее важными для понимания его отношения к религии являются “Веселая наука” (1881–1882), “Так говорил Заратустра” (1883–1885), “По ту сторону добра и зла” (1885–1886), “Антихристианин” (1888). В центре рассмотрения социальных явлений, в том числе и религии, оказывается существенная для Ф.Ницше, как впрочем и для других представителей “философии жизни”, категория – жизнь. Положив в основу понимания жизни инстинктивное, волевое, характеризующееся экспансивностью начало, Ф.Ницше критикует разум как нечто противостоящее “жизни”, неправомерно связывая его с возникновением христианства. По мнению Ф.Ницше, христианская религия приходит на смену древнегреческому мифу. Различие религии и мифа кроется в том, что миф иррационален, недоступен разумной доказательности: он постигается с помощью инстинктов. Религия же возникает вместе с рационализмом (олицетворением которого для Ф.Ницше является Сократ (ок. 470–399 до н. э.), внесший вместе с разумом в культуру морализирование). Христианская религия, по Ф.Ницше, укрепила эти ценности – мораль и рациональность, науку, извратив здоровые человеческие инстинкты, выражающиеся в воле к власти. Христианство возникло путем утверждения морали низших слоёв общества, которые, опираясь на рациональные формы сознания, подавляли иррациональные элементы психики, и тем самым уничтожили культуру Греции, опирающуюся на художественные инстинкты.

Религия возникает вследствие вырождения человечества как биологического рода, деградации его внутренней психической жизни. Психологической основой этого факта является противопоставление инстинктивного и рационального, которое выступает в форме антиномии жизни и морали. “Антиномия вот в чем: поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем” [1, с.36]. Этот конфликт (по существу, между нравственным идеалом и действительностью), вполне возможный в рамках индивидуального сознания, Ф.Ницше экстраполирует на всю человеческую культуру. Христианская религия, понимаемая им в неразрывной связи с христианской моралью и разумом, рациональностью, ставится в зависимость от художественных форм познания, которые, по мнению Ф.Ницше, являются первичными, ибо основываются на инстинктивном постижении жизни.

Решение антиномии состоит в следующем: если принимается мораль низших слоев общества, то тем самым осуждаются все продуктивные, творческие формы жизни, создающие истинную культуру. Если же эта мораль не принимается, то личность становится на позиции нигилизма, который Ф.Ницше определяет следующим образом: “Что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”” [1, с.9]. Отдавая предпочтение нигилистическому мировосприятию, Ф.Ницше отвергает общепризнанные ценности – веру, мораль, научность. Применительно к религии нигилизм означает то, что ставятся под сомнение все ценности существующего религиозного мировоззрения. А доведенный до крайности “радикальный” нигилизм означает уничтожение, переоценку религиозных ценностей. Ф.Ницше полагает, что такая переоценка необходима, потому что современная христианская религия является симптомом декаданса, то есть упадка, деградации жизни общества.

Он отвергает необходимость подчинения “сильных людей”, стоящих “по ту сторону добра и зла”, общепризнанным нормам, требованиям морали и религиозным догматам. “Мы – атеисты и имморалисты, – пишет Ф.Ницше, – но мы поддерживаем религии стадного инстинкта: дело в том, что при помощи их готовится порода людей, которая когда-нибудь да попадёт в наши руки, которая должна будет восхотеть нашей руки.

Мы по ту сторону добра и зла, – но мы требуем безусловного признания святыхни стадной морали” [3, с.190].

Нападки Ф.Ницше на христианскую религию имели широкий резонанс в западной культуре. Его учение о нигилизме и переоценке ценностей явилось отражением кризиса общественного сознания, в том числе и религиозного. Ф.Ницше полагал, что “понятие “Бог” выдвинуто как противоположность понятию жизни – все в нем вредное, отравляющее, клеветническое...” [2, с.768]. Он заявляет о существовании единственного мира – мира земной реальности, который пытаются обесценить понятиями сверхъестественного и запредельного. Наиболее знаменательным событием истории Ф.Ницше полагает “смерть Бога” [4, с.592–593]. Данный тезис Ф.Ницше получил различные, даже противоположные оценки, в зависимости от мировоззренческих позиций того или иного автора. Известный исследователь творчества Ф.Ницше К.А.Свасьян пишет по этому поводу: “Нет сомнения, что для ортодоксального христианина речь здесь может идти лишь о безоговорочном атеизме, но, с другой стороны, трудно представить себе атеиста, который был бы способен безоговорочно принять такой атеизм” [16, с.810]. В “Веселой науке” Ф.Ницше в афористичной форме излагает идею смерти Бога, вкладывая в уста героя притчи – безумца свое понимание этой идеи: “Где Бог?.. Я хочу сказать вам это! Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы!.. Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца?.. Не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто?.. Бог умер!.. Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами, – кто смочит с нас эту кровь?” [4, с.592–593]. Место Бога в концепции Ф.Ницше занимает сверхчеловек [3, с.207], а вместо христианской религии провозглашается миф о вечном возвращении [3, с.158–161]. “Атеизм Ницше, – пишет К.А.Свасьян, – не просвещенческая прихоть, ни того менее “научное” убеждение, а своего рода непреложность измерительного прибора: стрелка сейсмографа, фиксирующая глубинную ситуацию эпохи, иначе – *пре-ступный* диагноз, повлекший за собою *наказание* ничуть не повинного в нем диагностика. «Бог мертв» – это значит: человек вступил наконец в пору совершеннолетия, т. е. свободы и предоставленности самому себе...” [16, с.810].

Говоря о смерти Бога, критикуя христианскую мораль за то, что ей должны подчиняться все, за то, что она обращается к несвободным, подавленным людям, считающим несвободу своим жизненным идеалом, Ф.Ницше не сомневается в том, что человек должен быть свободен, что на место христианского идеала слабого человека необходимо поставить идеал античности и эпохи Возрождения – идеал сильной и свободной, творческой личности, не подчиняющейся моральным нормам, санкционированным христианской религией. “... В понятие *добро*го человека включено все слабое, больное, неудачное, страдающее из-за самого себя, все, *что должно погибнуть*, – нарушен закон *отбора*, сделан идеал из противоречия человеку гордому и удачному, утверждающему, уверенному в будущем и обеспечивающему это будущее – он называется отныне *злым*...” [2, с.769]. Такой человек, по мнению Ф.Ницше, не нуждается в наличии Бога, ибо сам занимает божественное место и не нуждается в чем-то или ком-то, стоящем выше него. Такой человек, обладающий высшими инстинктами и воплощающий собой высший биологический вид, и называется сверхчеловеком.

Наряду с культом сверхчеловека Ф.Ницше, выступая против христианской религии, заменяет ее другой формой религиозного сознания. Взамен христианской теологии он выдвигает миф о вечном возвращении, согласно которому человек получает возможность утверждать свою волю в стихии вечного становления (проявления космической воли к власти). Вместо религиозного утешения, идей спасения и бессмертия души Ф.Ницше предлагает выход за пределы человеческой жизни и ее адекватное повторение в вечности. Согласно ницшевскому представлению о вечном возвращении, изме-

нения общественного строя по своей сути цикличны: они не могут дать ничего нового, а лишь повторяют уже когда-то существовавшие типы общества “без смысла, без цели... вечный возврат” [1, с.57]. Таким образом, в итоге критического рассмотрения существующего религиозного мировоззрения Ф.Ницше приходит к религии вечного возвращения, которую он называет мифом, сознательно не давая ей рационального обоснования.

Представления Ф.Ницше о возникновении и существовании религии отличаются психологизмом, инстинктивизмом, биологизмом. Психологизм Ф.Ницше при рассмотрении данного вопроса проявляется в понимании им развития человеческого сознания как деградирующего, в абсолютизации эмоционального фактора, причин, коренящихся в индивидуальном сознании. В трактовке собственно психологических предпосылок возникновения религиозной веры в индивидуальном сознании Ф.Ницше делает акцент на иррациональных формах человеческой психики – инстинктах, имеющих биологическую основу, которые, по его мнению, представляют собой проявление космической воли к власти. Таким образом, в религиозоведческой концепции Ф.Ницше имеет место абсолютизация биопсихического аспекта при рассмотрении проблем возникновения и существования религии.

#### ***В.Дильтей: религия как общение с невидимым***

В отличие от Ф.Ницше, Вильгельм Дильтей под “жизнью” понимает индивидуальные переживания людей, которые он возводит в ранг наук о духе (то есть наук, непосредственным предметом которых является культура, история человечества и т. п.). Важное место в структуре “жизни”, согласно дильтеевским представлениям, занимает религия, главным признаком которой является “общение с невидимым”. “Где бы мы ни встречали название религии, – пишет В.Дильтей, – ее признаком всегда будет общение с невидимым, ибо оно встречается как в ее примитивных стадиях, так и в тех последних разветвлениях ее развития, где это общение состоит только во внутреннем отношении действий к идеалу, выходящему за пределы эмпирического и делающему возможным религиозное отношение, или же в отношении души к родственному ей божественному порядку вещей. Благодаря этому своему общению, религия, рассматриваемая как история ее форм, развивается во все более объемлющую и более совершенно дифференцированную структурную связь” [6, с.39].

Свой метод исследования В.Дильтей формулирует так: “... Сначала исследуется исторический опыт, а затем заключающаяся в опытах совокупность данных вводится в рамки психической закономерности” [6, с.38]. Под психической закономерностью В.Дильтей подразумевает форму индивидуальных переживаний. Жизненный опыт В.Дильтей понимает следующим образом: это то, что относится к жизни как к переживанию, имеющему ценность для отдельного индивида. “Совокупность процессов, в которых мы подвергаем испытанию жизненные ценности и ценности предметов, я и называю жизненным опытом”, – пишет В.Дильтей [6, с.32].

Считая, что мировоззрение человека является результатом жизненного опыта, всей структуры нашего психического целого, В.Дильтей делает вывод о том, что религиозное мировоззрение есть результат религиозного опыта, а религиозный опыт “является одной из форм жизненного опыта, но специфический характер его заключается в том, что он есть размышление, которое сопровождает процесс общения с невидимым” [6, с.39]. Центральным пунктом религиозного мировоззрения, по В.Дильтею, является религиозное переживание, в котором проявляется целокупность душевной жизни. Однако затем, пытаясь показать, как исторически происходило формирование религиозного мировоззрения, В.Дильтей ограничивает свое понимание религии одним из её элементов – культом, тем самым примитивизируя ее, обращая внимание преимущественно на технику религиозных действий, способы влияния и воздействия личности на

“невидимое”. Религия оказывается тем, что порождается отдельным индивидом, который рассматривается независимо от общественных связей. При этом В.Дильтей признает необходимым для жизни общества реальное существование “невидимого”, общение с которым составляет сущность религиозной веры. Это служит В.Дильтею основанием для утверждения о том, что отношения между людьми должны определяться религиозным отношением. “Идеал жизни, – пишет В.Дильтей, – т. е. внутренний строй ее ценностей, должен определяться религиозным отношением, им же определяются и высшие правила об отношениях людей между собой” [6, с.40].

Таким образом, В.Дильтей считает религию необходимым элементом любого общественного устройства и все общественные отношения наполняет религиозным содержанием. Он не признаёт возможности существования безрелигиозного общества. Помимо этого, В.Дильтей отрицает преемственность в общественном развитии, ибо она, по его мнению, складывается из различных культур, содержание которых практически невозможно интерпретировать, живя в другую эпоху. Связующее звено между этими замкнутыми системами культуры В.Дильтей усматривает в религии, в мистике. “Здесь предел логического мышления об основе мира, – замечает В.Дильтей, – и мистике представляется отразить ее живую сущность” [7, с.180].

Причины религии В.Дильтей пытается объяснить, исходя из того, что он называет “структурой душевной жизни”. Эта структура предстает как “объединение... процессов пресдавления, чувствования и воления” [8, с.87–88] и является первичной и определяющей по отношению к внешнему миру. “Структура душевной жизни” неправомерно экстраполируется В.Дильтеем на общество, ибо общество, с точки зрения В.Дильтея, состоит из структурированных индивидов, и в нем проявляются те же закономерности структуры, что и в отдельной личности. Субъективная и имманентная целесообразность в индивидах выражается, по В.Дильтею, в истории как эволюция, а закономерности отдельной души принимают формы закономерностей социальной жизни. Поскольку в целом онтогенез в концепции В.Дильтея совпадает с филогенезом и определяет его, постольку, говоря о религии, В.Дильтей игнорирует социальные причины ее возникновения. Сводя их к эмоционально-интеллектуальным переживаниям, то есть к психологическим источникам.

“Для народов первобытных, – отмечает В.Дильтей, – религия является ничем иным, как техникой влияния на непостижимое и недоступное механическому изменению, техникой восприятия от него его сил, соединения с ним в желательные отношения. Такие религиозные действия совершаются отдельным человеком, вождем или волшебником-жрецом” [6, с.40].

Постепенно, согласно В.Дильтею, люди, владеющие техникой общения с “невидимым”, образуют организованные профессиональные сословия, которые развивают примитивные религиозные идеи в более совершенные формы религиозности. “Но самое существенное, – пишет далее В.Дильтей, – было все же то, что на первых доступных ступенях культуры религиозная вера развивала свои примитивные идеи из всюду одинаковых, производящих сильное впечатление, переживаний: рождения, смерти, болезни, сна, безумия, и поэтому эти идеи всюду повторяются равномерно” [6, с.41].

Эти идеи, по В.Дильтею, образуют основу религиозного мировоззрения. Они подвергаются преобразованиям, иногда соединяются воедино, но всякое изменение в состоянии культуры влияет на их развитие. Религиозная вера, с точки зрения В.Дильтея, складывается в процессе обобщения личностью индивидуального опыта; религиозные идеи развиваются из субъективных переживаний, которые образуют основу религиозного мирозерцания. Сами эти идеи подвергаются изменениям в дальнейшем развитии человеческой культуры.

В развитии религии В.Дильтей большое значение придает отдельным личностям: отшельникам, пророкам, гениям в силу того, что психический склад этих личностей дает им возможность вступать в специфические отношения с действительностью посредством особого религиозного опыта – отшельничества, пророчества, мистерий. Затем этот религиозный опыт переводится на язык понятий и закрепляется религиозным поведением верующих. Результатом является образование и функционирование развитых форм религии.

Таким образом, рассматривая историческое развитие религии, выделяя в качестве одного из ее главных признаков “общение с невидимым”, первооснову религии В.Дильтей видит, прежде всего, в переживаниях субъекта. Он считает, что религия возникает из опыта отдельных личностей. Сводя понимание причин ее возникновения и эволюции к психологической трактовке религиозного опыта.

Акцентируя внимание на факте психического переживания личности, В.Дильтей не замечает социальной обусловленности религии. Не видит он и того, что в основе выделения жречества в отдельное сословие лежало разделение труда. В подходе к рассмотрению религии, ее возникновения и исторического развития Ф.Ницше и В.Дильтея объединяет психологизм.

#### ***Георг Зиммель: религия с социально-психологической точки зрения***

В отличие от Ф.Ницше и В.Дильтея, Георг Зиммель, Освальд Шпенглер и Анри Бергсон рассматривают психологические причины религии в их взаимосвязи с жизнью общества.

В работе “Религия. Социально-психологический этюд” Г.Зиммель напрямую связывает религиозный мир верующего с “социологическими состояниями и отношениями”. Затем, приводя примеры этих социологических состояний и отношений, он указывает на то, что их объединяет – общий религиозный тон, характеризующийся с психической стороны. Он находит основу социальных отношений в психике человека, во внутренне присущей ей религиозности.

Веру в Бога Г.Зиммель трактует как выражение субъективного состояния души. Она обозначает специфический психологический факт. Причины религии, по Г.Зиммелю, составляют “элементы нашей души”, настроения, функции которых заключаются в удовлетворении религиозных исканий индивидов. Тем самым практически снимается проблема изучения социальных детерминант религии, ибо сведение социальных отношений к психическим состояниям и указание на них как на единственный источник религии не дает выходов в сферу исследования социальной сущности религиозного феномена и его социальных предпосылок. Поскольку психологические факторы изолируются от реальной действительности, постольку поиски религии внутри замкнутой сферы человеческой психики носят односторонний характер.

Связывая эмоциональные причины религиозной веры с “социологическими состояниями и отношениями” людей, Г.Зиммель акцентирует внимание на психологических причинах, трактуя их как бессознательные, инстинктивные побуждения жизни (понимаемой как индивидуальное переживание), приближаясь тем самым к Ф.Ницше.

По Г.Зиммелю, общий религиозный тон и вера в Бога порождаются складом психической жизни, который связан с социальными условиями, но является определяющим по отношению к ним. Он пишет: “Религия в своей конечной стадии, весь душевный комплекс, соприкасающийся с трансцендентным бытием, является абсолютно сомкнутой воедино формой тех чувств и импульсов, которые развивает уже социальная жизнь” [9, с.14].

Г.Зиммель считает, что религия является частью реальной действительности, которую он определяет следующим образом: “Действительность – это вовсе не просто



мир, но один из миров, наряду с которым стоят миры искусства, религии, составившиеся из того же материала, только в других формах, исходя из других предпосылок... Из материала, который переживается в плоскости действительности нашими внешними чувствами и умом, вырастает также с новой интенсивностью, в новом размере, в новых обобщениях и религиозный мир” [9, с.6–7].

В мир действительности Г.Зиммель включает и мир социальных отношений. Но, как уже отмечалось, он видит основу этих отношений в религиозном мировосприятии, а общество понимает как механическое сцепление людей. “... Общество есть такое соединение отдельных людей, которое представляет собой только результат нашего способа рассмотрения, а настоящими реальностями являются эти отдельные люди, – пишет Г.Зиммель, – ... и понятие общества улетучивается... Ведь осязательно существуют только отдельные люди и их состояния и движения: поэтому задача может заключаться только в том, чтобы понять их, тогда возникшее лишь в результате идеального синтеза, нигде не уловимое существо общества не может быть предметом мышления, направленного на исследование действительности” [11, с.14].

Г.Зиммель исходит из того, что в историческом развитии общества не существует законов, что “объективная и действительная причинная связь нам вообще недоступна” [11, с.61]. Также, как и В.Дильтей, и неокантианцы Баденской школы (Г.Риккерт, В.Виндельбанд), Г.Зиммель отделяет методы естественных наук (“науки о природе”) от методов наук об обществе, культуре (“науки о духе”), сводя социальные явления к индивидуальным переживаниям людей, которые Г.Зиммель и называет “жизнью”.

Стоя на релятивистских позициях, Г.Зиммель не констатирует объективность существования Бога, считая его продуктом религиозного сознания людей, но он признает вечность религиозных потребностей человека, а следовательно и необходимость религии в любом типе общества. Хотя Г.Зиммель, как и В.Дильтей, считается представителем “академической” линии “философии жизни”, его философское учение прямо опирается на идеи Ф.Ницше. Г.Зиммель принимает основные постулаты философии Ф.Ницше: миф о вечном возвращении, учение о воли к власти и о сверхчеловеке. Однако, в отличие от последнего, разрешение общественных противоречий Г.Зиммель видит в укреплении религиозного мировоззрения.

#### ***Освальд Шпенглер: религия – душа культуры***

Освальд Шпенглер, автор всемирно известной работы “Закат Европы” (1 том – 1918, 2 том – 1923), считает действительность проекцией души в область протяженного. Находящийся в процессе становления, во власти судьбы мир, по мнению О.Шпенглера, есть всего лишь символ и знак того, кто их переживает. О.Шпенглер исходит из тезиса, что существует столько же миров, сколько людей и культур, и каждый такой мир “оказывается постоянно новым, однократным, никогда не повторяющимся переживанием” [12, с.325].

Религию О.Шпенглер считает осуществлением языка форм культуры. Он выделяет три формы культуры и соответственно выражения душевной стихии: аполлоновскую, фаустовскую и магическую, которые являются причиной возникновения религии. Источник религиозного мирозерцания, по О.Шпенглеру, – это вражда между душой и миром, страх перед миром, находящимся в процессе становления, вызывает в человеческой душе стремление к созиданию определенных форм, в которых находят воплощение религиозные потребности индивида. Причины религии, с точки зрения О.Шпенглера, коренятся в интуитивном переживании душой процесса жизни, судьбы (неотвратимости смерти), времени и временности бытия. Происходит раздвоение действительности в сознании личности на, так сказать, светский мир человеческой души и ее религиозный мир. Душа сознает свое одиночество среди чуждого ей мира, который

представляется царством темных сил, воплощением зла, поэтому в противоборстве с миром действительности душа создает мир культуры, сущностью которого является религия.

По мнению О.Шпенглера, существует два вида глубинного страха. Первый, присущий даже животным, – это страх перед пространством как таковым, перед его довлеющей мощью, перед смертью. Второй – это страх перед временем, перед потоком бытия, перед жизнью. Первый вид страха рождает культ предков, второй – культ богов и природы.

Именно религия, по О.Шпенглеру, освобождает от обоих видов страха. Существуют различные формы освобождения: сон, мистерии, молитва и т. п. Высшей формой освобождения является религиозное преодоление страха, происходящее путем познания самого себя. Тогда “коллизия между микрокосмом и макрокосмом становится чем-то, что мы можем любить, во что можем полностью погрузиться. Мы называем это верой, и она является началом интеллектуальной деятельности человека” [13, с.266]. Вера в Бога для человека – это лишь спасение от ощущения власти и неизбежности судьбы. С точки зрения Шпенглера, именно с помощью веры преодолевается страх человека перед непознанным и загадочным, ибо вера лежит в основе познания мира. Знание, по мнению О.Шпенглера, лишь более поздняя форма веры.

Возникновение религии О.Шпенглер связывает с процессом переживания душой изначального противоречия между человеком и окружающей действительностью, с глубинным страхом человека перед реально существующим миром. Это противоречие выражается в том, что душа, не находя удовлетворения в окружающем пространстве, обращает свою энергию на создание иного мира, который стремится найти свое воплощение в символах и формах человеческой культуры. Аналогичный процесс лежит в основе формирования религии, религиозной веры, которая закрепляется и воспроизводится благодаря освобождению от страха и возникающим на этой основе положительным эмоциям.

Религия является душой культуры. “«Душевность» каждой культуры религиозна, сознает ли сама она это или нет... – полагает О.Шпенглер. – Культура не вольна сделать выбор в пользу иррелигиозности” [12, с.606]. Религии, так же как и культуре, присущи все моменты органической жизни. Она проходит стадии возникновения, роста, расцвета, упадка и гибели. “Культуры суть организмы, – полагает О.Шпенглер. – Всемирная история – их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка” [12, с.262]. Согласно О.Шпенглеру, религия выражает тенденцию к одухотворенности человеческой культуры, к ее органическому росту.

Приводя таблицу “одновременных” духовных эпох, О.Шпенглер представляет их развитие в соответствии со сменой времен года. Весне соответствует ландшафтно-интуитивная стихия, сверхличное единство и полнота. Это находит свое выражение в ведической религии, олимпийском мифе, христианских, зороастрийских, языческих легендах, германском католицизме, рыцарском эпосе, средневековой схоластике и т. п. Лето представляет собой первые ростки гражданско-городского и критического движения. Здесь и Упанишады, и Орфики, и реформационные движения XVI в., и концепция числа как отражения и сущности формы мира. Осень олицетворяет кульминацию умственного творчества – создание великих завершающих систем Платона, Аристотеля, древних арабов и индусов, Гете, Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля. Зимой же происходит угасание душевной творческой силы. Возникают иррелигиозные тенденции, материалистическое мировоззрение, культ науки, пользы, счастья, спад абстракт-

ной мыслительной деятельности до профессионально-научной и т. п. вплоть до распространения этического социализма [12, с.189–192].

Биологизм (рассмотрение по аналогии с органической жизнью) в отношении религии, духовной жизни и культуры вообще О.Шпенглер соединяет с попыткой показать историческое развитие религиозного мировоззрения в рамках различных форм культуры.

Само понятие религии в О.Шпенглера трактуется неоднозначно, приближаясь по своему смыслу то к мифу, то к “метафизике”. Религиозный опыт, согласно О.Шпенглеру, находит свое выражение в мифе (это теория) и культовых действиях (это техника). И то, и другое требует высокой степени развития человеческого мировосприятия и рождается либо страхом, либо любовью. На основании этого О.Шпенглер разделяет всю мифологию на два вида – мифология страха (отличающая первобытные религиозные представления) и мифология любви (характерная, например, для раннего христианства и для более поздней мистики). В отличие от Ф.Ницше, который разделяет миф и религию, абсолютизируя античный миф, О.Шпенглер не проводит такого различия.

Он постоянно проводит параллели между светскими и религиозными произведениями искусства и культуры в целом, делая вывод о том, что “вечно грызущая потребность... рассудить душу и разрешить ее от прошедшего пересоздала все высшие формы коммуникации и превратила... музыку, живопись, поэзию, письмо, философскую книгу из средств изображения как такового в средства самообвинения, покаяния и бесконечной исповеди” [13, с.295].

И хотя О.Шпенглер считает, что это свидетельствует о старении “фаустовской культуры” [13, с.199], тем не менее он отмечает, что для цивилизации (которую он отождествляет с упадком и гибелью культуры) характерно, в первую очередь, развитие атеизма и теории социализма. “Эллинско-римский стоицизм атеистичен в той же мере, как социализм и буддизм западно-европейской и индийской современности – зачастую при самом почтительном употреблении слова “Бог”, – пишет О.Шпенглер [12, с.605]. Полагая, что отрицание в человеке религиозного начала является “второй религиозностью”, О.Шпенглер, по существу, рассматривает атеизм как одну из разновидностей религиозного мировоззрения. Он выделяет античный, арабский, западный атеизм. Тезис Ницше о смерти Бога Шпенглер именуется “динамическим атеизмом”, считая, что он означает “обезбожение бесконечного пространства”. Теперь уже О.Шпенглер рассматривает религию как “метафизику” и исходит из того, что “религия есть всецело метафизика, потусторонность, бодрствование посреди мира, в котором свидетельства чувств высвечивают только передний план; религия есть жизнь в сверхчувственном и со сверхчувственным, и там, где не хватает силы, чтобы обладать таким бодрствованием или хотя бы верить в него, там подлинная религия перестает существовать” [13, с.199]. Но если аполлоновская религия, по О.Шпенглеру, не допускала свободы поведения, ибо в основном сводилась к культовым действиям, то фаустовская религия не признавала свободы совести, ибо это противоречит ее “пронизывающей пространство динамике”. И свободомыслие тут, с точки зрения О.Шпенглера, не составляет исключения, поскольку использует те же методы иступленной веры, что и религиозные фанатики. Таким образом, религиозное и атеистическое мировоззрения О.Шпенглер считает едиными в своей сути духовными явлениями, разница между которыми заключается в том, что в их основе лежит вера в противоположные идеи – идею Бога и ее отрицание. Несмотря на релятивистское рассмотрение различных культур, все они, по О.Шпенглеру, характеризуются наличием религии как основы общества. Упадок же религиозного мировоззрения влечет за собой гибель культуры; наступает эпоха цивилизации с присущим ей атеистическим мировоззрением.

Причины религии, по О.Шпенглеру, коренятся в интуитивном переживании душой процесса жизни, судьбы (неотвратимости смерти), времени и временности бытия. В этом смысле О.Шпенглер продолжает традиции Ф.Ницше, В.Дильтея, Г.Зиммеля, хотя трактуя психологические источники религиозной веры только как не поддающееся рациональному анализу субъективное переживание души, О.Шпенглер усиливает иррационалистическую тенденцию “философии жизни”. Вместе с тем, анализируя положительные эмоции, которые рождает у человека религиозная вера, утешая и освобождая его от экзистенциального страха, О.Шпенглер верно выделяет еще один фактор в рамках психологических причин религии.

*Анри Бергсон о двух источниках морали и религии*

Иррационалистическую линию “философии жизни” продолжает учение Анри Бергсона, получившее название интуитивизма. Под интуицией А.Бергсон понимает способность постижения абсолютного. “Интуицией, – пишет он, – называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого” [14, с.6]. С помощью интуитивного акта, своеобразной мистической экзальтации, по А.Бергсону, возможно постижение религиозных истин. Он считает, что видения религиозных мистиков дают экспериментальное доказательство бытия Бога.

Процесс развития природы, возникновение жизни А.Бергсон рассматривает с позиций пантеизма. Жизнь, по его мнению, возникает благодаря внесению в косную, неподвижную материю “жизненного начала, порыва”. Жизненным началом является “сверхсознание”, которое А.Бергсон отождествляет с Богом, вмещающим в себя все существующие миры. “Бог, таким образом определяемый, – писал он, – не имеет ничего законченного: он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода”.

В 1932 г. выходит в свет работа А.Бергсона “Два источника морали и религии”, в которой рассматривается общественная жизнь в различных ее проявлениях. Наряду с проблемами общественного развития, автор рассматривает также вопрос о причинах религии, которые, по его мнению, заключены в дуализме человеческой души. С точки зрения А.Бергсона, основой человеческого “я” является поток индивидуальных переживаний, порожденный творческим порывом (понятие, аналогичное идее Бога), создающим внутри человеческого разума “религию, рожденную мифотворческой функцией” [15, с.256]. Иррациональный поток субъективных переживаний преобразуется в форму религиозного мифа, который необходим для преодоления страха человека перед сверхъестественными силами.

А.Бергсон разделяет человеческое общество на два типа: закрытое и открытое. Им соответствуют два типа морали (закрытая и открытая) и два типа религии (статическая и динамическая). Основой разделения общества на два типа А.Бергсон считал существование в человеке двух форм души: закрытой (“социальное я”) и открытой (“свободное я”).

“Социальное я” – это биологическое начало в человеке, а закрытое общество в целом является лишь биологическим сообществом индивидов. Закрытая мораль, направленная на поддержание жизнедеятельности закрытого общества (государства, племени и т. д.), носит императивный характер, отличается строгим ригоризмом. Статическая религия, формирующаяся благодаря тому, что закрытое общество культивирует специфический для него религиозный миф, направлена на поддержание закрытой морали. Статическая религия имеет свое основание в переживаниях индивидом чувства временности жизни, страха смерти, что ведет человека к нежеланию работать на благо закрытого общества. Поэтому статическая религия имеет функцию подавления психической жизни человека, примирения его с существующим обществом, что вызывает

ответные отрицательные эмоции в сфере индивидуального сознания. Это способствует всё новому и новому воспроизводству и сохранению религии в закрытом обществе.

Напротив, “свободное я” – это духовное начало в человеке, которое объединяет всех людей в единое открытое общество независимо от национальных и государственных границ. Открытая мораль выдвигает принципы всеобщего равенства, свободы, которым следуют лишь по желанию, а не по принуждению.

Динамическая религия, существующая в открытом обществе, обращается ко всему человечеству. Она возникает благодаря направленности человеческой души на окружающее общество с его социальными установками. Этот тип религии ориентирован на закрепление и поддержание в психике человека положительных эмоций. Динамическая религия призвана преодолеть все социальные различия.

Таким образом, А.Бергсон связывает психологические причины статической и динамической религий с ее социальными функциями. “Одно определено, – пишет А.Бергсон, – что религия играет социальную роль. Эта социальная роль является сложной: она зависит от времени и места; но в нашем обществе первое действие религии – это поддержка требований общества” [15, с.5].

Особенности религии А.Бергсон рассматривает в свете сконструированной им концепции закрытого и открытого обществ. “Закрытое общество – это общество, члены которого держатся вместе, ничего не неся оставшейся части человечества... Таково человеческое общество, только вышедшее из лона природы. Человек был создан для этого общества, как муравей для муравейника” [15, с.255].

Биологизируя социальные отношения, А.Бергсон полагает, что люди действуют лишь благодаря инстинктам. Соответственно, и мораль, и религия становятся результатом биологического процесса.

Неотъемлемой частью закрытого общества Бергсон считает статическую религию. “Мы должны помнить, – замечает он, – что статическая религия является естественной для человека. И это естество не меняется” [15, с.300].

Так называемую динамическую религию А.Бергсон связывает с открытой моралью, которая может существовать в открытом обществе. Однако он считает, что “мы никогда не придем от закрытого общества к открытому, от города ко всему человечеству расширением его. Эти две вещи различны в своей сущности. Открытое общество – это общество, которое в принципе предполагает включение всего человечества...” [15, с.256]. Таким образом, открытое общество, по существу, представляется А.Бергсону недостижимым идеалом.

По мнению А.Бергсона, “динамическая религия... является полной противоположностью статической религии, рожденной мифотворческой функцией, так же как и открытое общество противоположно закрытому” [15, с.257].

Что же А.Бергсон понимает под статической и динамической религиями? Статическими он называет первобытные формы религиозных верований, а также племенные и национальные религии. В их основе лежат мифы, по-своему объясняющие природные и общественные явления.

Мировым религиям А.Бергсон придает черты динамизма, присущего, как он полагает, этим религиям в период их зарождения и первоначального развития. Однако при этом А.Бергсон подчеркивает, что, возникнув как динамические религии, обращенные ко всему человечеству, “ломающие” национальные, государственные границы, христианство, ислам и буддизм в процессе своего распространения, с образованием религиозных организаций постепенно превращаются в статические религии. Поэтому А.Бергсон ставил задачу обновления религии путем создания единой динамической религии, которая включала бы в себя наиболее важные моменты существующих мировых религий. По А.Бергсону, подобная динамическая религия будет воплощением

“творческого порыва”, и она должна быть создана избранными гениями, через психику которых проходит этот “творческий порыв”, давая им возможность участвовать в процессе созидания новой динамической религии.

Далее, по А.Бергсону, динамическая религия обладает мистической способностью включать в себя такие элементы других религий, которые будут способствовать духовному единству человечества. Более того, он считал, что открытое общество, и, соответственно, открытая мораль, по А.Бергсону, не могут возникнуть без динамической религии, которая является основой функционирования открытого общества, т. е., по существу, основой существования всего человечества.

А.Бергсон тесно связывал мораль и религию. Он писал: “На самом деле, вся мораль – это традиция, и так как религия запрещает всякое отступление от традиции, мораль вполне совместима с религией. Следовательно, было бы неправильно возражать тому, что религиозные запреты не всегда касаются тех вещей, которые сейчас считаются аморальными и антиобщественными” [15, с.113].

Несмотря на то, что произведения А.Бергсона были внесены католической церковью в Индекс запрещённых книг, сам он не мыслил существования общества без религии. Задача обновления религии, выдвинутая им, имела своей целью придание существующей религии новой формы, приемлемой для современного ему общества. Он хотел приспособить религию к существующим социальным условиям, ибо, с его точки зрения, общество не может существовать без религии.

А.Бергсон, связывая психологические причины религии с социальными условиями, подчеркивал их полярную противоположность в зависимости от типов общества. Но в целом он оставался на позициях мистицизма, делая его исходным пунктом при рассмотрении причин религии. Психологические причины религии он видит в индивидуальных переживаниях и эмоциях, которые особенно ярко проявляются в мистической интуиции. Он кладет в основу дифференциации общества, морали и религии один и тот же психологический факт: отделение внутреннего, субъективного “я” от внешнего, социального и, в соответствии с этим, разделение эмоций.

Понимание А.Бергсоном религии, причин ее существования изменялось; в своих первых работах французский философ видит источник религии в мистической интуиции, в различных ее проявлениях: галлюцинациях, экзальтациях и т.п., что находится в рамках интуитивистской философии в целом. В этот период А.Бергсон полностью игнорирует социальный аспект религии и стоит на позициях биологизма, сводя интуицию к осознанному инстинкту. Последнее роднит интуитивизм А.Бергсона с воззрениями Ф.Ницше и О.Шпенглера.

В 30-е годы А.Бергсон, рассуждая о предпосылках религии, упоминает определенные социальные факторы, что сближает его с Г.Зиммелем. Психологические факторы возникновения религии он связывает с ее социальными функциями, подчеркивая полярную противоположность последних в зависимости от типов общества. Само разделение общества на два типа носит в целом произвольный характер. Его источник кроется в эмоциональных проявлениях человеческой души. Поэтому, в целом, в отношении религии А.Бергсон остаётся на позициях психологизма.

\* \* \*

Как видно из вышеизложенного, религиозоведческая концепция “философов жизни” амбивалентна. В ней можно выделить весьма плодотворные моменты: констатацию факта отчуждения верующего, его отрыва от требований реальной жизни (Ф.Ницше); выделение в качестве одного из основных признаков религии “общения с невидимым” (В.Дильтей); анализ роли негативных и позитивных эмоций в процессе формирования религиозной веры (О.Шпенглер, А.Бергсон); рассмотрение “мифотворческой функции” религии (О.Шпенглер, А.Бергсон); анализ исторической эволюции религии (О.Шпен-

глер, А.Бергсон); попытка установления взаимосвязи эмоциональных и социальных предпосылок возникновения религии (А.Бергсон, Г.Зиммель), учёт при анализе религиозного феномена “социологических отношений” (Г.Зиммель).

Анализ религиоведческой концепции “философии жизни” обнаруживает и то, что, несмотря на определенные различия в трактовке тех или иных вопросов, связанных с религией, ее представители от Ф.Ницше до А.Бергсона сохраняют единое в принципе толкование причин религии, ее сущности и роли в обществе. Можно обнаружить основные черты, которые характеризуют не только общефилософское учение представителей данного направления философской мысли, но и их отношение к религии: иррационализм, то есть признание в качестве основы познания не разума, логического мышления, а инстинктов (Ф.Ницше), субъективных переживаний, индивидуальных чувств (О.Шпенглер, В.Дильтей, Г.Зиммель), интуиции (А.Бергсон); антисаентизм, более того – критика научного мировоззрения; построение “философами жизни” своих философских учений не в форме рациональной доказательности, а исходя из стремления эмоционально воздействовать на читающего, опираясь на иррациональные формы психики людей.

Эти черты, присущие “философам жизни”, проявляются в трактовке причин религии. Абсолютизация биопсихического аспекта в данном случае связана с иррационализмом общефилософского учения представителей “философии жизни”, в частности, с инстинктивизмом (Ф.Ницше), интуитивизмом (А.Бергсон). Считая, что религиозное мировоззрение возникает благодаря имеющим чисто биологическое основание индивидуальным переживаниям, инстинктам, интуиции, “философам жизни” не удаётся глубоко проанализировать социальные детерминанты религии.

1. Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше // Собрание сочинений. – М., 1995.
2. Ницше Ф. Эссе Homo / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – Т. 2.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – Т. 2.
4. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – Т. 1.
5. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Ф. Ницше // Там же. – Т. 2.
6. Дильтей В. Сущность философии. Философия в систематическом изложении / В. Дильтей. – С. Пб., 1909.
7. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В. Дильтей // Новые идеи в философии. – 1912. – № 1.
8. Дильтей В. Описательная психология / В. Дильтей. – М., 1924.
9. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд / Г. Зиммель. – М., 1909.
10. Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования / Г. Зиммель. – М., 1909.
11. Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюд по теории познания / Г. Зиммель. – М., 1898.
12. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993. – Т. 1 : Гештальт и действительность.
13. Spengler O. The decline of the West. Perspectives of world-history / O. Spengler. – New York, 1926. – Vol. 2.
14. Бергсон А. Введение в метафизику / А. Бергсон // Собрание сочинений. – С. Пб., 1914. – Т. 5.
15. Bergson H. The two sources of morality and religion / H. Bergson. – New York, 1946.
16. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М., 1990. – Т. 1. – С. 810.

*The article analyzes the development of philosophy of religion in a major within the West “philosophy of life” presented by Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Oswald Spengler, in Germany, and Henri Bergson – France.*

**Key words:** religion, life, communicating with invisible, irrationalism.

УДК 1 (091)

ББК 87.3

Михайло Черенков

## РЕЛИГИЯ БЕЗ СКОБОК: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

*Вынося за скобки разнообразие обрядов, культур, доктрин, феноменология открывала человека как homo religiosus, т. е. как человека, в котором религиозность предшествует всему остальному – социальному, историческому, культурному. Феноменология участвовала в подготовке глубинного кризиса традиционной религиозности в ее конфессиональных формах и богословской системности.*

**Ключевые слова:** теология, феноменология, религия, универсализм, протестантизм, анонимное христианство.

Феноменология религии уже пережила этап быстрого роста в качестве самостоятельного направления и перешла в стадию постинституальную, когда ее эвристическое значение не вызывает сомнения, но границы размыты как никогда. Вместо того чтобы спорить о статусе ее как дисциплины, что более актуально и доступно для представителей сложившихся религиозоведческих школ на Западе, постсоветским исследователям, давно наблюдающим за этими дискуссиями со стороны, стоило бы присмотреться к творческим импульсам феноменологии, ее влияниям на смежные науки. В современном религиозоведении феноменология сохраняет свое значение исключительно в качестве междисциплинарной методологии, в этом качестве она продолжает привлекать и внимание теологов, видящих в ней научное обоснование собственных интуаций.

В религиозоведении сложились различные феноменологические подходы Г. Виденгрена, О. Хульткрантца, М. Элиаде, К. Ю. Блеекера, Г. ван дер Леува, Ж. Ваарденбурга. Среди современных постсоветских религиозоведов, занимающихся феноменологией религии в ее связи с теологией, можно выделить А. Красникова [1], М. Пылаева [2–3], М. Шахнович [4]. Феноменологический след можно найти в теологических текстах П. Флоренского, К. Барта, П. Тиллиха, Ф. Хайлера, Т. Альтицера, К. Ранера.

В рамках нашей статьи мы оставим в стороне вопрос, от кого вести феноменологию религии – от Эдмунда Гуссерля или Шантепи де ля Соссе – и сосредоточимся на тех ее тезисах, которые стали основой для теологических построений Рудольфа Отто [5], которые он творчески усвоил и переработал и которые стали жить самостоятельной жизнью в текстах других теологов. Выбор концепции обусловлен не первенством либо оригинальностью, но степенью влияния на последующую религиозоведческую науку и теологию.

Книга Отто оригинально обобщила то, что витало в воздухе, в атмосфере начала XX в., – ощущение неполноты, лишь частичной правоты и наметившегося кризиса либеральной теологии, понимание неадекватности схоластической систематики для ответов на “философию жизни”, чувство фальши от редукционистских проектов социологизаторства, историцизма, психологизма.

Феноменология как метод фокусирует внимание исследователя на общем, которое просвечивает сквозь феномены, на том невидимом и утраченном целом, которое обычно заслоняется частями и сохраняется как остаток.

Не отбрасывая важности эмпирической науки, всестороннего исследования видимого мира, теолог обратился к незамеченным, темным, таинственным вопросам о целостной реальности религиозной жизни, которая не складывается из частей, о глубинных измерениях религиозности, невидимых на социальной поверхности.

Уже тогда в феноменологии условно выделялись дескриптивный и интерпретативный подходы. Если представители первого сосредоточились на описании религиозных феноменов как данных, то Отто – на понимании их смысла в его открытости



субъекту. Это означало, что религия открывалась, в первую очередь, как личностно окрашенные события внутреннего мира – опыт, откровение, переживание.

Если религия – опыт отношений человека с Высшим, Священным, нуминозным, то здесь оправдывается особая роль религиозного чувства, логики сердца. Чувство и личные отношения дополняют собой рациональное, познавательное отношение. Ограниченность самосознания, не способного видеть и чувствовать Священное, преодолевается в сверхсознании – сознании, открытом к религии как высшему опыту, направленном на Священное.

Особый характер обретает и религиозная деятельность как репрезентация Царства Божьего: молитва или прославление гимнами становятся понятными в их собственной логике, внутри духовной реальности.

Логика феноменологии была продиктована протестом против растворения предмета в социальном, эмпирическом, историческом плане. Оказывается, что сознание живет своей внутренней жизнью, оно интенционально – направлено не только вовне, но и вовнутрь, где обитают сущности феноменов, видимых во внешнем мире. Интенциональность понимается как собственный способ существования сознания, интенция сознания на сверхъестественные объекты открывает возможность созерцания эйдосов.

Феноменологические процедуры самоанализа сознания способствовали проникновению в тайны мышления и его объектов – ноэзиса и ноэмы. Согласно гуссерлианской методологии, воздержание от суждений (эпохе) позволяет совпасть ноэзису и ноэме во внутренней направленности, достигнуть субъектно-объектного единства.

Феноменологический метод, применимый к теологической проблематике, раскрывал скобки религии. Религия освобождалась от социально обусловленных рамок, в том числе от тех ограничений, которые были сформированы ее же собственным историческим развитием.

Для феноменолога религия обретает значимость не только в силу социального влияния или исторической фактуры, но и внутри сознания как его неоспоримая реальность, врожденная, предпосланная идея.

Религия без скобок предстает в своей универсальной идейной и исторической значимости. Но эта историчность была особого рода, историчность неисторичная, антиэволюционистская. Историки-феноменологи обосновали, что культ высшего существа был всегда и у всех, что высшие формы религии не развились из фетишизма или анимизма; и даже больше – что чувство Священного присуще и людям формально неверующим.

В истории разных времен и народов обнаруживались архетипы, сквозные идеи, повторяющиеся ситуации, узнаваемая логика. Для теологии обращение к традиции открывало не столько исторический опыт, сколько актуальные до сего дня экзистенциальные ситуации, фундаментальные личные истины.

Исследования феноменологов многое прояснили в истории и типологии религии, нашли сходности, структурное единство религиозности как типа отношения к миру и “иному”. Но вся эта подготовительная работа историков способствовала освобождению от истории, от исторической обусловленности, от историцизма. Последовательная феноменология использовала исторический материал лишь для одного – чтобы найти стержневые, осевые, краеугольные идеи, а далее понять их собственный смысл.

Для религиоведов и теологов, привычно использующих историзм как универсальную объяснительную схему, феноменология дает методологические рекомендации для его преодоления и дальнейшего осмысления религиозных феноменов в их внутренней, собственной логике. Это попытка прорваться к сущностям, к основе созерцаемых феноменов. Это промежуточное место между теологией и философией религии, между эмпирическими и теоретическими подходами к религии.

История показывает видимое многообразие религиозной жизни. Философия религии характеризует мировоззренческую рамку. Феноменология обращается к ее качественному содержанию, собственной жизни религиозных смыслов, к анализу субъективной стороны религии в ее психологических и метафизических аспектах.

Именно внутренняя сторона религиозности привлекала Рудольфа Отто. Он постоянно заявляет, что нуминозное усматривается индивидуально, в процессе личной религиозной жизни и религиозной мысли. Это был ответ теолога историчистским и социологизаторским подходам. Появление феноменологии религии сделало невозможной критику теологии и таких ее объектов, как Бог и душа с позиций внешней науки. Существование объектов религиозного сознания вполне естественно, хотя открывается лишь через сопричастного познающего субъекта Священному, в меру этой сопричастности.

Религиозные объекты предстают как реальность не только социальная, психологическая, но и онтологическая, религия в таком случае рассматривается как участие человека в этой реальности, общение с ней, жизнь, пребывание в ней.

Религия вне скобок принимается как есть, как самоценность и безусловная значимость. Человек ничего не достигает, никуда не эволюционирует, ничего не придумывает, а находит в готовом виде внутри себя. В таком понимании встреча с Богом и вера в Него не являются заслугой человека, не требуют ничего особенного, так как у человека и нет ничего того, что не было бы дано, подарено. Присутствие Трансцендентного в реальности человеческого сознания, в центре внутреннего мира возможно лишь как Дар.

Теология прошла свой путь от исторического критицизма, через социальный евангелизм, прорывы к трансцендентному, “прыжки веры в иррациональное” к новому открытию Благодати. Украинские исследователи отмечают, что подобный путь проходила и философская мысль, так что можно вполне обоснованно говорить о некоей конвергенции в открытии Дара [6].

Встреча с Высшим, Священным, открытие и принятие Дара не обусловлены и не предпосылочны. Напротив, опыт часто мешает откровению, требования разума – пониманию того, что выходит за его пределы, а социальная активность и культурно-исторический фон закрывают то, что не способны вместить в свой контекст и прояснить своими средствами. Вот почему трансцендентальная редукция феноменологов коррелирует с христианскими добродетелями смирения, простоты, благодарности.

Итак, есть непостижимая реальность встречи с Богом, которую надо признать и изучить, но не эмпирическим методом. Встреча со священным недостижима для опытного познания, но схватывается интеллектуально-интуитивным усилием.

Но и здесь есть свои опасности. Социальное и историческое дают богатую картину мира, хотя и неполную. Субъективный опыт углубленности, рефлексии, интенции на себя также ограничивает реальность своим малым миром, личным интересом, узкорациональным.

Общее не сводится к истории, но видимо в ней. Таким же образом оно открывается внутри, но не замыкается там. То есть последовательная феноменология выступает не только против исторического или эмпирического редукционизма, но и против субъективизации, психологизации религии.

Здесь возникает тема иного, инаковости, интерсубъективности. Отто замечает, что для теологов стало привычным, чтобы “идея Бога мыслилась в соответствии с тем личностно-разумным, каким его – в ограниченной и скованной форме – человек обнаруживает в себе самом” [5, с.7]. Но тогда это будет не Священное, а Рациональное или Социальное.

Есть метасоциальная, метаисторическая сущность, ускользающая от пояснительных схем общественных наук. В религии есть социальные, исторические, культурные аспекты, связанные с ее функционированием в человеческом обществе, способом ее организации и самопрезентации. Но сутью остается иное – мистическая связь, союз человека с Богом, не описываемые в категориях религиозных ритуалов, институтов, верований.

Религия выражает себя, присутствует в социальном порядке, но при этом остается автономной, не подвластной логике социального эмпиризма. Вопрос о природе религии уводит вглубь, от социального к трансцендентальному, от того, что человек создает, к тому, что человек находит в себе, в актах своего сознания, как данность, дар, событие.

Священное проявляет себя в видимой реальности, через иерофании, но остается таинственным для неприсягнутого и неглубокого разума. Есть невидимая сторона религии и трансцендентное как объект познания, но открываются они лишь в меру личной сопричастности Священному. Личная причастность, приобщение к Богу не снимает вопрос о религии в ее онтологическом измерении, но является предварительным условием. Доказательства бытия Бога проверяются изнутри ситуации, среди отношений.

У религиоведов возникнет естественный вопрос, понимают ли религию лучше изнутри. Что может не заметить профессиональный взгляд внешнего исследователя? Что может не понять верующий человек, лишенный возможности посмотреть на себя и свою веру со стороны? В своей позиции Отто стоит на границе, пользуется и теологическим, и феноменологическим инструментарием, поэтому можно назвать его призыв к приобщению, к бытию внутри, условием необходимым, но не достаточным. Без взыскательного самоанализа, без требовательной верификации знание, вынесенное изнутри себя, останется эзотерическим, социально бесполезным и сомнительным. То, что избегает рациональной критики и упорствует в иррациональности, не видимо, не прозрачно для себя, не рефлексивно, не дает радости понимания и согласия.

Возможно, предчувствуя грядущую тотальную критику рационального, Рудольф Отто уже в подназвании книги (“Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным”) утверждает связь, а не разрыв иррационального с рациональным, их дополнительность в рамках более общей картины реальности. Работа написана вблизи границ, разделяющих реальность нуминозного, психологического и социального; написана с их тонким чувством, если не сказать пониманием.

Вместо того, чтобы отбросить те или иные познавательные способности, Отто показывает их новую перспективу, их возможности в свете трансцендентного. Есть рациональные презумпции веры, и есть особые чувства, связанные с необъяснимой, но оттого не менее сильной уверенностью в реальном существовании своего объекта.

Отто открыл теологическую перспективу для нового понимания религиозных понятий греха, веры, Бога. Книга “Священное” стала закономерным явлением в протестантской теологии, искавшей ответы на внутренние либеральные вызовы, господствовавшую в мире самоуверенную позитивистскую доктрину, имманентистскую “философию жизни”.

Священное избыточно, не сводимо к рациональному и к моральному. Нуминозное указывает на Божество в Его тайне. Тайна означает не только скрытость, потаенность, но и инаковость, знакомую ветхозаветному Иову и реформатору Лютеру: “Момент «совершенно иного», парадокс и антиномия, образуют как раз то, что мы назовем дальше «иововским» рядом мыслей, который ни для кого не был так характерен, как для Лютера” [5 с.26]. Эта *theologia mirum* связывает религию откровения, мистику и логику нетривиальной связью и раскрывается в последовательности удив-

ления (выход за рамки того же), парадокса (противоречие по отношению к) и антиномии (противоречие в себе).

Священное гипостазуется как иное, таинственное, не сводимое и не объяснимое в привычных категориях. Оно есть в первичном опыте до того, как сознание начнет его рациональное испытание. Оно уже присутствует, не создается, не доказывается. Священное присутствует в сознании, в душе как их основа, более глубокая, нежели субъектность, самосознание. Священное безпредпосылочно, врожденно, направляет знание и опыт, а не выводится из них.

В феноменологии Отто есть и субъективизация теологии, и попытка ее же рационально интерпретировать, вывести на свет интерсубъективности. Очевидно, что это было не догматичное богословствование. По мнению современных исследователей, идеи “священного” вписывались в общую эволюцию догматики в адогматику: “Либеральная теология протестантизма, на наш взгляд, явилась первой осознанной попыткой построить христианское богословие на недогматической основе” [3, с.69].

Теолог исходит из этой презумпции, но идет дальше, где есть не только субъективное переживание человека, но и “священное”, и его откровение. Путь к Богу проходит не столько через личное переживание, сколько через восхождение к общему в религиозности разных людей и народов, через отыскание типического, реконструкцию целого.

Феноменологии религии удалось привлечь внимание к структурным аспектам, повернуть исследователей от бесконечного разнообразия социальных проявлений и сравнительных схем к реальности сходных объектов религиозного сознания.

Феноменология религии и теология, пользующаяся ее инструментарием, актуальны для современного сознания акцентированием переживания, мистического чувства. Феноменология углубляла понимание религии как отношения человека с Богом и особенного переживания, не описываемого в категориях эмпирической психологии или социологии.

Кроме того, феноменология участвовала в подготовке глубинного кризиса традиционной религиозности в ее конфессиональных формах и богословской системности. Рождался новый мистицизм, не вписывающийся в рамки конкретных традиций, ломающий их, связанный скорее с религиозным чувством человека вообще и человечества в целом, чем с конфессионально определенной теологией.

Вместе с тем, в рамках христианства подобный универсализм по-новому выразил старые теологические догадки, инклюзивность, связанную с дерзостью смотреть на все религии как устремленные в своем пределе на Христа. Определенную солидарность с этими настроениями вслед за Карлом Ранером проявляет Папа Бенедикт XVI [7, с.129].

Но у теологов, следовавших в русле феноменологии, речь шла о куда большем – об универсальном характере религиозности, которая может быть как открытой, активной, так и скрытой, латентной. Идея крипторелигиозности предшествовала теологическим концепциям анонимного христианства и отразила антропологический поворот в сознании европейской культуры XX в.

Вынося за скобки разнообразие обрядов, культур, доктрин, феноменология открывала человека как homo religiosus, т. е. как человека, в котором религиозность предшествует всему остальному – социальному, историческому, культурному. Вера в священное, в высшее существо предшествует не только в плане онтологическом, но также историческом – большинство теологов-феноменологов склонялись к идее прамоноотеизма.

Их идеи находят отзыв и сегодня. Например, Марк Дрисколл, один из ведущих проповедников неопротестантского движения Emerging Church, утверждает, что “авто-

ры Ветхого завета предполагают, что все верят в Бога. Этот факт объясняет, почему в адрес безбожников звучат насмешливые ремарки: “Сказал безумец в сердце своем «Нет Бога»” [8, с.31].

Очевидно, что такая религиозность не совпадает с религиозностью конфессиональной. Социологи религии зафиксировали за последние пятьдесят лет упадок последней и последовательный рост “общей” религиозности, маловыразимой в теологии, но все более влиятельной на глобальный духовный спрос (например, см. интересную книгу пастора С.Сельмановича [9]).

Человек становится более религиозным, но не более верующим. Современный человек спрашивает Бога о Нем же: “Кто Он, Господи, чтобы мне верить в Него?” (Иоан. 9:36). Есть поиск Бога, есть смутное чувство Бога, или даже Его предчувствие. Но все меньше доктринальной определенности и рационального самоотчета.

Феноменология привлекала внимание исследователей-религиоведов и христианских теологов к малоизученным областям религиозной жизни, граничащим с территорией священного, трансцендентным субъектом отношений, внутренним опытом, личным переживанием. Но целостная реальность открывается лишь при взаимодействии феноменологического подхода с герменевтикой, теологией (особенно с исторической, систематической и сравнительной), историей, психологией, социологией и философией религии. Феноменология высветила объекты познания, которые освоить так и не удалось, но даже предварительное знание о них научило мыслить по-иному и позволило дополнить структуру религиоведения новыми гранями малоизученной реальности.

Реконструкция религии в ее исторических, географических и социокультурных координатах дополнилась глубинными, общими структурами. Местом встречи человеческого и Божеского, имманентного и трансцендентного, рационального и нуминозного оказался сам человек, не сакральное место, но внутренняя сторона личности, территория духа. Для теологов религия без скобок обнаружила в себе большой гуманистический потенциал, осмыслить и осваивать который еще только предстоит.

1. Красников А. Н. Современная феноменология религии / А. Н. Красников // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1999. – № 6. – С. 36–47.
2. Пылаев М. А. Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М. А. Пылаев – М. : РГГУ, 2006. – 97 с.
3. Пылаев М. А. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология Рудольфа Отто / М. А. Пылаев // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1998. – № 4. – С. 67–79.
4. Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение: история и метод / М. М. Шахнович // Очерки по философии и культурологии. – С. Пб., 2001. – С. 301–308.
5. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А. М. Руткевич. – С. Пб., 2008. – 272 с.
6. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии [Электронный ресурс] / К. Пашков. – Режим доступа : [http://theology.in.ua/ua/bp/theological\\_library/theological\\_books/38480](http://theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_books/38480).
7. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии / Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. Евгения Верещагина. – М., 2007. – 367 с.
8. Дрисколл М. О бытии и сущности Бога / Марк Дрисколл. – Чернигов : In Lumine, 2008. – 96 с.
9. Сельманович С. Это все о Боге: история мусульманина, атеиста, иудея, христианина / Самир Сельманович. – М., 2010. – 336 с.

*By removing the parentheses from around the diversity of religious rites, cultures, and doctrines, phenomenology reveals man as homo religiosus, i. e., a being, in whom the religious precedes everything else – the social, the historical, the cultural. Phenomenology participates in the creation of a profound crisis of traditional religiosity and its confessional forms and theological consistency.*

**Key words:** *theology, phenomenology, religion, universalism, Protestantism, anonymous Christianity.*

УДК 172: 130.2  
ББК 87.7

Катерина Малахова

## ГРАНІ МОДЕРНУ: “СЕФЕР ГА-БРИТ” ПІНХАСА ГУРВІЦА ЯК НАУКОВИЙ ТЕКСТ

*У статті розглянуто природознавчі засади відомого компілятивного твору доби раннього єврейського Просвітництва – “Сефер га-брит”. У ньому в специфічний спосіб поєднані луріанська кабала з аристотелізмом. Результатом такого поєднання стала безкінечно відображувана структура світу, у якій кожний елемент системи містить у собі всю систему. Вона дає авторові принципову можливість абсорбувати наукові відкриття Нового часу, не відкидаючи традиційної структури всесвіту.*

*Ключові слова:* Модерн, Новий час, Пінхас Гурвіц, луріанська кабала, неоплатонізм, фрактал.

Говорячи про історію науки, стара історіографія Нового часу широко вживала концепт “наукової революції”, або ж “революційних зсувів” у науці, що позначили собою прихід нової епохи. Така концептуалізація передбачає настанову на відкидання або радикальну зміну попередніх поглядів на світ під впливом нового знання. Дозволимо собі припустити, що це не є загальна ситуація; адже можлива й інша модель, за якої радикальні наукові відкриття лягають на потужний ґрунт попередніх космологічних ідей та наукових програм, не входячи в суперечність із ними. За цієї моделі основні герменевтичні зусилля направлені не на розбудову щоразу нової картини світу, але на спроби узгодити нове знання з авторитетною світоглядною платформою.

Якщо перша модель складалася на підставі досліджень європейських, переважно секулярних, інтелектуалів XVI–XVIII ст., то друга є більш адекватною для опису розвитку природознавчої думки в традиційних спільнотах, зокрема єврейських спільнотах Східної Європи.

1797 року в Брно (тоді Брюнн) був виданий трактат, який дослідники називали “першою єврейською енциклопедією Нового часу” [див. 10, с.15)] – трактат раббі Пінхаса Еліягу Гурвіца “Сефер га-брит”. Автор її, литовський єврей, що більшу частину життя провів у мандрах між Берліном, Голландією та Пруссією, бачив свою книгу всеохопним компендіумом найновіших знань щодо природного світу. Водночас Пінхас Гурвіц вважає своїм завданням протистояти секуляризації єврейського суспільства, засобом якої є та така нова наука. До того ж, автор є кабалістом, і стрижнем книги виявляється аналіз суперечок між “філософами” та “кабалістами” із приводу всіх актуальних для автора питань.

Цей текст, безумовно, є породженням доби Модерну. Але якщо розглянути його наукові засади, виявиться, що автор спирається на конгломерат природознавчих уявлень, узятих головним чином з луріанської кабали. І саме на цю платформу накладається нове, викладане ним для зацікавлених читачів європейське знання.

Тож чи є місце для цього тексту в історії науки Нового часу? Якою методологією мусимо користуватись, аби визначити це?

П.Гайденко в надзвичайно детальній монографії “Еволюція поняття науки” запропонувала як модель модернізації зміну науково-дослідницьких програм (термін І.Лакатоша). На зміну трьом античним науковим програмам: континуалістській (Аристотелевій), платонічній та атомістичній (Демокритівській), які функціонували в середньовіччі, приходять нові – картезіанська, ньютонівська, лейбніцева та власне атомістична. Але ця модель модернізації передбачає готовність відмовитись від старої платформи й у нашому випадку не підійде.

Трохи раніше філософ і дослідник науки А.Койре здійснив спробу описати становлення науки Нового часу як процес відкриття безкінечності Всесвіту та геометризації простору. Але застосування такого критерію до єврейської літератури раннього Нового часу наштовхується на детально розроблені самостійні концепти безкінечності

та пустоти в єврейській містиці; відтак постає нове широке поле для їх зіставлення, але критерії Койре в даному випадку виявляються непридатними.

Нещодавно Давід Рудерман у монографії “Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe” звернувся до цієї теми. Він розглядає розвиток єврейського знання про природу як історію інтеграції окремих мікроспільнот єврейського соціуму в загальноєвропейський процес модернізації науки, який тривав у XVI–XVIII ст. Спробуємо докласти таку модель до нашого розгляду.

Нашим завданням буде розглянути основні засади природознавчої думки автора “Сефер га-бріт”, його космологію та його розуміння матерії, а також розглянути джерела цієї думки.

“Сефер га-бріт” – праця значною мірою компіляторська. Відтак, щоб з’ясувати, на яку наукову програму або ж на який світогляд вона спирається, необхідно позначити основні джерела тих її фрагментів, що стосуються космології.

Таких джерел два. Перший з них – анонімний науково-популярний трактат “Руах Хен” у дусі середньовічного аристотелізму, написаний у XIII сторіччі. Короткий огляд цього тексту зроблено Колет Сірат у праці “История средневековой еврейской философии” [8, с.347–348.] Другий – трактат “Ец Хаїм” Хаїма Віталія, один із центральних текстів луріанської кабали.

Містичне вчення Іцхака Лурії від часів свого виникнення в Палестині, у місті Цфат у XVI сторіччі, спричинило величезний вплив на всю пізнішу єврейську містичну думку. Уважається, що сам Іцхак Лурія (1534–1572) не залишив по собі літературного спадку; проте в осередку його учнів циркулював ряд текстів, що фіксували його вчення. Пройшовши ряд редакцій, вони склали наприкінці XVI ст. так званий луріанський корпус. Одним із найбільш авторитетних авторів цієї групи і є Хаїм Віталь (1543–1620), учень Іцхака Лурії.

Поширення текстів луріанської кабали на території Східної Європи пов’язане з розвитком хасидизму. Про вплив цього корпусу на автора “Сефер га-бріт” Пінхаса Гурвіца свідчить хоча б той факт, що він вважає одним із завдань своєї книги створення пролегоменів до короткого трактату Віталія “Шаарей Кдуш”.

Суперечку між цими двома текстами, а також двома традиціями, які вони презентують, автор осмислює в термінах суперечки між філософами й кабалістами. Одним зі стрижнів книги є аналіз та розв’язання цих суперечок.

Розглядаючи загальні природознавчі засади “Сефер га-бріт”, спробуємо визначити, яким чином автор XVIII сторіччя поєднує та інтерпретує ці дві традиції.

Слід зауважити, що сама по собі луріанська космологія – украй вигадливий конгломерат ідей більш ранньої єврейської містики, герметичних та неоплатонічних традицій, наукових штудій XVI сторіччя. Це в багато разів ускладнює наше завдання, адже принципово важливі ідеї, що поклали початок Новому часу, могли потрапити в луріанський корпус під час його формування і вже звідти бути сприйнятими Гурвіцем [6, с.74–108].

Не будемо забувати й того, що природознавча тематика – далеко не найцікавіша й не найбільш репрезентативна в луріанському вченні, тим більше, що почасти вона запозичена із зовнішніх джерел. Проте, не вдаючись до її аналізу, не можливо прояснити світосприйняття автора “Сефер га-бріт”.

Розпочнемо нашу розвідку з аналізу короткого вступу до книжки, у якому автор викладає загальнофілософські підстави своєї праці. Вступ містить класифікацію родів сущого та їхню ієрархію; особливу увагу надано проблемі матерії та форми. Помітимо, що такий початок задає структура середньовічної аристотелічної енциклопедії; не перебільшимо, якщо вважатимемо, що Пінхас Гурвіц наслідує в цьому “Руах Хен”. Але

задамо питання: чи автор залишається на базі аристотелічної платформи, а чи переосмислює її під впливом луріанської традиції?

Гурвіц розпочинає вступ з викладу десяти аристотелевих категорій суцього, далі зупиняється на першій з них:

Перший з них рід – найбільш поважний з усіх та найширший, оскільки інші дев'ять родів охоплюють акцидентальні речі, а перший рід є субстанція. Цей рід включає три речі: матерію, форму, а також те, що складається з них обох. Тобто, слово “субстанція” (*еґем*) відноситься до кожної з цих речей [1, с.25].

Дійсно, цей фрагмент є цитатою з “Руах Хен”, автор якої у відповідному контексті зазначає:

Слово “субстанція” відноситься до трьох речей: до матерії, до форми, а також до того, що складається з них обох [2, с.52].

Але одразу після експозиції цього базового розрізнення Гурвіц перебиває себе, пропонуючи увазі читача альтернативний варіант початку:

Перш, ніж ти зрозумієш це, слід зробити одну невеличку передмову (*хакдама*), а саме: Пресвятий створив на початку Творіння єдину просту матерію та єдину просту форму, з'єднав їх одне з одним та виготовив чотири елементи, що називаються вогонь, повітря, вода і земля. Потім Пресвятий взяв ці чотири елементи і змішав їх до купи, взяв найбільш грубу частину цієї суміші, і створив з неї мінерали... потім рослини... потім тварин... потім людину [1, с.24].

Не важко здогадатись, що ці пролегомени походять уже з іншого джерела. У даному випадку вони, імовірно, є скороченим переказом фрагмента “Ец Хаїм”.

Світ небесних сфер – це десять небесних сфер, які називаються словом “небо”, та чотири елементи, які називаються словом “земля”. Як в одного, так і в іншого є матерія і форма, тобто тіло та душа. Матерія кожного з них – проста, вона не є складеною з інших, змішаних разом <...> Обидві ці матерії називають “першою матерією” (*хомер га-рішон*), а ще називають “*хаюлі*”, (термін єврейської філософії, позначає першоматерію) через свою простоту.

А тепер <...> поговоримо про земні створіння, які складені з чотирьох елементів. Задамо питання: адже земні створіння складені з матерії та форми. Виходить, вони вже не є простими, а є складеними?

Ось пояснення. Кожний аспект творіння, як матерія, так і форма, складаються з чотирьох елементів. Виявляється, що вже в самих елементах, хоча вони й називаються простими, є певне сполучення – сполучення форми та матерії. Але, створюючи земні істоти, Господь удався до другого сполучення, і тоді ці чотири елементи, що вже складені з форми і матерії, змішалися між собою. Це називається другим сполученням (*саркава шнія*). Оце друге сполучення стосувалося усіх чотирьох царств природи, тобто мінералів, рослин, тварин і людини [3, с.401].

Слід зазначити, утім, що цей фрагмент міг бути запозичений і з будь-якого середньовічного неоплатонічного тексту. Концепція первинних матерії та форми, які еманують або породжують небесні сфери та земний світ, є більш-менш спільним місцем єврейського неоплатонізму. Створіння земного світу, у свою чергу, складаються із суміші чотирьох елементів, причому в кожному царстві природи один з елементів превалує.

Викладені ще Іцхаком Ізраелі в IX ст. та приписувані Аристотелю, ці концепції приймалися більшістю єврейських неоплатоніків, включно з Ібн-Гебіролем. Наведемо тут цікаве зауваження Колет Сірат: “Неоплатонізм у його популярній формі часто надавав готові інтелектуальні форми єврейським мислителям, навіть якщо вони не були філософами” [8, с.99].

Однак чи достатньо цього, аби визнати прихильність автора до неоплатонічної традиції? Адже ті самі ідеї можна в якомусь вигляді подібати і в середньовічних аристотелічних текстах. Чи знайдемо інші подібності до неоплатонічної думки?

Прослідкуємо далі хід думки автора. Повертаючись до своєї класифікації родів буття, Гурвіц зазначає, що проста матерія не може бути субстанцією, тобто існувати сама по собі, позбавлена форми. Отже, лишаються два роди субстанції:

1. *Пшутім*, прості форми, тобто янголи та інтелекти.



2. *Муркавім*, складені речі (тобто ті, що складаються з форми та матерії) – це є небесні сфери, чотири елементи та чотири царства природи.

У зв'язку із цим автор ставить питання: чи прості форми є виключно духовними, а чи наділені вони також у якомусь сенсі й матерією?

Вид простих духовних сутностей зветься мовою філософів “окремими інтелектами” або “простими формами”, оскільки вони не є тіло і не поєднані з тілом. Згідно з гадкою філософів, в них немає жодного аспекту матерії. А мовою кабалістів вони називаються “святими силами” та “янголами”. Кабалісти також кажуть, що вони не є тіло і не поєднані з тілом, але все ж в них є певний аспект матеріальності. Але матерія ця є вельми й вельми тонкою, настільки, що її саму можна вважати духовною, як говориться в “Ец Хаїм”: “І повернемося до питання про янголів: вони також складаються з форми та матерії, але матерія їхня є вельми тонкою” [1, с.28].

Концепція духовної матерії – ще один суттєвий елемент середньовічної єврейської неоплатонічної думки. Уперше багато уваги йому присвятив Ібн-Гебіроль; з того часу ця тема усталилася в тематиці творів цієї філософської традиції. У неоплатонічному світосприйнятті вона дозволяє подолати розрив між конструкцією тілесного та не-тілесного світів і, таким чином, відіграє свою роль у вибудові наскрізної ієрархії світу еманції.

Але, як бачимо, у цьому випадку автор указує як на джерело своєї думки не на філософські твори, а на той-таки “Ец Хаїм”. Дійсно, цей трактат містить концепцію прозорості, або тонкої матерії (*хомер зах*, або *хомер дак*); на жаль, тут не місце детальному її дослідженню. Але ми знову помічаємо, що неоплатонічна традиція була сприйнята Гурвіцем не безпосередньо, а пропущеною крізь луріанську кабалу.

Можна було б запідозрювати автора в певній нещирості: луріанська кабала в єврейському соціумі Східної Європи кінця XVIII ст. є вкрай авторитетним джерелом. Тому можна було б припустити, що, читаючи неоплатоніків, Гурвіц посилався не на них, а на луріанські тексти через їхню більшу вагу для читача. Цьому, однак, суперечить той важливий факт, що Гурвіц сприймає концепцію духовної матерії як концепцію “кабалістів”, протиставляючи їм думку “філософів” (яких для автора вочевидь презентує “Руах Хен”, а також уся арістотелічна традиція, що за цією книжкою стоїть).

Якщо неоплатонічні ідеї стосовно природи до Гурвіца донесла саме луріанська кабала, вони мають бути відповідним чином переосмислені. У пошуках свідчень такого переосмислення розглянемо фрагмент зі вступу до “Сефер га-бріт”:

... З цього ми вчимо дещо стосовно всіх складених речей, які містять одну частину більш шановну за іншу, як-то царства мінералів, рослин, тварин та людини. А саме: будь-яка матерія більш високого щабля стає формою на щаблі, більш низькому стосовно неї.

Це допоможе зрозуміти слова кабалістів про те, що в ході еманції духовних сутностей з вищих світів світло та сутність більш низьких світів утворюються з судів більш високого за рівнем світу, як сказано в “Ец Хаїм”: “Знай, що все на світі складається з форми та матерії, тобто з сутностей та судів (*келім*). При цьому суди більш високого світу стають світлом та формою для світу, що його розташовано нижче” [1, с.26].

Ми вже зазначали, що луріанська кабала належить до кола неоплатонічних систем, у яких вельми суттєву роль відіграє ідея еманції Бога Безкінечного, яка сходить по кількох щаблях у матеріальний світ. Ці щаблі луріанська містика уявляє собі, зокрема, і як сполучення (“сосуди”), які містять та проводять далі Божественне світло. Еманцію в більш пізній єврейській містиці часто позначають словом “*шефа*”, тобто “потік”, власне “еманція”. У цьому ж фрагменті вміст “сосудів” названий словами “світло” (“*ор*”) та “сутність” (“*ецем*”).

Гурвіц тут зазначає, що співвідношення матерії та форми слід розуміти в дусі співвідношення луріанських понять “сосуду” та еманції, або світла, яке він містить. Матерія в такому разі є носієм форми, яка, відповідно, є ближчою до джерела еманції.

Але яким чином можливе взаємне перетворення матерії та форми? Це стане яснішим, якщо ми зрозуміємо, як саме уявляє собі цю послідовність рівнів еманції, або ж послідовність “сосудів”, луріанська містика:

Зрозуміло і ясно, що були емановані, створені, сформовані і зроблені численні різновиди світів, тисячі й десятки тисяч <...> Всі вони мають форму сфер (*ігулім*), одна всередині іншої та одна оточує іншу, і так немає їм ні кінця, ані рахунку (*ад ейн-кец у-міспар*). Всі вони подібні до шкірок цибулини (*гильдей бацаль*), одна всередині іншої, подібно до тих зображень небесних сфер, що їх наведено в книгах астрономів [3, с.26].

Перед нами ключова метафора, яка дозволяє прояснити дивну концепцію взаємоперетворення матерії та форми. Рівні еманції, про які йдеться в попередньому фрагменті, або ж світи, уявлені у вигляді концентричних кіл, де один світ містить у собі інший, подібно до шарів великої цибулини. Кожна сфера містить усередині меншу, але сама опиняється всередині більшої сфери.

Саме таке луріанське тлумачення форми та матерії приймає Гурвіц: те, що на більш високому рівні буття є матерією, тобто оболонкою, на нижчому рівні стає формою, тобто вмістом.

Ми бачимо, що Гурвіц приймає як власні філософські засади ряд важливих неоплатонічних ідей, а саме: ідеї про духовну матерію, розуміння матерії та форми як етапів еманції тощо. Суттєво й те, що неоплатонічна платформа виявляється запозиченою ним з луріанського корпусу й осмислена як позиція “кабалістична”; при цьому “Руах Хен” з її аристотелізмом не відкидається, а інтегрується в ту ж світоглядну базу.

Але що додає Гурвіц до цієї неоплатонічної платформи? Продовжимо розгляд його природознавчих засад.

**Небесні сфери в луріанській кабалі.** Звернімо увагу на останній цитований фрагмент, де автор наводить як приклад конструкції світів “зображення небесних сфер у книгах астрономів”. Про що йдеться?

Дослідниками відмічено, що єврейська думка досить довго не мала власного інтересу до вивчення світу природи, обмежуючись фрагментарними запозиченнями природознавчих ідей від сусідніх культур. Так, в єврейську, зокрема містичну, літературу потрапляли поверхневі відомості про астрономію греків, ісламського світу та Європи й заломлювалися в ній.

Луріанська кабала абсорбувала ці ідеї, склавши їх в єдину конструкцію. Роздивимось основні її складові.

**Перша** з них – талмудичне уявлення про сім небес, яке відображене в трактаті Хагіга, 12б, Вавилонського Талмуда (наведемо лише суттєвий для нас початок тексту):

Реш-Лакіш сказав: небесних твердей є сім, і ось вони: *вілон* (завіса), *ракіа* (твердь), *шехакім*, *звуть*, *маон*, *махон*, *аравот*.

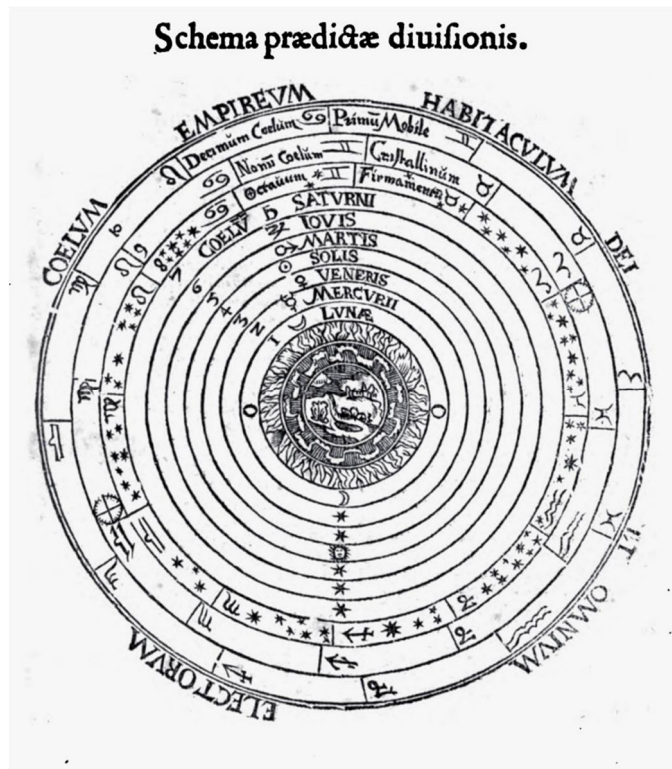
*Вілон* (завіса): ні для чого не слугує, тільки лише з’являється на сході сонця і зникає на заході, та кожний день оновлює Творіння, як сказано (Іс. 40:22): “... Він простягнув небеса, як тонку тканину, і розкинув їх, як шатро для житла”.

*Ракіа* (твердь), в якій знаходиться сонце, луна, зорі і сузір’я, як сказано (Буття, 1:16–17): “[І створив Господь два світила великі: світило більше для правління днем, і світило менше для правління ніччю, та зорі;] і поставив їх Бог на тверді небесній, аби світити на землю” <...>

Як бачимо, ці сім небес походять від семи різних слів на позначення небес, що автор цього коментарю знайшов їх у Писанні. Користуючись поширеним прийомом єврейської екзегези, автор припускає, що, оскільки є сім різних назв, то, відповідно, вони позначають сім різних речей. Це, утім, не виключає, що цей текст відображує якусь більш давню близькосхідну традицію семи небес.

**Друга** складова – небесні сфери античної астрономії, які були прийняті в Європі, з різними модифікаціями, аж до астрономічних відкриттів Нового часу. За цією схемою, планети (“рухомі зорі”) закріплені на рухомих прозорих сферах. У середньовіччі сфер рухомих зірок традиційно сім; восьма – зоряне небо, на якому закріплені нерухомі сузір’я, та остання – сфера-рушій. Число їхнє варіювалося; єврейська традиція, наприклад, фіксує варіант із десятьма сферами.

Схема Всесвіту з трактату Петра Апіана “Космографія” (1539)



**Третя** складова – власне кабалістична: вчення про десять сфірот, яке склалося в колі авторів книги Зогар (XIII ст.), а також учення про чотири світи, що оформилося в колі цфатських кабалістів XVI ст.

Учення про сфірот є центральним у кабалістичній думці. За 60–70 років її академічного дослідження це вчення було детально освітлено в науковій літературі. Обмежимося тут цитатою із класичної книги Гершома Шолема “Основні течії єврейської містики”:

“Невідомий Бог <...> не має ні якостей, ані атрибутів. Цю приховану сутність Зогар та кабалісти називали “Ейн-Соф”, тобто “Безкінечність”. Оскільки ж ця прихована сутність діє у Всесвіті, вона теж має певні атрибути, які, у свою чергу, представляють певні аспекти Божественної природи <...> Прихований Бог, Ейн-Соф, являє себе кабалісту в десяти різних аспектах, які, своєю чергою, містять у собі незліченну кількість градацій”<sup>1</sup> [7, с.16–17].

Ми вже зазначали вище, що луріанська кабала схильна розглядати сфіроті також як систему сполучень, крізь які еманує божественність.

<sup>1</sup> Продовжимо цитату: “Є такі усталені або спільні назви для сфірот:

1. Кетер ельйон – “Вищий вінець” Бога.
2. Хохма – “мудрість”, або “передвічна ідея” Бога.
3. Біна – “розум” Бога.
4. Хесед – “любов” або “милосердя” Бога.
5. Гвура, або Дін – “могутність” Бога, яка головним чином проявляється як влада суворого суду та кари.
6. Рахамім – “співстраждання” Бога, що на нього покладається функція посередництва між двома попередніми сфіротами; назва “Тіферет” – “краса” – вживається в Зогарі лише зрідка.
7. Нецах – “вічність” Бога.
8. Год – “велич” Бога.
9. Йесод – “основа”, або “опора” всіх творчих сил у Бозі.
10. Мальхут – “царство” Боже, що зазвичай позначається як “Кнесет Ізраель”, містичний прототип спільноти Ізраїлю, або як Шехіна” [7, с.17].

Але у вченні цфатських кабалістів – Моше Кордоверо та Іцхака Лурії – еманация Божества ускладнюється введенням чотирьох етапів, або ж чотирьох світів, які розташовані між Богом Безкінечним та земним світом; у кожному з них структура з десяти сфірот повторюється.

Ось як описані ці світи в трактаті “Ец Хаїм”:

На початку розташовані 10 сфірот світу Еманация (*ацілут*) <...> Після них – світ Творіння (*брія*), і в ньому також десять сфірот, подібно до десяти сфірот світу Еманация. Цей світ називається світом Престолу Слави <...>

Далі йде світ Формування (*йецира*), і в ньому також десять сфірот; в цьому світі знаходиться Метатрон, князь Обличчя, і з ним десять чинів янгольських.

Ще нижче – світ Дії (*асія*); він містить 10 небесних сфер, які оточують нас, всередині яких – нижня земля.

<...> В світі Дії розташовані сім небесних твердей <...> А десять небесних сфер, які містять сфери семи планет та дванадцяти сузір’їв, мудреці-астрономи розташували на сфері, другій знизу, як написано (Бут. 1:17): “і поставив їх Господь на тверді небесній, аби світити на землю” [3, с.308].

Отже, послідовність світів можна описати таким чином. Зовні Всесвіт оточує та містить у собі Ейн-Соф, Бог Безкінечний. Далі йдуть чотири світи, які носять назви світ Еманация (*ацілут*), світ Творіння (*брія*), світ Формування (*йецира*) та світ Дії (*асія*). Світ Дії, у свою чергу, несе в собі сім талмудичних небес, на другому з яких, під назвою *ракіа*, розміщено десять небес астрономів. Усередині ж розташована земля, тобто чотири стихії.

Саме таким є луріанське уявлення про структуру небес, що його автор “Сефер га-брїт” вважає за істинне. Отже, коли в “Ец Хаїм” ідеться про структуру Всесвіту, яка подібна до шарів цибулини, а також до ілюстрацій астрономічних атласів, то мається на увазі вищезгаданий або близький до нього набір небесних сфер. Цікаво, що цей складний і химерний універсум містить у собі й навіть структурно нагадує небо європейської астрономії XVI сторіччя.

Тепер можемо повернутись до розгляду питання про матерію.

**Фрактали.** Луріанська кабала містить одну напрочуд цікаву рису. В її текстах багато разів повторюється ідея про те, що кожний елемент системи містить у собі всю систему в цілому. Можна було б це назвати фрактальною структурою. Повернемося до вже цитованого нами фрагмента з “Ец Хаїм” та наведемо його повністю:

Зрозуміло і ясно, що були емановані, створені, сформовані і зроблені численні різновиди світів, тисячі й десятки тисяч. **І ось: в кожному з цих світів є десять сфірот; і кожна окрема сфера кожного світу містить в собі десять ще менших сфірот (*пратей пратім*).** Всі вони мають форму сфер (*ігулім*), одна всередині іншої та одна оточує іншу, і так немає їм ні кінця, ані рахунку (*ад ейн-кец у-міснар*). Всі вони подібні до шкурок цибулини, одна всередині іншої, подібно до тих зображень небесних сфер, що їх наведено в книгах астрономів [3, с.26].

Таким чином, сфірот не десять, але десять на кожному рівні. А оскільки кожна з них також містить у собі всі десять, кількість рівнів буття стає безкінечною.

Більше того: на кожному рівні еманация повторюється не лише порядок *сфірот*, але також і будь-який порядок, який існує на будь-якому шаблі. Луріанська думка містить традицію зводити будь-який порядок буття – наприклад, кількість елементів, або кількість царств природи, або кількість складових людської душі, або кількість еманованих світів – до універсальної формули: чотири плюс один, найвищий. Відтак усі порядки є повторюваними на всіх рівнях.

... Кожна з еманаций в певному аспекті містить в собі чотири елементи, які і є чотирма буквами Тетраграмматона. Вони відповідають чотирьом світам – Еманация, Творення, Формування та Дії; і є в них також і п’ятий, вищий аспект, який є посередником між ними та Безкінечним [3, с.307].

Існує кілька версій про те, як саме вони співвідносяться між собою, але це вже не є принциповим.

---

Характерно, що цю концепцію фрактальної структури світу її автори – автори луріанських текстів – майже ніяк не задіяли для вивчення природи, імовірно, через категоричний брак цікавості до цього предмета.

Саме цю можливість реалізував Пінхас Гурвіц. Налаштований на природознавче знання, він застосував ідею того, що кожна частина структури містить у собі всю структуру, до чотирьох елементів.

І хоч ми говорили вище, що кожний з чотирьох елементів – вогонь, повітря, вода та земля – є простим, насправді в ньому можна розрізнити чотири або п'ять аспектів. Тобто, в елементі вогню є вельми прозорий вогонь, а є прозорий, та не дуже, а є хіба що не грубий, а є і просто грубий. Не дивуйся тому, адже і в полум'ї свічки око може роздивитись, що в серединці – сильний вогонь, а навколо нього – більш тонкий, а в найвищій точці полум'я виглядає зовсім прозорим. Ці чотири аспекти і названі алегорично вогонь, що у вогні, повітря, що у вогні, вода, що у вогні, та земля, що у вогні. Та, оскільки у вогні є ці чотири аспекти, то в ньому обов'язково знайдеться ще один аспект, прихований та сяючий, – він називається душа *йехіда* (тобто найвищий, п'ятий щабель душі в луріанському вченні. – *К.М.*) в елементі вогню.

Адже ми вже визначили, що кожний з чотирьох елементів ділиться на п'ять аспектів та десять сфірот. А кожний з цих п'яти аспектів вогню, в свою чергу, і сам поділяється на п'ять аспектів. Вони алегорично називаються земля, що в землі, що у вогні; повітря, що в землі, що у вогні; вогонь, що в землі, що у вогні; *йехіда*, що в землі, що у вогні. Те ж саме стосується і елементів води, що у вогні, повітря, що у вогні, вогня, що у вогні, та *йехіди*, що у вогні. Відповідно, в одному лише елементі вогню існує двадцять п'ять аспектів. І так само існують двадцять п'ять аспектів в елементі води, та в елементі землі [1, с.139].

Описаний погляд на структуру світу, притаманний луріанській кабалі, дає безліч можливостей, головна з яких, на наш погляд, така. Світ містить безкінечну кількість рівнів, подібно до відтинку, який містить безкінечну кількість точок (приклад, популярний у ранній Новий час). Відтак у ньому можна знайти місце для будь-якої нової речі або нової інформації чи нового відкриття. При цьому важливо, аби ця нова річ або інформація, так би мовити, лежала на питомому відтинку, тобто не мала здатності виключати собою всю структуру. Якщо повернутись до Гурвіца, такої властивості для нього, при всій його всеїдності, не мала система Коперника. Він не зміг її прийняти й присвятив близько двадцяти сторінок різноманітним спробам її заперечення.

Виявляється, луріанська структура всесвіту в рецепції Гурвіца уможлиблює та полегшує рецепцію наукових досягнень Нового часу. Відтак текст “Сефер га-брїт” демонструє нам таку можливість модернізації наукового знання, за якої наукові програми різних епох не виключають одна одну, а поєднуються в специфічній герменевтичній цілісності.

1. Гурвіц Пінхас Еліягу. Сефер га-брїт / Гурвіц Пінхас Еліягу. – Єрусалим, 1990. – 610 с.
2. Руах хен. – Йессніц, 1744. – 66 с.
3. Ец Хаїм. – Єрусалим, 1988. – 370 с.
4. Гайденок П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П. Гайденок. – М. : Наука, 1980. – 566 с.
5. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной / А. Койре. – М. : Логос, 2001. – 273 с.
6. Койре А. Пустота и бесконечное пространство в XIV в. / А. Койре // Очерки истории философской мысли. – М. : Прогресс, 1985. – С. 74–108.
7. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем. – Иерусалим : Библиотека-Алия, 1989. – Т. 2. – 234 с.
8. Сират К. История средневековой еврейской философии / К. Сират. – М. : Мосты культуры, 2003. – 710 с.
9. Robinson I. Kabbalah and Science in Sefer ha-Berit: A Modernization Strategy For Orthodox Jews / I. Robinson // Modern Judaism 9, 3 (1989). – P. 275–288.
10. Rosenblum N. Ha-encyclopedia ha-ivrit ha-rishona / N. Rosenblum // Proceedings of the American Academy for Jewish research. – 55 (1988). – P. 15–65.
11. Ruderman D. Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe / D. Ruderman. – New Haven : Yale University Press, 1995. – 392 p.

*The main topic of the article is the natural studies background of the early-modern Hebrew encyclopedia – “Sefer ha-Berit” by Pinhas Elyahu ha-Levi Gurwitz. It combines in a specific way the Lurianic kabbalah and Aristotelism. As a result of this combination Gurwitz creates the picture of the world, which allows him to absorb the scientific discoveries of the Modern times, not discarding the previous views of the world structure.*

**Key words:** Modern, Modern times, Pinchas Hurwitz, Lurianic kabbalah, Neoplatonism, fractal.

УДК 2:291.1  
ББК 86.210.0

Семен Абрамович

## ОБ’ЄКТИВНІСТЬ ЧИ ІНДИФЕРЕНТНІСТЬ (до питання про методологію вивчення релігій)

*У статті розглядається проблема наукової об’єктивності релігієзнавчого дослідження, хибність гіперкритичного погляду на релігію як “мертву” форму культури та ставиться перспектива більш широкого співробітництва релігієзнавства й теології.*

**Ключові слова:** релігієзнавство, теологія, гіперкритицизм, об’єктивність дослідження.

Релігієзнавство – це ознайомлення з різноманітною специфікою релігійного світосприйняття, з аксіологією релігій світу, догматичними основами їхнього віровчення, культами, обрядами та святами. Як свідчить назва курсу, його предмет – релігія як особливий феномен життя людини в усіх його різноманітних проявах.

Однак можна сказати: навіщо в сьогоденному секуляризованому суспільстві поглиблено вивчати релігію? Хіба в середовищі, де існує свобода совісті, не простіше залишити все, що стосується релігії, у сфері приватного життя особи? До того ж, інколи викладач релігієзнавства може зіткнутись із відвертим скепсисом: зокрема студенти вишів, що спеціалізуються на природничих науках, економіці або технічних дисциплінах, часто спочатку сумніваються: а навіщо нам, власне, цей предмет? Дехто вважає, що це така собі заміна “ідеологічних” курсів епохи тоталітаризму: не можна ж, мовляв, зовсім без ідеалів, “людині-бо у щось таке потрібно вірити”. Або й визнаючи, що предмет цей важливий і цікавий, усе ж таки відносять його до другорядних дисциплін. Хоча, як зазначив один із найвідоміших дослідників релігії, “вдумливому спостерігачеві важко знайти в духовному житті людей чинник, який протягом століть відіграв би більшу роль, аніж релігія” [5, с.13].

У чому ж полягають мета та завдання такого курсу? Введення його диктується передусім нагальними практичними потребами суспільства. Світ дедалі більш чітко диференціюється на певні регіони, у яких прагнуть зберегти національну неповторність і традиційні вірування. Але водночас неупинно розвиваються й глобальні процеси інтеграції, зокрема економічної. В епоху стрімкого стирання економічних, а отже, і будь-яких інших кордонів між різними суспільствами знайомство зі світовим духовним досвідом – справа необхідна й невідкладна, бо ризикуєш наразитись як не на біду, то на неприємності: достатньо згадати деякі факти, стосовні туристів-європейців у мусульманських краях. Та поруч із цим суто прагматичним аспектом існує й інший, глибший. Людині властиво прагнути відповідей на екзистенціальні питання: навіщо я живу? чому ми всі вмираємо й чи існує щось після смерті? у чому сенс життя? у чому відмінність між добром і злом? тощо. Для основної маси людей відповіді на ці питання лежать у сфері релігії, яка визначає їхні ідеали, життєві цінності, мораль, практичну поведінку.

Тому проблема методології вивчення релігії набуває в наших умовах особливого значення. Адже наше специфічне ставлення до релігії, виховане десятиліттями політичного тоталітаризму й диктату позитивістсько-інженерних концепцій, визна-

часться уявленням, що релігія – це якесь неповноцінне, “донаукове” світобачення. Однак у сфері культури, частинами якої виступають і релігія, і наука, релігія традиційно має значно глибші позиції. Адже, як стверджував відомий учений-атеїст Дж.Фрезер, уся культура зійшла зі сходинок храму. А наука домінує в культурі лише останні півтисячоліття, причому вона не насичує екзистенціальної жаги людини, бо є продуктом самого лише інтелекту; релігія ж мобілізує діяльність не лише одної, а обох півкуль головного мозку й задовольняє людську жагу пізнання не лише інтелектуально, а й емоційно-естетично. А релігієзнавство – наука, яка вивчає релігію, і в цьому вже закладено певне протиріччя, бо методи осягнення істини в науці і в релігії не тотожні, і наука явно не все тут охоплює.

Відзначимо, що пліч-о-пліч функціонують два діаметрально протилежних типи вивчення релігії – *богослов'я* (теологія) та *світське релігієзнавство*.

Теологія, яка розглядає релігію у всій повноті феномену, здавна сприймається в цивілізованому світі як повноцінна наукова дисципліна; зокрема, у середньовічній Європі статус богослов'я як університетської науки був надзвичайно високий: усі інші науки мислилися “служницями теології”. Але зрозуміло, що всяке конфесійне богослов'я має у своїй основі *апологию* – захист положень власної конфесії. До того ж, хоча метод теології – раціоналістичний доказ положень віри, тут неможлива експериментальна перевірка даних із застосуванням технічних приладів, як це робиться в природничих або технічних науках. Саме тому матеріалістично мислячі вчені відмовляють теології в праві називатись наукою<sup>1</sup>. У нас нині теологію, нарешті, с'як-так за науку визнали, але в межах такої собі резервації – у духовних навчальних закладах; повсюди в інших місцях вона все ще стикається з відвертою ідіосинкразією. Між тим, залишається проблемою: хто глибше розуміє релігію – той, хто молиться й взагалі перебуває в лоні віри, чи той, хто розглядає її як хворобу духу?

Остання тенденція – панівна у світському релігієзнавстві, що з'явилося на Заході наприкінці XIX – початку XX ст. і намагалося вирватись із тенет конфесійного розуміння, прагнуло до об'єктивного аналізу релігій. Воно було породжене секуляризованою (світською) свідомістю й від початку було достатньо толерантним. У нас же світське релігієзнавство в умовах комуністичного тоталітаризму набуло войовничо-атеїстичного характеру, і течія атеїстичного спрямування, яка народилася наприкінці XVII ст., у часи розмежування науки та релігії й намагалося опертись на позитивне знання всупереч теології. Наш релігієзнавець заперечує змістовність смутної сфери релігійних прозрінь і спирається на традиційний матеріалістично-позитивістський світогляд; він розглядає релігію як фантом, як пустоцвіт у сфері пізнання, і заперечує будь-яку змістовність релігійного духовного життя. Однак гумор ситуації полягає в тому, що сьогодні в природничих науках проблема Бога трактується вже не так однозначно, як донедавна. Адже, скажімо, останні досягнення фізиків у сфері квантової механіки вказують на існування якоїсь сили, що начебто спеціально сконструювала для нас Всесвіт із його сприятливими для виникнення життя умовами – такий підхід отримав назву антропного принципу [4, с.101]. Учених інтригує “темна матерія”, яка складає в космосі близько 95% речовини: адже саме вона визначає феномен розширення Всесвіту, і подальше вивчення її, можливо, приведе до визнання існування 5-го виміру, який уважався породження свідомості фантастів [1; 2]. Дехто з учених-позитивістів прямо стверджує ідею існування Бога [3, с.52]; маловідому премію, що є більш пре-

<sup>1</sup> Однак подібна методологія споконвічно застосовується в гуманітарних науках узагалі, і два роки тому автор статті якое зауважив публічно, що наступним кроком “інженерного мислення” мало б стати вилучення із системи наукового знання літературознавства, мистецтвознавства й багато чого іншого, включаючи й релігієзнавство. І ось – маємо: в останніх інструкціях нашого ВАКу наполегливо не рекомендуються дослідження з... теорії літератури та всього іншого, що не перевіряється приладами.

стижною, ніж Нобелівська (її вручає королівська родина Великобританії), отримує в минулому році вчений, який математично довів існування Бога – на його погляд, світ був створений ідеально, а зіпсувала його еволюція, цей, так би мовити, бунт Творіння проти Творця. Таким чином, навіть традиційно антагоністичні щодо релігії науки сьогодні активно цікавляться релігійною сферою. Зовсім не дивно, що зараз постає така синтетична дисципліна, як нейротеологія, яка намагається, поєднуючи точки зору фізіології, психології та фізики, дати відповідь на не вивчені досі питання: які зміни відбуваються в людині та в середовищі, що її оточує, під час релігійного трансю. Сучасна позитивна наука тепер часто намагається об'єктивно визначити точки зіткнення релігії з науковим знанням, то ж тим більше такий інтерес має бути виправданим для релігієзнавця.

Характерна ситуація, що склалася в сусідній Польщі: як зазначає в презентованій нам книзі шановний проф. Г.Хоффман, попри виразну диференціацію польської релігієзнавчої думки на два головні табори у взаємному конфлікті зі світоглядних причин – “світський” і “католицький” – дослідження в обох сферах активно розвивалися й знаходяться, додамо від себе, у стані конструктивного діалогу. У нас же все це тільки розпочинається. Сьогодні, наприклад, розгорнулася досить гостра полеміка між прихильниками “атеїстичного релігієзнавства” й ще більш глибоко традиційною теологією. Перші справедливо вважають, що віддати викладання предмета до рук представника тієї чи іншої конфесії – означає втратити свободу совісті й інтелектуального вибору, бо ж православний, католицький чи буддистський богослов неодмінно підносить істини власної віри й різко заперечуватиме істини інших конфесій. Другі так само резонно зазначають, що дивитися на релігію, як воїн дивиться на ворога, зводити її до лише “соціологічних” аспектів та ігнорувати аспекти психологічні – позиція вразлива, що, насправді, людина, яка гадки не має про релігійне життя душі й упереджено виходить із гіперкритичної установки, дасть лише негативістську й поверхнево-описову картину релігійного життя людства, і такий “дальтонізм” теж не здатний забезпечити об'єктивної картини.

Обидві позиції достатньо серйозні й потрібно шукати вихід із цього протиріччя. Тим більше, що можна уявити собі віруючого релігієзнавця, який сповідує, скажімо, буддизм, – він буде, звичайно, пристрасним у своїх оцінках; однак ґрунтовність його знання буддизму не викликає сумнівів. Та, оскільки в нас школу відділено від церкви<sup>1</sup>, то, здавалося б, для апологетичної теології в освіті місця немає. Але й панування в науці реліктів гіперкритичного за суттю своєю “наукового атеїзму” не може бути визнане нормальним явищем.

Для віруючої людини існування Бога (чи, скажімо, богів) є незаперечним і не потребує доказів, що спираються на інтелектуальні аргументи; ці аргументи висувуються виключно як апологія проти ворогів віри. Теологічні докази існування Бога часто піддавалися критиці. Однак немає й жодного неспростованого доказу не-існування Бога. Тому кожна людина має право обирати сама – вірувати їй у Бога чи ні. Але кожна інтелігентна людина – віруюча чи невіруюча – зобов'язана бути достатньо глибоко ознайомленою не лише з агностичними постулатами, а й з основними теологічними положеннями та духовними практиками різних релігій.

У нас законодавчо закріплено право сім'ї виховувати дітей в істинах віри батьків, але, вступаючи у світ школи (середньої та вищої), дитина все ще занадто часто стикається з байдужістю або й агресивним спростуванням того, чому її навчали вдома. Аніяк не все вирішує сам по собі дуже потрібний курс християнської етики, який сьогодні в Україні пропонується до обов'язкового вивчення. Адже, по-перше, релігія не

<sup>1</sup> Це нормальне явище, бо державна підтримка тієї чи іншої конфесії шкодить насамперед цій конфесії, як це було із Православною церквою в царській Росії.



зводиться до самої лише етики – тобто спілкування між людьми; ця концепція фактично базується на дуже ризикованій ідеї Бьорнхоффера, буцімто Бог – “помер”, а християнство нині звужується до сфери соціальної. Велич релігії якраз у тому, що вона виводить людину з площини “існування серед собі подібних” і ставить її віч-на-віч з такими багатовимірним речами, як Буття і Небуття, Космос і Хаос, Добро і Зло тощо; іншими словами, релігія має метафізичний вимір богоспілкування, що становить, власне, її суть (нагадаємо, що слово “релігія” означає *поновлення зв'язку*). По-друге, примусове вивчення істин християнської моралі дітьми з нехристиянських сімей має відтінок неуваги до проблем свободи совісті (хоча, безумовно, усі жителі України мають знати моральні засади корінної культури краю). У школі ХІХ ст. цю проблему вирішували через введення уроків Закону Божого: православний священник, ксьондз чи рабин просто розводили учнів одного класу, що належали до православних, католицьких чи юдейських сімей, по різних аудиторіях. Цього сьогодні також явно замало, бо особистість дитини в умовах сьогоденного глобального духовного плюралізму й доступності найрізноманітнішої інформації формується не стільки під впливом батьківських традицій, скільки шляхом самоідентифікації; духовний вибір робиться нерідко під впливом підліткового середовища, випадкової ситуації, інтернету тощо. У головах недосвідчених і ласих до екзотики молодих людей часом запановує хаос, молодь утрачає довіру до авторитетної національної релігійної традиції й безоглядно кидається в екзотичні, а то й псевдорелігійні вчення, у сатанізм тощо. Середня школа не в силі забезпечити достатньо глибоку інформованість у цій сфері: ні вчителі, ні діти до цього не готові. Тому саме вища школа мусить розставляти всі крапки над *i*.

При цьому виникає важлива методологічна проблема. З одного боку, не можна погодитися з М.Еліаде, коли він каже: “... Якщо ми хочемо досягнути феномен релігії, то всі категорії пам'ятників та матеріалів (міфи, обряди, боги, повір'я і т. п.) нам варто розглядати як однаково важливі й цінні. Осягнення такого роду повинно постійно здійснюватись у контексті історії” [5, с.31]. Водночас наукова об'єктивність, яка вимагає тверезого й неупередженого аналізу всіх релігійних систем світу, не повинна переростати в холодний, об'єктивістський опис їх. Це було б виявом позитивістської байдужості, за якою криється відчуженість від об'єкта дослідження.

Курс релігієзнавства покликаний привернути увагу до проблем різноманітності релігій та порівняльного аналізу їхніх цінностей. Тому він мусить бути продуктом *справді вільної думки*, бо уніфікованість призводить до однодумності, до тотального диктату якоїсь однієї позиції, у тому числі й позиції індиферентності.

Нормою нашого суспільства дедалі більше стає *плюралізм*; в Україні релігійний плюралізм фактично існує вже з ХVІ століття. Але водночас складність ситуації полягає в тому, що, хоча встановлення ієрархій – справа й не зовсім наукова, освіта не може байдуже спостерігати, як молодь, в основному, через брак інформованості, бездумно поринає у світ богошукання, заново “винаходячи велосипеди” або й впадаючи часом у справжнє здичавіння: уже нікого, на жаль, не дивують людські жертвоприношення в готів чи послідовних сатаністів. А такий собі “незалежний” вузівський релігієзнавець безтрепетно або ще й з дивною зловтіхою урівнює сатанізм із релігією Христа (автор таких особисто зустрічав) – чи ж не бракує йому, пробачте, клепки?

У цілому, плюралізм як толерантність і взаємоповага – це прекрасно. Але водночас не варто забувати, що історія релігій – це частина історії становлення людської цивілізації, поступового позбавлення варварства. На жаль, уже більш як два століття європейська свідомість тішиться із заперечення досягнень цивілізації взагалі й щедро поетизує дикунство, що у ХХ столітті вже принесло відчутні й красномовні результати. Звичайно, можна вільно повернутись до відьомства, наведення приворотів, чорної магії й т. п., прихильників здичавіння в нас більш ніж достатньо. Можна також продовжу-

вати трактувати всі релігії підряд як “міфологію” й “марновірство”, змішуючи вірування й сподівання цивілізованого людства й архаїчне язичництво<sup>1</sup> в одну купу, але це вже не переконує більшості грамотних людей (якщо не брати до уваги маргінальні групи). Очевидно, що архаїчна людина, яка приносить у жертву ідолові власне дитя, перебуває незрівнянно далеко, скажімо, від християнина з його вірою в Безкровну Жертву. Це для Леніна з його грубо сектантським мисленням “синій чорт” і “жовтий чорт” (так він визначав різницю між різними віруваннями) були абсолютно однакові. Для нас це вже не може бути методологічною настановою.

Вищесказане не означає, що курс релігієзнавства повинен стати апологією християнства чи будь-якої іншої релігійної системи. Усе ж релігієзнавство й теологія – різні науки. Нашим прагненням має бути *повернення до толерантних принципів класичного релігієзнавства*, яке ставить на меті суто наукове, не-ідеологізоване порівняння різних релігій та вільнодумних концепцій з погляду розвитку людської цивілізації, проблемності в розгляді екзистенціальних питань, а не настирливої декларації теологічної чи атеїстичної догми. При цьому необхідним видається спокійне, доброзичливе й водночас критичне використання матеріалу не лише позитивних наук, а й різних теологічних систем. Вживання присмаку “войовничого атеїзму”, так само, як і бездумного та поверхового “атеїзму навиворіт” – тези “усі релігії рівноцінні” – одне з найактуальніших завдань нинішнього релігієзнавства.

1. [Б. а.]. Вселенную увлекает “темное течение?” // Знание – сила. – 2009. – № 3. – С. 10–11.
2. [Б. а.]. Ускоренное расширение Вселенной подтверждено // Наука и жизнь. – 2009. – № 3. – С. 13–14.
3. Бондарев А. Отче наш по рецепту / А. Бондарев // Корреспондент. – 2009. – № 11 (350). – С. 52–53.
4. Вартбург М. Мы и наша Вселенная / М. Вартбург // Знание – сила. – 2009. – № 4. – С. 99.
5. Элиаде М. Трактат по истории религий : в 2 т. / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. А. Васильева]. – С. Пб. : Алетейя, 1999. – Т. 1. – 394 с. – (Серия “Миф, религия, культура”).
6. Мень А. В., протоиерей. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни : в 7 т. / Александр Владимирович Мень. – М. : Слово, 1991. – Т. 1 : Истоки религии. – 287 с.
7. Попович М. Мировоззрение древних славян / Мирослав Попович. – К. : Наукова думка, 1985. – 210 с.

*The problem of scientific objectivity religious studies hypercritical false view of religion as “dead” form of culture and put the prospect of greater cooperation and religious theology.*

**Key words:** religion, theology, hypercritical false view, objective research.

<sup>1</sup> Язичництво – від біблійного слова *язіки* (народи), – термін, здавна цілком закономірно вживаний щодо численних багатобожних релігій давнини. Уживають його й сучасні вчені (див., напр.: 6), хоча інколи чомусь можна почути, що це слово “принизливе”.

**ФІЛОСОФІЯ ПРОГНОЗУВАННЯ:  
ОСОБЛИВОСТІ ЕВОЛЮЦІЙНОГО ПІДХОДУ  
(ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ)**

*У статті розглянуто методологічні особливості прогнозування в релігієзнавстві, зосереджено увагу на особливостях застосування еволюційного підходу в ретроспективному прогнозуванні, висновано необхідність розробки власне релігієзнавчих прогнозів.*

**Ключові слова:** прогнозування, прогноз, еволюційний підхід, методологія, гіпотеза, релігія.

Без погляду в майбутнє, без спроби розсунути горизонти людського бачення людське суспільство втрачає життєву перспективу. Тому розвиток науки передбачає наявність прогностики та прогнозування, які є складовою будь-якого інституційно оформленого наукового знання або дисципліни. Розмірковуючи над предметним полем філософії релігії, варто зазначити, що це дисциплінарне утворення з необхідністю утримує в собі дескриптивну складову й аналітичну складову, а тому логічним є продовження й дослідження саме прогностичної можливості філософії релігії.

Конституювання нової галузі в релігієзнавстві вимагає дефініювання її основних понять і категорій. Говорячи про прогнозування релігійних процесів, під “релігійними процесами” ми розуміємо сукупність послідовних дій, спрямованих на отримання ймовірного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан релігійної системи (релігійного комплексу) у взаємозв’язку та взаємообумовленості її елементів.

Процес формування прогнозу починається зі спостереження й нагромадження фактів, збору й одержання інформації про досліджуваний об’єкт. Його наступна стадія – формування деякого уявлення про об’єкт, поняття про нього. Важливо враховувати, що прогнозування не можна здійснити на основі лише строго наукових законів – потрібне знання фактів, уміння відібрати з них найбільш значимі [1, с.5] тощо. Їхній відбір – найбільш важке й відповідальне завдання. Тут потрібні не тільки знання, але й розуміння, здібності, навички, ціла система інтелектуальної підготовки.

Результативне прогнозування релігійних процесів можливе лише на основі глибоких знань того предметного поля, у межах якого складається прогноз, необхідною умовою також постає наявність певного рівня філософської, інтелектуальної та методологічної культури. Але, зазначимо, що аналіз наукових публікацій показує, що проблема вибору методології для побудови прогнозів, особливо на середньо- і довгострокову перспективу, залишається недосконалою.

Це актуалізує необхідність розробки прогностичної складової в релігієзнавчій науці, яка б урахувала напрацювання в прогностиці як самостійній науковій дисципліні й специфіку релігієзнавчого підходу до релігії як досліджуваного об’єкта.

Постановка завдання в такому форматі зумовлюється тим, що в низці відомих прогностичних робіт із глобалістики, альтернативістики та футурології (Дж.Несбіт і П.Ебурдін “Що нас чекає в 90-ті роки. Мегатендеції. Рік 2000”, Дж.Л.Петерсон “Шлях до 2015 року”, А.Тоффлер “Футурошок”, В.Буданов “Альтернатива суспільного прогресу: гомо агенс”, А.Чумаков “Філософія глобалістики: пошук шляхів виживання цивілізацій” І.Бестужев-Лада “Альтернативна цивілізація”) окремо не досліджується релігійна складова життя суспільства. У той же час низка наукових досліджень вітчизняних релігієзнавців, зокрема виконаних у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України й представлених у колективній монографії “Україна релігійна” (книга друга “Прогнози релігійного життя”) [2], потребує системності в побудові прогнозів, обґрунтування вибору прогнозованих показників діяльності тих чи

інших релігійних організацій, оцінки стійкості прогнозу до помилок у висхідних даних та ін.

Фактично в усіх працях із прогнозування, незважаючи на різноманітний вектор їх спрямованості, прямо чи опосередковано означається, що прогнозування майбутнього являє собою творчий процес і, як будь-який творчий процес, воно включає діяльність інтуїції, уяви, фантазії. Це творче прогнозування принципово неможливо формалізувати, подати його у вигляді якоїсь простої сукупності операцій, викладень чи формул. Саме цим і пояснюється той факт, що, незважаючи на входження людства у фазу формування інформаційного суспільства, поступову комп'ютеризацію та успіхи комп'ютерних технологій і комп'ютерного моделювання, це порівняно небагато дає для прогнозування навіть природних процесів (метеозміни, природні катаклізми тощо), не говорячи про прогнозування змін людини й суспільства (тим паче в його окремих сегментах, зокрема релігійному). Звичайно, комп'ютерні та інші інформаційні технології використовуються в прогнозуванні, але успіхи тут досить незначні. Вони "не бачать" принципово нових можливостей майбутнього розвитку – вони "мислять" стандартно. Та й було б недоцільно й згубливо підмінювати людську творчість стандартними машинними операціями.

Важливим, на нашу думку, видається виокремлення ще однієї важливої обставини, яка не сприяє формуванню прогнозування в гуманітарній сфері. Скептичне відношення до прогнозів часто пов'язане з тим, що під прогнозуванням розуміється, насамперед, прогнозування науково-технічного прогресу. Таке технократичне розуміння прогнозування було поширеним ще в 50–80-ті рр., але й дотепер, незважаючи на явну обмеженість досягнутих тут результатів, впливає на ставлення до прогнозів розвитку людини й суспільства. У свідомості людей відбувається, висловлюючись мовою логіки, "підміна тези" [3, с.191], коли прогнозування людського й суспільного розвитку замінюється прогнозуванням розвитку науки й техніки, які нібито спроможні вирішити всі існуючі людські проблеми. Ми свідомі того, що відбувається зовсім інше – очікування перспектив розвитку науки й техніки змінюється розчаруванням і запереченням правомірності прогнозування як такого. Постулюються "підмінені тези", що прогнози не спроможні щось нести.

Але ситуація в дійсності ускладнена лише тим, що "... прогнозування розвитку людини й суспільства по-справжньому ще не розвинене, а тому висновувати неспроможність прогнозування взагалі на підставі не занадто великої ефективності прогнозування науково-технічного прогресу – неправомірно й некоректно" [4, с.4].

Усвідомлення ролі релігії в історії й становленні цивілізаційного й культурного поступу людства, її перманентний і не завжди однозначний вплив на ці процеси роблять актуальним постановку питання про майбутнє релігії. Відтак, незважаючи на те, що прогностичні релігієзнавчі розвідки можуть бути як позитивними, так і помилковими, відбувається поступове напрацювання методологічної бази.

Окреслюючи завданням цієї статті філософсько-релігієзнавчий аналіз особливостей еволюційного підходу в ретроспективному прогнозуванні, ми свідомі того, що існує певна межа, до якої розумно й доцільно екстраполювати тенденції минулого. Із цього погляду слід урахувувати новий фактор, який був відсутнім донедавна, а саме – збільшення можливостей для культурних, релігійних, духовних обмінів, властивих сучасному глобалізовано-інформатизованому світу.

Логічно виникають запитання, а як будуть виглядати різні релігійні вірування за таких умов? Чи буде відбуватись якась конвергенція, а чи ж посилюватимуться сепаратистські процеси?

Важливість цих питань заслуговує на те, щоб вони були дослідженими й поясненими і з точки зору науки, і з точки зору релігії. Однак останнє складає окремий напрям

дослідження, який буде розвинутий нами в подальших працях. Наразі зупинимося на особливостях одного з науково-методологічних підходів у прогнозуванні – еволюційному.

Не менш важливо з погляду методології усвідомити скорочення інтервалу часу між помітними змінами релігійних подій у міру наближення до сьогодення. У минулому для значних змін у суспільстві (соціальних, політичних, економічних, культурних, релігійних тощо) необхідно було часу більше, аніж період людського життя. Це дозволяло людям пристосуватись до стабільних соціальних умов. Тепер же зміни відбуваються частіше, і об'єктивно перед людиною виникає необхідність знаходити способи адаптації до змін, які вже виникли і які будуть у майбутньому, але до певного часу ще поки невідомі. Виникає ідея квантовості часу – тобто масштабу часу, до якого варто відносити процеси, що відбуваються в системі людства. Цей квант складає 45 років – час життя одного покоління. Далі масштаби часу вже не можуть стискуватись, оскільки все впирається у внутрішню дискретну одиницю історичного процесу<sup>1</sup>. Наприклад, Давній Єгипет нараховує три тисячі років існування, розквіт і спад Римської імперії продовжувався півтори тисячі років, сучасні ж імперії створювалися за віки й розпадалися за десятиліття [5, с.33].

Отже, як передбачити майбутні зміни? Як підготуватися до них? Що вони несуть у собі? Що мусить людина зробити вже зараз, щоб підготуватися до змін? Відповіді на ці й інші питання й становлять зміст прогностичних досліджень.

Французький дослідник М.Малерб у своїй праці “Релігії людства” синтезує основні гіпотези щодо можливого стану релігій у майбутньому, ґрунтуючись на еволюційному підході, не виокремлюючи, однак, його методологічних складових і не окреслюючи часових меж. Оскільки гіпотеза – “це наукове допущення або припущення, істинне значення якого не визначено” [6, с.36], й існує розрізнення гіпотез – зупинимося на гіпотезах М.Малерба як на структурному елементі наукової теорії, ґрунтованій на еволюційному підході.

Гіпотези в його формулюванні звучать так:

- “Існує категорія людей, які, вважаючи релігію пережитком минулого, чаклунством і марновірством, пророкують її зникнення”. (Перший соціологічний прогноз відносно майбутнього релігії дав О.Конт на основі свого знаменитого “закону про три стадії”: він постулював ідею про те, що релігія, врешті-решт, буде витіснена й замінена наукою. Ця ідея, сформульована О.Контом, отримала, поширення й за межами наукових кіл. Вона сприймалась як дещо само собою зрозуміле, яке не вимагає особливих доказів стосовно того, що релігія й природознавство несумісні, а відтак перемога науки над релігією – неминуча). “Дійсно, – продовжує М.Малерб, – не виключено, що деякі форми народної релігійності в довгочасному плані приречені на загибель, але релігія виходить далеко за рамки цих форм” [7, с.485].

- Далі, “ті, хто констатує катастрофу матеріалізму, не уявляють майбутнього без вороття до духовності. А тому відродження інтегрисцького<sup>2</sup> ісламу інтерпретується (можливо, й надто рано) саме в такому дусі” [там само] (стрімкий ріст мусульман у

<sup>1</sup> Прискорення й сповільнення ходу розвитку в історичному плані досліджував С.Капіца. Він показує, що протягом історії людства присутні розширення й стиснення часу в десятки, тисячі й десятки тисяч разів. Змінюється масштаб історичного часу й цей масштаб має логарифмічний характер, тобто кожний наступний історичний період коротший від попереднього приблизно у 2,5–3 рази, а точніше  $e = 2,7$  рази.

<sup>2</sup> Інтегрисцькі рухи – це рухи, які прагнуть повернення суспільства до суворого дотримання законів ісламу, відкидання будь-якої “зарази”, що йде із Заходу, а саме – наукового підходу, релігійного “отверження” всякої “зарази”, исходящей с Запада, – наукового підходу, релігійного індуїзму, свободної моралі (Малерб М. Религии человечества. – М. ; С. Пб. : Рудомино, Университетская книга. – 1997. – С. 498; 600 с.).

світі, відсутність централізованої релігійної влади, можливість різних інтерпретацій і форм організації тощо можуть сприяти формуванню свого “протестантизму”).

• “На рівні гіпотези може існувати твердження, що певна інтернаціоналізація культури фатально приводить до усереднення змісту різних релігій. Відбудеться перехід від нинішньої ситуації, коли кожна культура пов’язана з тією або іншою формою релігії, до більшої свободи, коли вибір кожного може здійснюватись на основі зіставлення пропонувананих віровчень” [там само]. (Ця ситуація можлива під час упродовження різних демократичних свобод, лібералізації суспільств, плюральності думок тощо).

• “Не слід також виключати гіпотезу, відповідно до якої одна релігія стане явно привабливішою, ніж конкуруючі, однак це неможливо уявити інакше, ніж як результат значних зусиль з урахуванням культурних та історичних особливостей різних народів” [там само] (синкретизм, еклектика, взаємопроникнення окреслюються як риси, характерні для релігії сьогоденної доби постмодерну).

Спробуємо тепер виокремити теоретичну складову еволюційного підходу в ретроспективному прогнозуванні релігійної ситуації як такої.

Насамперед, означимо, що саме трансформаційні, переломні періоди стають тією біфуркаційною точкою, де відбувається остаточний “еволюційний” вибір. Відтак постають питання: як трансформуються релігійні системи – у якому напрямку відбувається їх розвиток? Коли стає можливим формулювання конкретизуючих гіпотез? Необхідно, хоча й складно, розгледіти кризь низку деталей і розрізнених суспільно значущих фактів, на фоні нових, але часто односторонніх концепцій ті важливі, основоположні, як їх визначають “тенденції, тренди, «серії» подій” [4, с.15] релігійного життя країни, які формують майбутню релігійну картину. Для цього варто звернутись до довгих і наддовгих (залежно від поставленого прогнозного завдання) часових проміжків, до історії, яка діалектично поєднує сучасне з майбутнім. Для ретроспективного прогнозування важливим є ґрунтування, як зазначають у своїй праці В.Пантін та В.Лапкін [там само, с.115], на еволюційному підході, який дозволить описати діяльність і розвиток релігійних систем, виявити й проаналізувати закономірності еволюційного ускладнення цих систем, включаючи різні за природою кризи, критичні точки розвитку, якісні зміни й виникнення принципово нових структур.

Під час застосування еволюційного підходу до прогнозування замість звичних лінійних схем розвитку суспільства загалом і релігійного його сегмента зокрема використовується уявлення про еволюційні ритми й цикли – ритми переходу системи в якісно новий стан, який, однак, у деяких відношеннях нагадує той стан, у якому знаходилася система на початку даного еволюційного циклу. Еволюційний (необоротний історичний розвиток живої природи) підхід у певних аспектах синтезує й підсумовує попередні, відоміші підходи до прогнозування (світ-системний підхід Валлерстайна, цивілізаційний підхід Хантінгтона, історичні цикли внутрішньої американської політики А.Шлезінгера та Ф.Клінгберга, цикли М.Кондратьєва, напівцикли В.Пантіна та В.Лапкіна тощо).

Визначаючи як методологічну основу для побудови релігійних прогнозів еволюційний підхід, варто, перш за все, звернути увагу на низку проблем, пов’язаних із прогностичною діяльністю такого ґатунку.

Будь-яка релігійна спільнота проходить той еволюційний етап, коли саме її існування зумовлене діяльністю конкретної людини. Історія релігії утримує життєописи, легенди, біографії засновників як історично усталених релігій – Заратустри, Конфуція, Сідгартхи Гаутами, Ісуса з Назарета, Мухаммеда, так і новітніх релігійних утворень – Бґактїведанта Свами Прабхупада, Рональда Хаббарда, Сан Мюн Муна тощо. Якщо навіть історія й не зберегла їхніх імен, це не означає, що такої людини не було взагалі.

У своїх концепціях М.Вебер, зокрема, уважав, що роль особистості час від часу зростає, оскільки окремі особистості можуть впливати на різні історичні ситуації. Тим самим він висуває протилежні твердження: роль особистості постійно піддається стереотипізації, рутинізації, традиціоналізації, але, незважаючи на це, людина повстає проти рутини, стереотипів, традицій. Зробивши спробу розглянути цей феномен через призму культурологічних надбань людини, можемо стверджувати про дію тих же чинників, які визначають і фізіономіку культури й мають ті ж самі саморегулюючі механізми – стереотип, монотип й архетип [8, с.55]. Якщо стереотип – це традиційність, то монотип – це певна рухлива структура, яка поляризує середовище на тих, хто сприймає монотип, і тих, хто його не сприймає. Важливою рушійною силою монотипу є яскрава індивідуальність, так званий пасіонарій. У нашому випадку мова може йти про харизматичного лідера, адже під харизмою розуміється наділення особистості властивостями, що викликають преклоніння перед нею й беззастережну віру в її можливості. Монотип за своєю суттю заперечує стереотип. Стереотип – захищається. Пасіонарні монотипи швидко завойовують послідовників і проходять процес стереотипізації сфер людської діяльності й відносин [там само].

Відтак проблема полягає в тому, що необхідно чітко розмежовувати прогнозування життя окремої людини й прогнозування розвитку релігійної групи людей, громади, організації, церкви тощо. Незважаючи на те, що релігійне угруповання (як універсальна форма організації віруючих і складова релігійної системи (комплексу)) постає чимось складнішим, аніж окремо взята людина, прогнозування розвитку релігійного угруповання постає більш простим завданням на противагу прогнозуванню життя окремої релігійної особи.

Наступна проблема полягає в тому, що саме можна й необхідно прогнозувати в розвитку релігійної системи, які її параметри піддаються прогнозуванню, а які – ні. Неможливо прогнозувати всі параметри й тим паче всі релігійні події, які відбудуться в даний період у житті суспільства. Необхідно вибирати ті явища або параметри, які пов'язуються з виокремленими дослідником тенденціями, низками явищ, трендами, “серіями” подій, про що вже йшлося вище. При цьому основне питання полягає в тому, наскільки вони є реальними й значущими, наскільки вони перекриваються іншими тенденціями й чи будуть діяти в прогнозованому майбутньому. Априорно й однозначно відповісти на це питання практично неможливо, оскільки необхідною є перевірка досвідом минулого, теперішнього й майбутнього. Тільки після перевірки можна обрати ті параметри й тенденції, які піддаються прогнозуванню. Відтак необхідним постає накопичення досвіду успішного прогнозування релігійних процесів і ґрунтування на ньому при подальшому прогнозуванні. Адже не секрет, що прогнози щодо занепаду й відмирання релігії “за непотрібністю”, проголошені класиками марксизму-ленінізму, не збулися. У даному випадку йдеться про існування ідеологічних стереотипів, які набули форми самостійного існування й відображали не стільки реальне майбутнє, скільки реальне теперішнє, сьогоденні очікування й заідеологізовані бажання в орієнтаціях на майбутній розвиток суспільства. Цієї помилки також варто уникати при побудові строго наукових прогнозів.

Відтак важливішим постає завдання правильного бачення, розуміння й описання тих факторів, які здатні визначити прийдешні події, аніж самі прогнози щодо майбутньої дійсності. Релігійні процеси, які відбуваються в світі і в Україні, є наскільки динамічними й складними, що все передбачити неможливо. На думку низки фахівців-прогнозистів, це й не потрібно, адже є фактори, які практично неможливо врахувати при побудові прогнозів, а вони можуть тягнути за собою далекоглядні наслідки.

Наступна проблема полягає в точності прогнозування релігійних процесів. Прогнозувати якісь конкретні події в релігійній сфері в конкретний період (рік, день

тощо), які призведуть до радикальних змін – реформ, розколів у релігійних громадах тощо – практично неможливо, але самі ці зміни передбачити й спрогнозувати можна, оскільки на них указуватиме багатоманіття попередніх подій. Можна спрогнозувати або передбачити лише часовий інтервал очікуваної події або зміни тренда релігійного розвитку. Звичайно, чим менший указаний інтервал, тим вищий ризик похибки. Однак варто означити, що деякі історичні тенденції нелінійного (коливального або циклічно-хвильового) розвитку суспільства, розроблені низкою авторів, дозволяють побудувати досить точні прогнози, що відносяться до порівняно невеликого проміжку часу. Такий підхід із необхідністю потребує апробації його у сфері практичного релігієзнавства для побудови прогнозів розвитку релігійної системи як об'єкта філософсько-релігієзнавчого дослідження.

Ще однією проблемою еволюційного підходу постає проблема історичної випадковості. Дійсно, для розвитку будь-якої релігійної системи характерними є випадковості, які викликають низку подій, що можуть радикально змінити весь наступний перебіг подій. Але такі випадковості пов'язані із загальною ситуацією нестабільності релігійної системи, з її випаданням за межі стійкого розвитку. Тоді завдання полягатиме не в тому, щоб передбачити саму випадковість, а в тому, щоб спрогнозувати умови й часовий інтервал, коли релігійна система може вийти за поріг стабільності.

Отже, коли мова йде про прогнозування в релігієзнавстві, необхідно, перш за все, виокремити цю складову із соціального прогнозування в окремий напрямок зі своїми специфічними характеристиками й об'єктом прогнозування. Друге – встановити історичний масштаб і прогнозувати не від теперішнього моменту, з якого нібито все й почалося, а виходячи із тривалого історичного розвитку релігійної системи до сьогоденішнього дня й далі, у майбутнє.

Варто зазначити, що саме поняття еволюційного підходу в ретроспективному прогнозуванні, необхідність розробки якого постає очевидною, у сучасній прогностичній науці ще остаточно не утвердилося, а тому потребує додаткового осмислення й обґрунтування.

Для українського суспільства, яке переживає гостру соціально-економічну й духовно-моральну кризу, вироблення прогнозного бачення розвитку перспектив релігійного складової суспільного життя стає актуальним завданням як теоретичних досліджень, так і практичної сфери застосування набутих знань.

Зазначимо, що вчені й практики, усвідомивши можливість впливу людини на розвиток суспільства й світу в цілому, прагнуть уточнити співвідношення об'єктивних процесів і суб'єктивної ролі людського впливу на них. Від цього залежить і концептуальне бачення майбутнього, його прогнозування: чи це лише позначення тенденцій, що розвиваються, і передбачуваний на їхній основі прогноз (пошуковий прогноз), чи це прогноз з урахуванням можливостей і необхідності впливу людини на означувані тенденції розвитку (нормативний прогноз).

1. Глущенко В. Парадигма постіндустріальної прогностики : прогнозирование в управлении / В. Глущенко, И. Глущенко. – М., 2010. – 84 с.
2. Україна релігійна. Прогнози релігійного життя. Кн. 2 // Українське релігієзнавство. – К., 2008. – № 48. – 341 с.
3. Хоменко І. Логіка : підруч. для вищ. навч. закл. / І. Хоменко. – [Б. м. : б. в.]. – 255 с.
4. Пантин В. И. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / В. И. Пантин, В. В. Лапкин. – Дубна : Феникс+, 2006. – 448 с.
5. Князева Е. М. Синергетика. Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е. М. Князева, С. П. Курдюмов. – М. : КомКнига, 2007. – 272 с.
6. Сафронова В. М. Прогнозирование, проектирование и моделирование в социальной работе : учеб. пособ. для студ. высш. учеб. заведений / В. М. Сафронова. – М. : Академия, 2007. – 240 с.
7. Малерб М. Религии человечества / М. Малерб. – М. ; С. Пб., 1997. – 600 с.



8. Даниленко В. Стереотип, монотип, архетип у культурних моделях / В. Даниленко // Слово і час. – 1994. – № 1. – С. 50–63.

*In article methodological features of forecasting in religious studies are considered, the attention is concentrated to features of application of the evolutionary approach in retrospective forecasting, summed up necessity of working out actually in religious studies forecasts.*

**Key words:** *forecasting, the forecast, the evolutionary approach, methodology, a hypothesis, religion.*

## ЗМІСТ

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

<i>Михайло Голянич.</i> Майбутнє як філософська проблема.....	3
<i>Володимир Возняк.</i> Розум як культура мислення (філософсько-педагогічний вимір).....	10
<i>Андрій Синиця.</i> Аналітична традиція дослідження мислення і мови в історії філософії....	15

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ігор Гоян.</i> Антропологічний психологізм Іммануїла Канта.....	22
<i>Оксана Терешкун.</i> Феноменологічна концепція техніки Фрідріха Дессауера.....	29
<i>Ірина Ленард.</i> Розуміння критеріїв відкритості й закритості суспільства в сучасній французькій і британській філософії.....	35
<i>Степан Володимирович Возняк.</i> Мислення як мислення буття (концепція Мартіна Гайдеггера).....	41
<i>Ганна Гушпит.</i> Роль П.Копніна в повороті до гносеологічної проблематики в українській філософії другої половини ХХ ст.....	47
<i>Ольга Максимович.</i> Особливості етнонаціонального характеру європейських народів: за матеріалами пам'ятки ХVІІІ ст. "Короткий опис народів, розташованих в Європі, та їх властивостей".....	53

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Наталія Фреїк, Йосип Цимбрикевич.</i> Соціальна ентропія.....	61
<i>Ірина Кучера.</i> Динаміка соціоструктурної трансформації в сучасній Україні.....	68

### ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

<i>Сергій Дьяков.</i> Метод психосемантичного моделювання суб'єктності особистості.....	74
<i>Володимир Сабадуха.</i> Українські та європейські цінності в контексті концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини.....	80

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Вікторія Ларіонова.</i> Місце феноменології релігії в системі релігієзнавства.....	85
<i>Святослав Кияк.</i> Феномен релігії: діалектика взаємин теології, релігієзнавства і філософії релігії.....	91
<i>Іван Остащук.</i> Християнська сакральна символіка в постмодерному дискурсі.....	95
<i>Ірина Богачевська.</i> Методологія лінгвістичного релігієзнавства: між філософською герменевтикою та постструктуралізмом.....	102
<i>Олександр Саратін.</i> Предметні поля філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії: їх презентація й можливі кореляції.....	108
<i>Тетяна Гаврилюк.</i> Священне в структурі релігійної свідомості: антропологічний контекст.....	114
<i>Роман Близнюк.</i> Релігійно-філософська антропологія В.В.Зеньковського.....	120
<i>Дарина Гетьман.</i> Теологічні та філософські підходи в дослідженні феномену релігійної віри.....	128
<i>Андрей Забияко.</i> Генезис и объект феноменологии религии в трактовке зарубежного религиоведения.....	133
<i>Екатерина Элбакян.</i> Философия религии от Ф.Ницше до А.Бергсона.....	139
<i>Михайло Черенков.</i> Религия без скидок: феноменология в теологической перспективе....	152

---

---

<i>Катерина Малахова. Грані модерну: “Сефер га-брит” Пінхаса Гурвіца як науковий текст.....</i>	158
<i>Семен Абрамович. Об’єктивність чи індиферентність (до питання про методологію вивчення релігій).....</i>	166
<i>Віта Титаренко. Філософія прогнозування: особливості еволюційного підходу (філософсько-релігієзнавчий аналіз).....</i>	171

---

## CONTENTS

### THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

<i>Mykhailo Holyanych</i> . Future as the philosophical problem.....	3
<i>Volodimir Wozniak</i> . Mind as the culture of thinking (philosophical and pedagogical dimension).....	10
<i>Synytsya Andriy</i> . Analytical tradition of thought and language research in history of philosophy.....	15

### THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Igor Goian</i> . Anthropological psikhologizm of I.Kant's philosophy.....	22
<i>Oksana Tereshkun</i> . Phenomenological concept of technology of Friedrich Dessauer.....	29
<i>Iryna Lenard</i> . Understanding criteria openness and closeness of society in modern french and british philosophy.....	35
<i>Stepan V. Voznyak</i> . Thinking is as entity's thinking (concept of Martin Heidegger).....	41
<i>Hanna Hushpyt</i> . The P.Kopnin's role in the revolution to gnoseology problem in ukrainian philosophy of the second half of 20th centery.....	47
<i>Olga Maksymovych</i> . The peculiarities of European people ethnical and national character: after materials of historical monument XVIIIth century under the title "Short description of nations living in Europe and their peculiarities".....	53

### SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Natalia Freik, Yosyp Cymbrekevych</i> . Social entropy.....	61
<i>Iryna Kuchera</i> . The dynamics of socio-structural transformation in modern Ukraine.....	68

### PHILOSOPHY ANTHROPOLOGY

<i>Serhij Dyakov</i> . Method of psychosemantic design of subjectnes personality.....	74
<i>Volodymyr Sabaduha</i> . Ukrainian and European values in the conception of jour levels of the development of the essential strength of a person.....	80

### RELIGIOUS STUDIES

<i>Victoria Larionova</i> . The place of the phenomenology of religion in the religious knowledge.....	85
<i>Svyatoslav Kyyak</i> . Phenomenon of religion: dialectic correlation of theology, religion science and philosophy of religion.....	91
<i>Ostashchuk Ivan</i> . Christian sacral symbolism in discourse of postmodernism.....	95
<i>Iryna Bogachevska</i> . Methodology of the linguistic study of religion: between philosophical hermeneutic and poststructuralism.....	102
<i>Alexander Sarapin</i> . Matter fields philosophy of religion and hermeneutic phenomenology of religion: their presentation and possible correlations.....	108
<i>Tetiana Gavryliuk</i> . Sacred is in the structure of religious consciousness: anthropological context.....	114
<i>Roman Blyznyuk</i> . Religious-philosophical anthropology of V.Zen'kovs'ky.....	120
<i>Daryna Hetman</i> . A problem of synthesis theological and philosophical approaches in research of phenomenon religion belief.....	128

---

<i>Andrey Zabyako</i> . Genesis and object phenomenology of religion in treatment of foreign religious.....	133
<i>Catherine Elbakyan</i> . Philosophy of religion from F.Nietzsche to H.Bergson.....	139
<i>Mykhailo Cherenkov</i> . Religion without parentheses: a theological perspective on phenomenology.....	152
<i>Kate Malakhova</i> . The facets of Modern: Pinhas Gurwitz’s “Sefer ha-Berit” as a scientific text.....	158
<i>Semen Abramovich</i> . There is objectivity or indifference? (methodology of the study of religions as a problem).....	166
<i>Vita Titarenko</i> . Forecast philosophy: features evolutionary approach (philosophical-religious analysis).....	171

## ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервала, шрифт “Times New Roman Сур”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, лівє – 2,5 см, правє – 1 см (30 рядків по 60–64 символи).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі \*.tif, \*.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і бути побудованими за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені редактором формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім’я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв’язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв’язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу дослідження з новим обґрунтуванням подальших розвідок у цьому напрямі;

- список використаних джерел подавати згідно з новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – №5.);

- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана або перекладена українською мовою, відредагована й підписана автором(ами).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Наукове видання

**ВІСНИК**  
**Прикарпатського університету**  
**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**  
**Випуск 15**

Видається з 1995 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*  
Літературний редактор *Руслана БОДНАР*  
Комп'ютерна правка і верстка *Лідія КУРІВЧАК, Віра ЯРЕМКО*  
Коректор *Надія ВЕБЕР*

Друкується українською мовою  
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Підп. до друку 09.11.2011. Формат 60x84/8. Папір офсет.  
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк. 21,3. Тираж 100 прим. Зам. № 114.

Видавець і виготовлювач  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. С. Бандери, 1, тел.: 71-56-22  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006