

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 17

Published since 1999

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 17

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2015

*Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Внесено в перелік наукових фахових видань України від 06.03.2015. № 261.

Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2015. Випуск 17. 145 с.

Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2015. Issue 17. 145 p.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

The actual philosophical, political, cultural, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. **В. Мельник** – головний редактор; д-р філос. н., проф. **А. Карась** – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. **Л. Рижак** – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., доц. **М. Альчук**; д-р політ. н., проф. **О. Бабкіна**; д-р психол. н., проф. **В. Васютинський**; д-р психол. н., проф. **Т. Вісковатова**; д-р габіл. філос. н., проф. **Л. Гавор** (Польща); д-р політ. н., проф. **О. Гаман-Голутвіна** (Росія); д-р філос. н., проф. **Н. Гапон**; д-р габіл. гуманіт. н., проф. **А. Гняздовський** (Польща); канд. філос. н., доц. **С. Грабовська**; д-р габіл. психол. н. **М. Гуфлейт-Лукасік** (Польща); д-р політ. н., проф. **В. Денисенко**; д-р політ. н., проф. **І. Денисенко**; д-р психол. н., проф. **Н. Жигайло**; д-р психол. н., проф. **З. Карпенко**; д-р філос. н., проф. **М. Кашуба**; д-р психол. н., проф. **О. Квас**; д-р філос. н., проф. **А. Колодій**; д-р габіл. політ. н., проф. **В. Конарські** (Польща); д-р філос. н., проф. **А. Конверський**; д-р габіл. філос. н., проф. **С. Констанчак** (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. **Т. Купсь** (Польща); д-р габіл. психол. н., проф. **М. Левішка** (Польща); д-р філос. н., проф. **В. Лисий**; д-р політ. н., проф. **І. Мельник**; д-р габіл. політ. н., проф. **Я. Моклак** (Польща); д-р філос. н., проф. **Ю. Моркуніне** (Литва); д-р психол. н., проф. **В. Москалець**; д-р політ. н., проф. **С. Наумова**; д-р психол. н., доц. **К. Островська**; д-р політ. н., проф. **А. Романюк**; д-р філос. н., проф. **А. Пашук**; д-р політ. н., проф. **М. Примуш**; д-р психол. н. **Н. Слободенюк** (Ліван); д-р габіл. психол. н., проф. **Т. Сосновський** (Польща); д-р політ. н., проф. **О. Старіш**; д-р психол. н., проф., член-кор. АПН України **Т. Титаренко**; д-р філос. н., проф. **О. Токовенко**; д-р політ. н., проф. **Н. Хома**; д-р політ. н., проф. **В. Цвих**; д-р соціол. н., проф. **Н. Черниш**; д-р політ. н., проф. **Л. Шкляр**.

Professor **V. Melnyk** – Editor-in-Chief

Professor **A. Karas** – Assistant Editor

Dr. **L. Ryzhak** – Managing Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-45-79
E-mail: dfiles@lnu.edu.ua
http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-45-79
E-mail: dfiles@lnu.edu.ua

Відповідальний за випуск **В. Мельник**

Редактори **Н. Дудко, Л. Баран**; редактор (англ. анотацій) **У. Луц**

Комп'ютерне верстання **Н. Лобач, Н. Якимів**

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.

Ум. друк. арк. 11,8.

Тираж 100 прим. Зам

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2015

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.123.1(130) Фіхте

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ Й. ФІХТЕ, ЙОГО ПРАКТИЧНІ І ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ: З ЧОГО ЩО ВИПЛИВАЄ?

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua*

Здійснено спробу пояснити джерело висновку Й. Фіхте про *Я* (“абсолютну істоту”), яке створює світ, зокрема природний. Й. Фіхте позначав свою філософію як “трансцендентальний ідеалізм”. До того ж відведено пріоритетне значення саме практичному розуму в зазначеному поясненні. Водночас виявлено продуктивний характер творчої сили уяви як головної теоретичної здатності у системі філософії науковчення.

Ключові слова: *Я*, природний світ, практичний розум, практичне науковчення, теоретичний розум, теоретичне науковчення, творча сила уяви, свідоме, безсвідоме, споглядання.

Спочатку зауважимо, що свою філософію Й. Фіхте йменує як “науковчення”. Про це свідчить сама назва таких головних творів мислителя, як “Про поняття науковчення, чи так званої філософії” (1794), “Основа загального науковчення” (1795) та низка інших праць так званого “корпусу науковчення”. Нагадаємо, на відміну від І. Канта, який вважав, що предметом трансцендентальної філософії є “система понять” і “всіх принципів чистого розуму”, Й. Фіхте проголошував: “Науковчення повинне б було бути наукою всіх наук... Воно повинне було б у цьому відношенні давати всім наукам їх основоположення” [6, с. 34], а також “...повинне далі визначити у цьому ж відношенні всім наукам їх форму” [6, с. 35]. Однак, з іншого боку, “науковчення саме є наука, і вище вже визначено, що воно в цьому відношенні повинне дати. Але оскільки воно – просто наука, знання у формальному значенні слова, воно – наука *про що-небудь*; воно має деякий предмет, а зі сказаного вище випливає, що цей предмет – не інший, як система людського знання взагалі” [6, с. 35]. Інакше кажучи, науковчення є відродженням системи людського духу, системи людського знання.

Проте з боку загальнофілософських підстав Й. Фіхте зараховував свою філософію до трансцендентального ідеалізму чи також до критичного ідеалізму. Адже “...у відношенні умогляду догматизм – не філософія, а лише безсиле твердження та запевнення. Ідеалізм залишається єдиноможливою філософією” [8, с. 465]. Співвідносячи ідеалізм і догматизм (матеріалізм) мислитель наголошує: “Можливі – в чому повинне переконатися це дослідження – лише такі дві філософські системи. Згідно з першою системою, уяви, що супроводжуються чуттям необхідності, є продуктами передбачуваної в основі їхньої інтелігенції; згідно з

останньою – продукти передбачуваної в основі їх речі в собі” [8, с. 452]. (Як інтелігенцію Й. Фіхте розуміє не соціальний стан, а в значенні інтелекта, як те, що повинне пізнавати). Стосовно ж *Я*, то воно для філософа отримує хоча й цілу низку, але взаємопов’язаних значень: субстанції, абсолютної істоти, інтелігенції, розуму, суб’єкта, діяльності, основоположення (науковчення) тощо.

З огляду на все зазначене вище доцільно сформулювати таку головну проблему, що випливає зі змісту філософії науковчення: *як можливо мислити той факт, що Я (суб’єкт) покладає (творить) світ, зокрема й природний, а останній водночас постає в буденній (не філософській) свідомості як такий, що знаходиться поза і незалежно від цієї свідомості, як існуючий сам собою?* Фактично ця сформульована проблема виражає ту суперечність, на яку в теоретичному плані вказує М. Булатов: “Логічний аналіз, пророблений Й. Фіхте, розкрив низку категоріальних відношень між суб’єктом і об’єктом, однак не дав змоги усунути їхні протилежності. Навіть послаблення останньої через зведення суб’єкта й об’єкта до кількісних відмінностей не досягає бажаної мети. Як не підходить до них, зберігається суперечність: об’єкт покладається суб’єктом, але в будь-якій реальній свідомості він протистоїть йому і від нього не залежить. Ця суперечність і становить головну проблему теоретичного науковчення” [2, с. 221–222]. Достатньо глибокий аналіз філософії (науковчення) Й. Фіхте міститься в працях українських філософів В. Шинкарука і М. Булатова та в російського філософа П. Гайденко. При цьому в дослідженнях йдеться про синтетичний (діалектичний) метод мислителя, про основні принципи побудови (викладу) системи філософського (наукового) знання, які він сформулював у праці “Про поняття наукостворення, чи так званої філософії”, і особливу увагу звернено на розкриття специфіки теоретичної і практичної частин його науковчення. Але дещо в тіні залишаються думки Й. Фіхте стосовно зв’язку зазначених частин науковчення, зокрема вияву моментів “перенесення” філософом своєрідності практичного розуму на сферу теоретичного. Цим самим було б виявлене джерело трансцендентального ідеалізму німецького філософа. З іншого боку, в працях зазначених дослідників маємо як плідний аналіз феномену творчої (продуктивної) сили уяви, тобто специфічної ознаки діяльності теоретичного розуму, так і прагнення, як специфічної ознаки діяльності практичного розуму. Однак у такому разі певний аналіз обох типів розуму можливий лише тоді, коли кожний із них постає в ролі віддзеркалення другого. Завдання й полягає в тім, щоб дослідити форму реалізації практичного розуму в сфері діяльності теоретичного, і навпаки – теоретичного в сфері практичного. Теоретичне значення досліджуваної в статті проблеми зумовлене тим фактом, що, по-перше, наукові розвідки з філософії Й. Фіхте в українській філософській думці на сьогодні, за винятком окремих праць М. Булатова, загалом відсутні, а, по-друге, теоретичні та практичні підстави науковчення Й. Фіхте спонукають до поглиблення уяв стосовно теоретичного і практичного як ключових форм відношення людини до світу. Додамо до цього, що саме теоретичне (особливо) і практичне науковчення Й. Фіхте було тим “полем”, на якому мислитель уперше в історії філософії започаткував філософську діалектику в системній формі. Про діалектику Й. Фіхте М. Булатов пише так: “Це – перша система діалектики, в якій в загальних рисах відтворюється людська діяльність. Тут маємо зовсім інше, ніж у Канта. Проблема діяльності з часів Фіхте зросла, а тому така діалектика зберігає своє значення, навіть підвищує його в принциповому плані” [1, с. 34]. Адже діалектика – метод мислення, яка дає можливість адекватно усвідомити сучасний глобальний (загальний) стан світу як деякого цілого.

Мета статті – дослідити взаємну рефлексію практичного і теоретичного розуму в системі науковчення Й. Фіхте, яка з боку практичного розуму дає змогу пояснити творчу (продуктивну) силу уяви як основну пізнавальну здатність, а з боку теоретичного розуму – пояснити об’єктивне існування світу як результату об’єктивної ідей, образів, проектів діяльності практичного розуму.

Як відомо, Й. Фіхте найбільш повно виклав своє вчення у головному філософському творі під назвою “Основа загального науковчення”. Своєю чергою, зазначений твір поділений на дві частини: “Основи теоретичного знання” та “Основи науки практичного”. Така послідовність викладу змісту праці “Основа загального науковчення”, по суті, відповідає істині. І все ж тут не вся істина. Чому? Справді, послідовність викладу змісту “Основи загального науковчення” (спочатку “Основи теоретичного знання”, а потім “Основи науки практичного”) загалом відповідає послідовності руху діяльності людини на шляху до освоєння дійсності. Йдеться про те, що спочатку людина пізнає властивості й закони цієї дійсності, а потім на основі одержаного знання здійснюється практична її зміна задля створення нової реальності, якої ще не було на ступені її пізнання. Нагадаймо, “Основи теоретичного знання” – це теорія пізнання Й. Фіхте, предметом якої є природа, а “Основи науки практичного” – теорія практичної діяльності, предметом якої є моральність, культура, історія. Стосовно зазначеної відмінності предметів П. Гайденко пише так: “Природа, яка в теоретичній сфері виступала як предмет пізнання, у практичному науковченні стає засобом, за допомогою якого досягають поставлені суб’єктом цілі. Вона необхідна тому, що без неї не буде тієї перешкоди, яку повинне долати практичне Я, а отже, не буде і самого практичного Я” [3, с. 142]. Можна сказати, що Й. Фіхте, справді, є філософом “другої природи”, нової реальності, саме тієї, що створена людьми внаслідок їхньої творчої, перетворювальної діяльності. Варто зауважити, що Й. Фіхте, як І. Кант і Ф. Шеллінг, вважав, що теоретичну філософію треба тлумачити як філософію природи, натурфілософію, а практичну – як філософію історії, філософію моральності (звичаєвості).

Отже, у системі Й. Фіхте теоретичне науковчення передує практичному, оскільки, як стверджує сам філософ, природа передує свободі. І все ж це не остаточний висновок німецького філософа стосовно необхідності в послідовності викладу загального науковчення. Адже, за Й. Фіхте, істинним початком у системі може бути лише те, що є в її кінці, її завершенні. Цей момент мовою самого Й. Фіхте постає у вигляді двох його висловлювань. Перше: “До теоретичної частини нашого науковчення” “...наша система приєднує ще практичну частину, яка обґрунтовує і визначає першу і тим дає усій науці завершення, вичерпує усе те, що може бути знайдено в людському дусі...” [7, с. 107–108]. Друге: “Ми повинні визнати, що ми взагалі діємо і що ми повинні діяти певним чином; ми вимушені прийняти певну сферу цієї дії; ця сфера – справді, існуючий світ; такий, як ми його знаходимо; і навпаки – цей світ винятково тільки сфера наших дій і нічого більше. З цієї потреби діяти випливає свідомість світу, а не навпаки – свідомість, потреба діяти зі свідомості світу; потреба діяти – першопочаткова; свідомість світу – похідна. Ми не тому діємо, що пізнаємо, а пізнаємо тому, що призначені діяти; практичний розум є корінь будь-якого розуму” [5, с. 166–167].

Отже, “з потреби діяти випливає свідомість світу”, тобто знання, а не навпаки. Така філософська позиція Й. Фіхте і дає змогу пояснити джерело його трансценденталізму, тобто суб’єктивного ідеалізму. Адже єдиною субстанцією, єдиним абсолютним, за

думкою мислителя, є *Я*. Останнє і покладає *не-Я*, тобто творить зовнішній світ, природу. Але такий висновок можна було зробити лише на основі специфіки практичного розуму, його діяльності, бо саме завдяки йому відбувається продукування нового предметного світу. Перенесення *Й*. Фіхте творчого моменту практичної дії на всю природу, безперечно, є її абсолютизація, а отже, й трансцендентальний ідеалізм (оскільки в теоретичному ж відношенні природа не є створена, а дана). А втім, у позиції німецького філософа є глибокий сенс. Розмежовуючи теоретичну і практичну частини науковчення завдяки тому, що перша обґрунтовується поняттям представлення взагалі, яке виводиться з основоположень і доказується ними, а поняття прагнення кладеться в основу другої, *Й*. Фіхте все ж таки надає пріоритет практичній частині над теоретичною. Стосовно цього він так і пише: “Ця друга частина сама собою – найважливіша; перша, щоправда, не менш важлива, але тільки як основа для другої і тому, що друга цілком не зрозуміла без неї. У другій частині теоретична частина вперше одержує своє певне обмеження і тверду основу, оскільки встановленням необхідного прагнення дається відповідь на питання: чому ми повинні взагалі представляти за умови наявності впливу; за яким правом зараховуємо представлення до чогось-то зовні нас як до його причини; за яким правом ми взагалі приймаємо цілком визначену законами здатність представляти (які закони є не як внутрішні закони здатності представлення, а як закони прагнучого *Я*, застосування яких зумовлене впливом протиборствующого *не-Я* на чуття). У цій частині обґрунтовано нову, цілком визначену теорію приємного, прекрасного і піднесеного, закономірності природи в її свободі, вчення про Бога, так званого буденного людського розсудку і природного чуття правди і, нарешті, природне право і вчення про звичаєвість, основоположення яких не тільки формальні, але й матеріальні” [7, с. 62–63].

Але в чому ж і як виявляється практичний розум у межах теоретичного, виявляється специфіка практичного науковчення в межах теоретичного? Для *Й*. Фіхте характер творення світу культури, “другої природи” зрозумілий. Людина на основі прагнення першопочатково покладений ідеальний образ предмета шляхом практичної дії втілює зазначений образ у реальність, яка постає як поєднання (синтез) об’єктивного (природи) і суб’єктивного (ідеального). Увесь створений предмет (реальний) уже попередньо цілком знаходився в “голові” суб’єкта діяльності у формі образу, схеми, проекту, тобто ідеально. За аналогією той же самий механізм акту творення повинен би бути і в разі творення усього світу (зокрема й природного). *Й*. Фіхте був переконаний, що *не-Я* (природа) є не більше ніж продукт *Я*. Бо ж “у тім і полягає сутність критичної філософії, – стверджує *Й*. Фіхте, – що в ній встановлюється деяке абсолютне *Я* як дещо цілком безумовне і нічим вищим невизначуване; і якщо ця філософія робить послідовні висновки з цього основоположення, вона стає науковченням... У критичній системі річ є те, що покладається в *Я*... Критицизм іманентний тому, що він усе покладає в *Я* [7, с. 104–105]. Але чи може бути тотожним процес творення, описаний у теоретичному науковченні тому, що поданий у практичному? Очевидно, ні. І це при всьому тому, що саме в межах другого основоположення теоретичного науковчення (*Я* протипокладає собі деяке *не-Я*) *Й*. Фіхте висловлює думку, на перший погляд, несумісну з принципами того ж теоретичного науковчення: “Щоб я міг стверджувати який-небудь предмет, я повинен вже його знати; він повинен, отже, міститися в мені, – представляючому, первинно до будь-якого можливого досвіду. І це до того впадає в очі, що кожний, хто цього не розуміє і піднімається звідси до трансцендентального ідеалізму, безперечно, повинен бути духовно сліпим” [7, с. 89]. То в чому ж відмінність між двома зазначеними актами

творення? Вона – істотна. Адже, якщо припустити, що природа (Всесвіт) є продуктом діяльності *Я* (суб'єкта), то тоді прийдеться визнати (за аналогією з практичною дією) – перша реальність теж уже попередньо цілком містилася в “голові” (ідеально) суб'єкта, а вже потім виникла як результат його предметної практичної діяльності. Абсурдність такого припущення теж очевидна.

Висновок тут може бути один. Якщо в практичній частині науковчення йдеться про усвідомлену діяльність, про ідеальний образ майбутнього предмета, а потім практичне його здійснення і як результат одержання нового реального предмета життєдіяльності, то в теоретичній частині – про неусвідомлену (безсвідому) діяльність, під час якої суб'єктом і для суб'єкта продукується навколишнє його природне буття. Тому, за думкою П. Гайденко, “Розгляд діяльності *Я* з погляду діалектики свідомого і безсвідомого – заслуга науковчення” [3, с. 126]. Якщо в практичному відношенні предмети людської життєдіяльності продукуються свідомо, то в теоретичному відношенні речі природи продукуються безсвідомо, незалежно і поза свідомістю суб'єкта, хоча і ним самим. Таке продукування здійснюється спонтанно. Свідоме і безсвідоме тут ніколи не перетинаються. Процес безсвідомої діяльності не усвідомлюється. Але “безсвідоме Фіхте – це не пасивний стан, а діяльність, та сама діяльність, яка, як ми вже знаємо, породжує всю взагалі реальність; якщо вже на те пішло, то вона є не що інше, як *actus primus* попереднього раціоналізму. Саме безсвідоме тепер – свобідне, самодовільне, безосновне; навпаки, свідомість, як вона вперше виникає через рефлексію, – споглядаюча свідомість – ось вона-то як раз і несвобідна” [3, с. 131–132].

Таку безсвідому діяльність суб'єкта (*Я*) Й. Фіхте і позначає як творчу силу уяви (продуктивне уявлення). М. Булатов її описує так: продуктивне уявлення “Фіхте називає... основною теоретичною здатністю. Адже теоретичний розум має справу з об'єктами як незалежними від нас утвореннями. А ця здатність саме, за Фіхте, і показує, як це можливо, якщо вони покладені нами. Як і у Канта, у Фіхте уявлення функціонує безсвідомо. Продуктивне уявлення не відтворює суще, а творить нові об'єкти. Виходить, що суб'єкт покладає, творить об'єкт, але оскільки його продуктивна здатність діє безсвідомо, то продукт її дій постає як об'єкт, як дещо незалежне від нього. Фіхте усвідомив те, що тільки фактично було у Канта, – основоположну роль уявлення в пізнанні” [2, с. 222]. Однак, за думкою П. Гайденко, Фіхте не тільки “усвідомив те, що тільки фактично було у Канта”, а він “... продовжив розробку цього питання у Канта (у його вченні про продуктивне уявлення стосовно не тільки теоретичної, але і художньої діяльності). Й. Фіхте пішов значно далі Канта; під його впливом романтики поставили проблему безсвідомої діяльності уявлення стосовно історії і культури. Постановка питання про суперечливу єдність свідомого і безсвідомого виявилася особливо плідною при осмисленні структури міфу і міфотворчої функції свідомості” [3, с. 126]. Аналізуючи позицію М. Булатова, необхідно зазначити, що він правильно відзначає, що продуктивне уявлення є основною теоретичною здатністю в плані творчої функції, а не в плані відтворення, тобто пізнання сущого. Хоча водночас і стверджує про основоположну роль уявлення в пізнанні, якою вона поставала в І. Канта. Тут, як це видно, у М. Булатова наявна суперечність. У зв'язку з цим треба, очевидно, розрізняти продуктивну здатність уявлення як творчу (продуктивну) і як репродуктивну, тобто відтворюючу, а тому і пізнавальну суще. Адже в структурі здатностей теоретичного *Я* німецький філософ виокремлює такі: споглядання, репродуктивне уявлення, розсудок і розум. Співвідношення продуктивної (творчої) і репродуктивної (пізнавальної) здатностей

таке: “Відповідність між річчю і представленням про неї пояснюється, таким чином, дуже просто: річ і представлення – це не щось-то різнопорядкове; і та, і друга – одне і те ж, тільки перша є породження безсвідомої продуктивної сили уявлення, а друге – продукт свідомої репродуктивної. Те, що створюється безсвідомою діяльністю *Я*, сприймається як реальність, а те, що воно відтворює вже усвідомлено, є світ ідеального. *Я* ніколи не в стані безпосередньо бачити свою власну діяльність; воно бачить її тільки в продукті, який здається йому чимсь-то зовнішнім, відчуженим від нього” [3, с. 134]. До того ж сам Й. Фіхте вважав, що, як він пише, “сила уяви у справжній своїй функції не є творчою, а тільки усвідомлює (заради покладання в розсудок, а не заради збереження) те, що вже створене і включене в розсудок, а тому називається репродуктивною” [7, с. 230].

Логіка співвідношення продуктивного уявлення творчої сили уяви і репродуктивної уяви, як її подає Й. Фіхте, постає у вигляді інтерпретації пізнання (представлення) як діяльності, пізнання як творчості. Це й дало підставу П. Гайденок зауважити: “... Можна сказати, що і при теоретичному відношенні суб’єкта до об’єкта, за Й. Фіхте, суб’єкт у дійсності теж діяльний; адже ми вже знаємо, що все наявне повинне бути розвинуте з абсолютного *Я* як першого основоположення і більше йому нізвідки з’явитися; але будучи і тут діяльним, суб’єкт водночас не усвідомлює цієї своєї діяльності; він діяльний безсвідомо, його свідомість спрямована лише на продукт діяльності, що протікає немов би за його спиною і тому сприймаюю ним у продукті як не його власна діяльність, а діяльність чогось-то другого, зовнішнього стосовно нього. Ось чому теоретичне науковчення і виходить завжди з деякого такого синтезу, адже продукт діяльності *Я* завжди є синтез протилежностей. Метод роботи буде полягати в аналізі, в розкладі синтетичної єдності на складові її протилежності і в новому поєднанні їх” [3, с. 115–116]. Ще більш визначено з цього питання говорить В. Шинкарук: “Синтетичний” метод Й. Фіхте розроблявся як метод побудови системи науковчення, тобто науки про знання, *теорії пізнання*. Протилежностями, які в ньому “синтезуються”, є різні визначення відношень між суб’єктом і об’єктом (*Я* і *не-Я*), тим же, що досягається в результаті цього синтезу і що виступає як мета застосування методу, – природа об’єкта. Проте оскільки для Й. Фіхте загальне розуміння об’єкта було задане ідеєю розгляду процесу пізнання як процесу *створення* об’єкту пізнання, то розроблений і застосований ним метод побудови теорії виступає як метод обґрунтування суб’єктивно-ідеалістичного уявлення про об’єкт як продукт власної діяльності суб’єкта. Визначення об’єкта виявляються в кінцевому результаті визначеннями суб’єкта, тобто *Я*” [11, с. 214].

Як уже зазначено вище, у практичному науковченні (*Я* покладає *не-Я*, як обмежене через *Я*) йдеться про практичне відношення, тобто про процес творення *не-Я*, а останнє, в такому разі, постає не як об’єкт природи, який теж має визначеність “*не-Я*”, а як предмет людської життєдіяльності, предмет задоволення прагнення і потреби *Я* (“друга природа”). Як же тоді справа з процесом пізнання у сфері практичного науковчення? А таким, що “результатом цього процесу є досягнення *не-Я* як предмета власної діяльності *Я*” [11, с. 205]. Ідеться, отже, про пізнання себе в продукті своєї практичної діяльності, у витворах “предметного тіла” культури. Тому в такому разі маємо, безсумнівно, справу з пізнанням як самопізнанням. Тобто, предметом стає людина для себе, в тому числі й предметом пізнання як самопізнання.

Але, виявляється, що і в теоретичній частині науковчення ми маємо справу не просто з пізнанням, а саме – із самопізнанням. У цій частині (основоположенням якої є “*Я* покладає

себе самого обмеженням через *не-Я*) ідеться про пізнання (репродуктивне уявлення) за видимістю незалежного від *Я*, до того ж такого, що визначає зміст останнього. Таким незалежним, що знаходиться поза *Я* є *не-Я* (природний світ). І, тим не менше, *не-Я* є теж така реальність, яка досягається (пізнається) як продукт власної діяльності *Я*. Тому перед нами знову постає пізнання як самопізнання (пізнання як діяльність). У цьому плані В. Шинкарук зазначає: “Протиставивши свідомість і зовнішній світ як *Я* і *не-Я* (тобто звівши їх до протилежності “*Я* – *не-Я*”) Фіхте витлумачив процес пізнання як процес усвідомлення тотожності *не-Я* (зовнішнього світу) і *Я* (свідомості). *Я* повинне досягнути продукту своєї власної діяльності, піднятися до свідомості, що його протилежність – *не-Я* є “відчужений” результат його ж діяльності. Піднесення до цієї свідомості є досягнення вищої форми свідомості, тієї, яка покладає своє буття як абсолютне буття. У тлумаченнях Й. Фіхте цієї останньої свідомості (*Я*) виразилася об’єктивно-ідеалістична тенденція його філософії” [11, с. 208]. Справді, ідеалізм тут очевидний – “абсолютне буття” (*Я*) постає як незалежна реальність від людини (людського *Я*). Однак, що тут ідеалізм – це істина лише частково, а не повністю. Чому?

М. Булатов, маючи на увазі раціональний момент у позиції Й. Фіхте стосовно самопізнання *Я*, висловлює цікаву думку такого ґатунку (саме самопізнання в теоретичній частині науковчення): “Його теорія продуктивного споглядання має багато цінного, адже частково розкриває механізм об’єктивації тих якостей, які породжуються взаємодією суб’єкта й об’єкта, але не усвідомлюються першим і протистоять йому як дані, а не створені” [2, с. 222]. Суть питання в тому, що властивості предмета, наприклад червоний колір, завжди визнаються суб’єктом лише об’єктивними, такими, що належать лише предмету, адже він постає безпосередньо перед його “очима”. Насправді, предмет не володіє властивістю кольору, а колір є результат взаємодії суб’єкта (освітлення, коливання очей) і цього предмета. Тому колір листя дерева не хвилі, а єдність суб’єктивного й об’єктивного визначення об’єкта. Але суб’єкт не усвідомлює того, що він робить колір, що він не є пасивним спостерігачем, а виступає активним учасником у продукуванні кольору. Натомість він об’єктивує цю властивість, виносить за свої межі й наділяє її зовнішньому предмету. Не усвідомлює він того, що творить і чуттями, і думками. Той факт, що шляхом творчої сили уявлення (продуктивного споглядання) відбувається об’єктивація відчуття, що колір чи смак утворюються єдністю суб’єктивного й об’єктивного, але сприймаються як об’єктивні – кольори чи смаки самих предметів підкреслює сам Й. Фіхте. “Суб’єктивне, – пише він, – перетворюється в об’єктивне; і, навпаки, усе об’єктивне першопочатково є дещо суб’єктивне... Лише при синтезі цукру з деяким визначенням, *самим собою суб’єктивним* і тільки завдяки *своїй визначеності взагалі* об’єктивним, смаком ми переносимося в ділянку об’єктивного. Від таких винятково суб’єктивних посилянь на чуття відправляється все наше пізнання; без чуття неможливе жодне представлення речі поза нами.

І ось це визначення *вас самих* ви переносите тут же на дещо *поза вами*; те, що є власне акциденцією вашого *Я*, ви перетворюєте в акциденцію деякої речі, яка повинна бути поза вами (будучи спонукуваними до того законами, які достатньо певно були встановлені в науковченні)...” [7, с. 320–321]. Цікаво, що навіть філософські категорії, які, як відомо, мають гранично загальний характер, за думкою Й. Фіхте, є продуктами творчої сили уяви. У цьому контексті є сенс порівняти позиції Г. Гегеля, Ф. Енгельса і самого Й. Фіхте. Так, Г. Гегель вважав, що категорія “матерія” є розсудкова абстракція від одиничних, конкретних речей.

“Для емпіризму, – наголошує Г. Гегель, – взагалі лише зовнішнє становить істинне, і якщо він припускає існування надчуттєвого, то стверджує, про те, що пізнати його неможливо і потрібно триматися винятково в ділянці сприйняття. Але це основне положення в його подальшому розвитку призвело до того, що пізніше назвали *матеріалізмом*. Цей матеріалізм визнає істинно, об’єктивним матерію як таку. Але сама матерія є абстракція, яка як така не може бути сприйнята нами. Можна тому сказати, що не існує взагалі матерії, адже вона існує завжди як дещо визначене, конкретне. А проте ця абстракція матерії повинна бути основою усього чуттєвого, є чуттєве взагалі, абсолютна роз’єднаність у собі, і тому вона є поза покладене одне одному суще” [4, с. 151]. Такий самий, як і в Г. Гегеля, має погляд Ф. Енгельс – представник теж матеріалізму (XIX ст.). Ф. Енгельс пише: “Це стара історія. Спочатку створюють абстракції, відволікаючи їх від чуттєвих речей, а потім бажають пізнавати ці абстракції чуттєво... Емпірик до того втягується у звичайне йому емпіричне пізнання, що уявляє себе таким, що все ще знаходиться в ділянці чуттєвого пізнання навіть тоді, коли він оперує абстракціями... Нам кажуть, що ми не знаємо..., що таке матерія... Зрозуміло, що не знаємо, адже матерію як таку... ніхто ще не бачив і не випробував яким-небудь іншим чуттєвим чином; люди мають справу тільки з різними реально існуючими речовинами... Речовина, матерія є не що інше, як сукупність речовин, з яких абстраговане це поняття; ... такі слова, як “матерія”..., є не більше, як *скорочення*, в яких ми охоплюємо, відповідно до їх загальних властивостей, множину різних чуттєво сприймаючих речей. Тому матерію... *можна* пізнати лише шляхом вивчення окремих речовин..., і наскільки ми пізнаємо останні, настільки ми пізнаємо також і матерію, і рух *як такі*” [9, с. 550]. Ще більш визначено про матерію Ф. Енгельс говорить так: “Матерія як така – це чисте утворення думки й абстракція. Ми відволікаємося від якісних відмінностей речей, коли об’єднуємо їх, як тілесно існуючі, під поняттям матерії. Матерія як така, на відміну від певних існуючих матерій, не є, отже, чимось-то чуттєво існуючим. Коли природознавство ставить собі за мету відшукати одноманітну матерію як таку і звести якісні відмінності до чисто кількісних, то воно чинить так само, коли б воно замість вишень, груш, яблук бажало бачити плід як такий, замість кішок, собак, овець тощо – ссавця як такого, газ як такий, метал як такий, камінь як такий, хімічну сполуку як таку, рух як такий” [9, с. 570].

Як це видно і в Г. Гегеля, і у Ф. Енгельса “матерія” як категорія є результатом абстрагуючої діяльності мислення. Погляд Й. Фіхте інший. Умовно він ґрунтується на тому, що могло б мислитися у словах Ф. Енгельса про “матерію як таку..., яку ніхто ще не бачив і не випробував яким-небудь іншим чуттєвим чином”. Ось це “яким-небудь іншим чуттєвим чином” і дає змогу припустити про особливу здатність, до якої апелює Й. Фіхте – творчу силу уяви. Стосовно цього висловлювання самого Й. Фіхте: “Що ця матерія сама, звичайно, може бути лише чимсь-то у вас наявним, лише чимсь-то винятково суб’єктивним, відносно цього у вас давно вже повинна була б закрастися підозра, адже ви в змозі безпосередньо без приєднання якого-небудь нового чуття про таку матерію перенести на неї дещо, згідно з вашим власним визначенням, тільки суб’єктивне; адже далі подібна матерія без належного перенесення на неї суб’єктивного для вас зовсім не існує, і тому є для вас нічим іншим, як потрібним вам носієм суб’єктивного, що підлягає винесенню із вас зовні. Коли ви переносите на неї суб’єктивне, то вона, без сумніву, наявна у вас і для вас. Якщо б вона була першопочаткова поза вами і проникла б у вас зовні заради можливості того синтезу, який ми повинні здійснити, то вона повинна б була увійти у вас неодмінно через

чуття. Але чуття доставляють нам тільки одне суб'єктивне вищевказаного роду; матерія як така аж ніяк не потрапляє в чуття і може бути накреслена чи помислена тільки творчою силою уяви. Адже ні побачити її, ні почути, ні відчути смаком чи нюхом зрозуміло, що не можна; проте вона потрапляє в чуття дотику (*tac-tus*), – так могла б хіба що заперечити недосвідчена в абстрагуванні людина. Але це чуття заявляє про себе лише через відчуття деякого опору, деякої немічності, яка суб'єктивна; оскільки те, що чинить *onip*, треба думати, не *відчувається* при цьому, а про нього тільки *умозаключають*. Це чуття стосується тільки поверхні, поверхня ж заявляє про себе завжди через і завдяки чому-небудь суб'єктивному, – наприклад, що вона ширшава або ж ніжна, холодна чи тепла, жорстка чи м'яка тощо; воно ніколи не проникає всередину тіла. Але чому, насамперед, ви поширюєте це тепло чи цей холод, який ви відчуваєте (слідуючи за рукою, через яку ви його відчуваєте), на цілу велику поверхню, а не зосереджуєте його в якій-небудь одній точці? І далі: як це ви доходите до того, щоб передбачати між поверхнями ще якусь внутрішність тіла, якої ви, проте, не відчуваєте? Це здійснюється, очевидно, через творчу силу уяви? І, тим не менше, ви вважаєте все ж цю матерію чимсь-то об'єктивним і робите це з повним правом, оскільки ви всі згодні та й повинні бути згодні відносно її наявності, адже її породження засновується на деякому загальному законі будь-якого розуму” [7, с. 321–322].

Отже, у поглядах Й. Фіхте стосовно творчої сили уяви є раціональне зерно. Але висновок німецького філософа, що суб'єкт (*Я*) взагалі творить світ, є не правильним і є показником його суб'єктивного ідеалізму, тобто абсолютизацією творчої сутності людської уяви. Насправді ж взаємодія між нами і речами, суб'єктом і об'єктом постає як явище. І так само в пізнанні. Тобто явище є результатом взаємодії суб'єкта й об'єкта. Взагалі вся позиція Й. Фіхте стосовно пізнання як у теоретичній, так і в практичній частині науковчення зводиться до такого: “У теоретичній частині науковчення, – наголошує він, – йшлося єдино лише про *пізнання*, тут же (в практичній частині науковчення – В. Лисий) йдеться про *пізнаване*. Там ми запитуємо: як дещо покладається, споглядається, мислиться; тут же – що покладається? Якщо б тому науковчення все ж повинно було містити в собі метафізику, як за припущенням науку про речі в собі, і така наука вимагалася б від нього, то воно змушене було б відіслати до своєї практичної частини. Одна тільки ця частина, як то буде щоразу ясніше і ясніше, говорить про першопочаткову реальність; і якщо б науковченню поставити питання: які речі самі собою? То воно могло б відповісти тільки так: такі, якими ми їх повинні зробити. Від цього науковчення аніскільки не стане трансцендентним, оскільки ми набуваємо в нас самих усе те, що ми при цьому встановлюємо; ми виносимо це з нас самих зовні, адже *в нас* самих знаходиться дещо, що виявляється можливим пояснити вичерпно тільки через дещо *поза нами*. Ми знаємо, що саме ми мислимо це дещо, мислимо його відповідно до законів нашого духу, що ми, отже, ніколи не можемо вийти із самих себе, ніколи не можемо заговорити про існування якого-небудь об'єкта без суб'єкта” [7, с. 89]. Не поділяючи думки Й. Фіхте, що “ми ніколи не можемо вийти зі самих себе” (це очевидний суб'єктивний ідеалізм) варто все ж звернути увагу на його досить цікавий пасаж стосовно питання – які речі є самі собою? – і відповіді на нього – якими ми їх повинні зробити. Справді, немає необхідності здійснювати подорож до Сонця, щоб отримати знання про його будову і функціонування. Достатньо самим практично зробити Сонце у земних умовах, щоб одержати об'єктивне знання про нього (яким воно є саме собою). Таким штучним Сонцем може слугувати термоядерний реактор, який дає можливість вичерпно пояснити таємниці

Світила. Інший приклад: йдеться про відкриття в лабораторії міністерства енергетики США можливості налагодження процесу виготовлення нафти з водоростей. Тривалість його не перевищує хвилини після закладання первинного матеріалу. Відкриття обіцяє неабиякі вигоди. Адже сировиною є великі запаси морських водоростей, плюс економія часу та енергії, а кінцевий продукт може бути перероблений у бензин, дизельне чи авіаційне паливо. Найцікавіше тут те, що сам процес імітує утворення доісторичної нафти у надрах Землі. Морську рослинність давно розглядають, зокрема, як джерело біопалива, але всі попередні технології були затратні й потребували багато часу. Від початку водорості обробляли в кілька етапів – висушування і додавання розчинників, щоб вилучити багаті енергією вуглеводи. А інженери створили безперервний процес, який використовує вологі морські водорості, піддаючи їх та супутні субстанції високим температурам та тиску. У певному розумінні це повторення того, що відбувалося в надрах планети протягом сотень мільйонів років. Просто перебіг незрівнянно швидкий. Отже, щоб усунути суб'єктивні уявлення про утворення нафти в надрах Землі в досить далекому минулому достатньо самій людині утворити її в лабораторії (практично), і вона отримає об'єктивне знання про річ саму собою, якою вона була до відкриття. У контексті сказаного є сенс навести думку теж ще одного представника німецької філософії Ф. Шеллінга: "Поняття знання береться тут у найбільш строгому його значенні; неважко зрозуміти, що у цьому значенні слова *знати* можна, власне кажучи, тільки такі об'єкти, принципи можливості яких нам зрозумілі, адже без такого розуміння все моє знання об'єкта, наприклад машини незнайомої мені конструкції, зводиться тільки до того, що я цей об'єкт бачу, тобто що я переконаний у його існуванні: винахідник же цієї машини володіє повним знанням про неї, оскільки він – немов би душа цієї машини, і вона вже наперед існувала в його мисленні до того, як він втілює її в дійсність" [10, с. 186]. Стосовно ж науки, то в ній ми бачимо подібну ситуацію. За думкою Ф. Шеллінга, експеримент – це "вторгнення в природу". Філософ наголошує, що "кожний експеримент – це питання природі, на яку їй примушують дати відповідь. Але в кожному питанні міститься приховане апіорне судження; кожний експеримент, який є експериментом, є передбаченням, а саме: експериментування – створення явища. Отже, перший крок до науки здійснюється в будь-якому разі у фізиці завдяки тому, що дослідники починають самі створювати об'єкти цієї науки.

Ми знаємо тільки те, що виробляємо самі; отже, знання в найбільш строгому розумінні слова є *чисте*, апіорне знання" [10, с. 186].

І нарешті логіка розмірковувань про творчу силу уяви зумовлює необхідність подати запропонований Й. Фіхте механізм створення за допомогою неї всієї реальності, механізм створення світу. Саме цей механізм ілюструє теоретична частина науковчення. Нагадаємо, що в практичній частині йдеться про свідоме творення предмета: спочатку покладається його ідеальний образ, а потім відбувається практичне втілення цього образу в реальність. Результатом процесу є виконана мета у вигляді виникнення нового предмета, якого не було ще в наявній дійсності, тобто до факту практичної дії. Тут реальний предмет (вже створений) є втілений його образ. У протилежний спосіб відбувається створення світу, який постає вже даним, наявним, незалежним від суб'єкта діяльності. Якщо світ вже даний, то звідси випливає, що його створив суб'єкт якимось позасвідомим наміром, безсвідомо, хоча завдяки його сприянню. Такий механізм може бути усвідомлений (пізнаний) лише після того, як предмет постане перед суб'єктом очевидно. Отже, свідоме і безсвідоме в значенні механізму

творення між собою, як про це вже йшлося, ніколи тут не перетинаються. У теоретичному відношенні наявний предмет постає вже в ролі прообразу, але шляхом репродуктивної уяви постає як усвідомлюваний, тобто як ідеальний образ. П. Гайденко пише: “Тут здійснюється важлива справа. *Я* свідомо буде тепер те, що раніше воно створювало безсвідомо, адже, як ми пам’ятаємо, сама реальність, що споглядається є не що інше, як продукт безсвідомої діяльності *Я*. Але саме *Я*, звичайно, не усвідомлює цього: йому самому справа уявляється так, начебто воно тільки створює образ предмета, але сам-то предмет існує незалежно від нього. Цей предмет виступає як прообраз (а прообраз – це, по суті, першопочатковий, первинний образ). Образ – копія прообразу. Кажучи про предмет як прообраз, ми тим самим, як наголошує Й. Фіхте, встановлюємо правильне відношення між предметом і образом, ми немовби вгадуємо, що сприйняте нами як предмет є тільки свідомість безсвідомої діяльності уяви, а отже, теж образ. Але образ чогось-то, що саме вже безобразно” [3, с. 134]. Тут треба мати на увазі, що створюваний безсвідомою діяльністю *Я* світ (природа) є не реальним, а є тільки для себе, для нас і тільки, грубо кажучи, для власного користування, тобто суб’єктивний. Але з теоретичного погляду він в жодному разі не може бути об’єктивним, а якщо таким він і постає, то саме завдяки “некритичній свідомості”, яка неправомірно видає суб’єктивне за об’єктивне, а останнє за видимість й постає як дане, незалежне від людини.

Процес безсвідомого творення світу загалом відбувається як із долученням низки здатностей суб’єкта (споглядання, творча сила уяви, розсудок, розум), так і з долученням виробленого ним “синтетичного прийому” (методу), покликаного забезпечити можливість творчій силі уяви об’єднати протилежності. Причому, йдеться про взаємовідношення останніх у двох випадках: як до їх синтезу так і після такого. До таких протилежностей Й. Фіхте відносить суб’єктивне і об’єктивне. “Протилежностями в обох випадках, – пише філософ, – є суб’єктивне й об’єктивне; але до синтезу і після *нього* вони як такі мають досить різний вигляд у людському дусі” [7, с. 217–218]. Виявляється, що “до синтезу це – просто протилежності, і тільки; одна з них є те, що не є друга, а друга є те, що не перша; вони означають собою голе відношення, і тільки. Вони представляють собою дещо негативне і позбавлені безумовно якої-небудь позитивності (цілком так само, як у вищенаведеному прикладі світло і темрява в \mathbb{Z} , коли це останнє розглядається лише як чисто *мислима* межа). Вони становлять собою голу думку, позбавлену якої б то не було реальності, і до того ж це – лише думка про деяке відношення” [7, с. 218]. У чому ж полягає характер протилежності як негативного відношення? “Як тільки виступає перше, друге виявляється тут же знищеним; але оскільки друге може виступити тільки у формі предиката протилежності другого, – отже, разом із його поняттям одночасно виступає поняття другого, яке і знищує його, то і воно також не може виступити. Отже, немає взагалі нічого в наявності і нічого не може бути; наша свідомість залишається незаповненою, і в ній немає рішуче нічого” [7, с. 218].

Усе це, зрозуміло, до синтезу. А “після синтезу, – наголошує Й. Фіхте, – протилежності становлять собою дещо таке, що можна охопити думкою та закріпити у свідомості і що немов би заповнює собою останню. Вони тепер є для *рефлексії*, з її волевиявлення і дозволу, тим, чим вони, звичайно, і раніше були, але тільки непомітно і при постійних запереченнях з її боку” [7, с. 218]. Але виявляється, що в результаті синтезу (об’єднання) протилежності не безумовно знищують себе. І це “цілком так само, – зауважує філософ, – як вище світло і темрява в \mathbb{Z} як межі, *силою уяви перетвореної в деякий момент*, адже також знаменували собою дещо таке, що себе не безумовно знищувало” [7, с. 219]. Сам процес синтезу

протилежностей Й. Фіхте подає так: “Таке перетворення здійснюється з ними, коли вони проходять немов би крізь синтез; і потрібно показати, як і в який спосіб синтез може їм повідомити дещо таке, чого вони раніше не мали” [7, с. 219]. І далі: “Здатність синтезу своїм завданням має об’єднати протилежності, мислити їх як єдине (адже вимога пред’являється спочатку, як то було і раніше будь-який раз, до мислительної здатності). Але вона не в стані це зробити; проте завдання все-таки є наявне; і таким чином виникає боротьба між нездатністю і вимогою. У цій боротьбі дух затримується у своєму русі, коливаючись між обома протилежностями; він коливається між вимогою і неможливістю її виконати; але саме в такому-то стані і тільки в ньому одному він утримує їх обидві одночасно, або, що те ж, він перетворює їх в такі протилежності, які можуть бути одночасно схоплені думкою і закріплені – надає їм тим, що він їх торкається, відскакує від них і потім їх знову торкається, *щодо себе* деякий певний зміст і деяку певну протяжність (яка у свій час виявиться як множина в просторі і часі). Цей стан має назву стану *споглядання*. Діюча в ньому здатність вже була вище відзначена як продуктивна сила уяви” [7, с. 219].

Отже, логіка розмірковувань німецького філософа стосовно механізму створення реальності (світу) закономірно призвела до з’ясування ролі у цьому процесі споглядання. А “споглядання як таке повинне бути закріплене, щоб його можна було зрозуміти, як одне і те ж. Але споглядання як таке зовсім не є що-небудь закріплене; воно виражає собою коливання сили уяви між протидіючими один іншому напрямками. Що вона повинна бути закріплена, це значить, що сила уяви не повинна більше коливатися, оскільки цим споглядання було б цілком знищене і скасоване. Але цього не повинно бути; тож у спогляданні повинен зберігатися хоча б продукт такого стану – слід від протилежних напрямків, який не збігається з яким-небудь із них самих, а що представляє собою дещо складне з них обох” [7, с. 227]. У чому ж полягає тоді зміст закріплення? “Таке закріплення споглядання, – пише філософ, – яке тільки через те і стає спогляданням, містить у собі три такі моменти. Сюди належить насамперед дія закріплення або утвердження. Все це закріплення здійснюється заради рефлексії через *самодовільність*, здійснюється через цю самодовільність самої рефлексії, як це виявиться зараз; отже, дія закріплення є притаманною просто покладаючій здатності в Я, або ж розуму. – Потім сюди належить визначене або таке, що стає визначеним; і як ми вже знаємо, це – сила уяви, діяльності якої покладена деяка межа. Нарешті сюди належить те, що виникає завдяки визначенню, – продукт сили уяви в її коливанні” [7, с. 228–229]. У чому ж полягає, за Й. Фіхте, інтелектуальна здатність закріплення? Бо “зрозуміло, що раз тільки пошукове закріплення може бути здійснене, повинна існувати і деяка здатність такого закріплення; але така здатність не є ні визначений розум, ні створююча сила уяви, отже, це – опосередковуюча між ними здатність. Це здатність, в якій набуває сталість (*besteht*) змінне, в якому воно немовби стає врозумливим (*verständlich*) (немов би зупиняється), і яка тому по праву має ім’я розсудку (*Verstärkt*). – Розсудок є розсудок лише настільки, наскільки в ньому що-небудь закріплюється; і все, що закріплюється, закріплюється єдино в розсудку. Розсудок можна описати як закріплену розумом силу уяви, або ж як розум, який наділений об’єктами через силу уяви. Розсудок – щоб час від часу не розповідали про його дії – це така здатність, що знаходиться в стані спокою, бездіяльна здатність духу, просте сховище створеного силою уяви, визначеного розумом і яке підлягає подальшому визначенню” [7, с. 228].

Нарешті, який загальний висновок впливає стосовно місця розсудку і творчої сили уяви в покладанні реальності? “Тільки в розсудку, – пише Й. Фіхте, – є реальність, хоча й

тільки через і завдяки силі уяви; розсудок – це здатність дійсного; тільки в ньому вперше ідеальне стає реальним: тому слово “розсудити” (*Verstehen*) виражає собою також деяке відношення до чогось-то такого, що повинне приходити зовні, без сприяння з нашого боку, і допускати цілком тільки витлумачення і засвоєння. Сила уяви творить реальність; але в ній самій немає жодної реальності; тільки через засвоєння і оволодіння в розсудку її продукт стає чимсь-то реальним. Тому, що ми усвідомлюємо як продукт сили уяви, ми не приписуємо реальності; приписуємо ми її тому, що ми знаходимо наявним у розсудку, якому ми приписуємо зовсім не здатність створення, а лише здатність збереження” [7, с. 228].

Таким виглядає в основних своїх моментах механізм створення реальності (світу) Фіхте, який специфікує теоретичну частину науковчення, що якісно і відрізняє її від практичної частини. Але постає ще одне важливе питання: а яке значення зазначений механізм має в обґрунтуванні трансценденталізму Й. Фіхте? Відповідь на це питання криється в заключній думці філософа: “Ми побачимо, що при природній рефлексії, яка протилежна рефлексії штучній і трансцендентально-філософській, можна через самі її закони йти тільки до розсудку; а в ньому ми знаходимо, звичайно, дещо дане цій рефлексії як матеріал представлення; при цьому залишається неусвідомленим, як це дане дещо потрапило в розсудок. Звідси отримуємо наше тверде переконання в реальності речей поза нами, наявних без будь-якого з нашого боку сприяння, так ми не даємо собі свідомого звіту в здатності їхнього створення. Якщо б ми в повсякденній рефлексії так само усвідомлювали, як ми справді можемо це усвідомлювати в рефлексії філософській, що речі потрапляють у розсудок завдяки силі уяви, то ми знову стали б все визнавати за обман і завдяки цьому чинили б таку ж неправду, як і в першому випадку” [7, с. 228–229].

Необхідно ще раз наголосити, що завдяки поняттю “творча сила уяви” Й. Фіхте намагався виявити творчий характер теоретичного (пізнавального) відношення суб’єкта до світу, тобто довести спорідненість цього відношення з практичним. Це впливало із центрального завдання філософії “науковчення” – довести, що насправді існує лише одне *Я* (суб’єкт). Натомість жодної самостійної реальності *не-Я* у значенні природи не існує, тобто реальності, яка б існувала до і незалежно від *Я* взагалі. А видимість такої реальності (в буденній свідомості) Й. Фіхте намагається усунути за допомогою синтетичного прийому (методу) і на цьому шляху звести всі визначення *не-Я* до *Я*. Призначення теоретичної частини науковчення і полягало в тому, щоб пізнаючи зняти видимість незалежності від *Я не-Я*, перетворити перше в друге. Але оскільки це Й. Фіхте не вдається, і він усвідомлює це, порятунок знаходиться у сфері практичного науковчення, а отже, у сфері практики. У цій спробі німецького мислителя є зазвичай великий позитив і водночас негатив. Чому? Як відомо, вже друге положення (*Я* покладає себе самого обмеженим через *не-Я*) виражає собою теоретичний характер відношення *Я*, “... в якому *не-Я* мислиться як дещо незалежне і визначає собою зміст *Я*. Будь-який акт пізнання засновується на тому, що предмет, який осягається, виступає як дещо незалежне, таке, що знаходиться поза *Я*. Правда, – зауважує В. Шинкарук, – будучи осягненим, він перетворюється в надбання *Я* і тим самим *Я* знімає свою обмеженість деяким *не-Я*, але оскільки один акт пізнання змінюється іншим, то виникає нове обмеження і так до нескінченності. У сфері пізнання незалежність предмета (*не-Я*) від *Я* не може бути знята. Це можливо тільки в практичній сфері, де активність виходить від суб’єкта і предмет покладається як створений *Я* (“визначений через *Я*”). Істинна природа *не-Я* розкривається в практичній сфері. Тільки тут виявляється, що “не

теоретична здатність робить можливою практичну, а навпаки, практична – теоретичну (що розум, за своєю сутністю, тільки практичний і що він лише через застосування своїх законів до обмежуючого його *не-Я* стає теоретичним)” [11, с. 206]. В цьому плані “Науковчення Фіхте поклало початок ідеалістичному використанню поняття практики як засобу “зняття” незалежності об’єкта від суб’єкта, об’єктивної дійсності від свідомості і обґрунтування ідеалістичних уявлень про предметний світ як продукт власної діяльності свідомості (“Я” у Фіхте, “Абсолютної ідеї” – у Г. Гегеля). Утім, введення в теорію пізнання практики, навіть у цій ідеалістично спотвореній формі, було величезним досягненням філософської думки. Воно відкривало нове коло проблем, вирішення яких вимагало відмови від метафізичних уявлень про об’єкта і суб’єкта пізнання як незмінних, зовнішніх один одному протилежностей і розгляду їх в їх *взаємоопосередкованості*. Перший крок до цього зробив вже Фіхте, висунувши ідею про те, що суб’єкт являється продуктом своєї власної діяльності, а об’єкт постільки є *об’єкт*, поскільки він даний *для суб’єкта* (для Я)” [11, с. 206].

Отже, якщо за Й. Фіхте трансценденталізм в його теоретичному вимірі впливає з практичних підстав то закономірно постає нова проблема для подальших розвідок: чому природа як об’єкт теоретичного розуму не постає у Й. Фіхте аналогом дії практичних законів, які б доводили органічну єдність теоретичного та практичного наукотворень?

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Булатов М. Історія і теорія діалектики / М. Булатов // Булатов М.О., Загороднюк В.П., Малеев К.С., Солонько Л.А. Діалектика без апології. – К. : Стило, 1998. – С. 29–41.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2 ч. Часть 1: Кант. Фихте. Шеллинг / М. А. Булатов. – К. : Стило, 2003. – 322 с.
3. Гайдено П. И. Г.Фихте / П. Гайдено // История диалектики: немецкая классическая философия / Т. И. Ойзерман, А. С. Богомолов [и др.] – М. : Мысль, 1978. – С. 101–150.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1: Наука и логика / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
5. Фихте И. Назначение человека / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т.2. – С. 65–224.
6. Фихте И. О понятии наукоучения, или так называемой философии / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 6–64.
7. Фихте И. Основа общего наукоучения / И. Фихте // И. Фихте Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 66–337.
8. Фихте И. Первое введение в наукоучение / И. Фихте // И. Фихте Сочинения в 2 т. – Т. 1 – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 443–476.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. – Т. 20. – Издание второе. – М. : Госполитиздат, 1961. – С. 339–626.
10. Шеллинг Ф. Введение к наброску системы натурфилософии / Ф. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 182–226.
11. Шинкарук В. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1974. – 355 с.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S TRANSCENDENTALISM, ITS PRACTICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS: WHAT WAS AT FIRST?

Vasyl Lysyy

*Ivan Franko National of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e_mail: k_filos@franko.lviv.ua*

The author studies Johann Fichte's conception about I ("absolute truth"), which itself creates world and nature. Fichte's philosophy is considering by philosopher himself as "transcendental idealism". In this thesis the priority is given to practical reason. The imagination creative power is revealed as the main theoretical capacity of the Science of Knowledge system in philosophy. As opposed to Immanuel Kant, who believed that the subject of transcendental philosophy is a "system of concepts" and "all the principles of pure reason," Y.Fichte declared: "philosophy should be the science of all sciences. It must be given in this regard to all first principle of science", and "philosophy must further define this same respect to all the sciences of the form". But on the other hand, "Philosophy is a science, and above already determined that it is in this respect must give. But as it is - just science knowledge in the formal sense, it is - the science of anything; it has some subject, and from the above it is clear that the subject - not the other, as a system of human knowledge in general". In other words, the philosophy is to revive the system of the human spirit, the human knowledge system. However, from the general philosophical grounds Y.Fichte attributed to his philosophy of transcendental idealism or idealism also critical. After all, "speculation against dogmatism - not philosophy, but only impotent statements and assurances. Idealism is only possible philosophy".

Enough depth analysis Y.Fichte philosophy contained in the works of domestic philosophers and V.Shynkaruka M.Bulatova and in the Russian philosopher P.Haydenko. In the case of synthetic studies (dialectical) method thinkers, the basic principles of the (presentation) of philosophy (scientific) knowledge, formulated it in his work "On the concept philosophy, or so-called philosophy" and special attention is paid to the disclosure of specific theoretical and practical part of his philosophy. But something in the shadows remain Y.Fichte opinions regarding these parts of the philosophy of communication and expression of particular moments "transfer" philosopher originality of practical reason in the theoretical sphere. In this way it would be discovered the source of transcendental idealism of the German philosopher. On the other hand, in the works of these scholars is a fruitful analysis of the phenomenon as creative (productive) power of imagination, that specific features of theoretical reason and desire as the specific features of practical reason. However, in this regard, some analysis of both types of mind is possible only when one of them appears as a reflection of the other. The challenge is also to explore the form of implementation of practical reason in the field of theoretical and vice versa - the theoretical to the practical sphere. Theoretical study mentioned in the article the problems caused by the fact that, firstly, scientific exploration of philosophy in domestic Y.Fichte philosophical thought today, except for some works M.Bulatov generally absent, and, secondly, theoretical and practical reasons Y.Fichte leads to the improvement imagination regarding theoretical and practical as key forms of human relationship to the world. About dialectic Y.Fichte M.Bulatov writes - this the "first system of dialectics, which in general is reproduced human activity. Here we have quite different than in Kant. The problem with the time of Fichte increased, and so this dialectic retains its value even

increases its in principle". It is the dialectic method of thinking, allowing to adequately understand current global (common) state of the world as some whole.

For Y.Fichte character creation world culture, "second nature" clear. Man, based on desire, initially laid the perfect image of the object through practical action embodies the specified image into reality. The latter appears as a combination (synthesis) objective (nature) and subjective (ideal). The whole object is created (real) was already previously fully in the "head" of the subject in the form of images, diagrams, project, that is perfect. By analogy, the same mechanism would act of creation must take place in the case of the creation of the world (including natural).

"Only reason, - writes Y.Fichte - is a reality, albeit only by and through the power of imagination; reason - a real ability; only the first time the ideal is real, because the word "judge" (Verstehen) also expresses a certain relation to something, then that which must come from the outside, without assistance from our side, and only allow quite interpretation and assimilation. The power of the imagination creates reality; but in itself no reality; only through learning and mastery of reason in its product becomes something something real. Because we are aware of the power of imagination as a product, we do not ascribe reality; we attribute to it that we find available in reason, which we attribute no ability to create, only the ability to save.

Key words: I (absolute truth), natural world, practical reason, practical philosophy, theoretical reason, conscious, contemplation.

Стаття надійшла до редколегії 02.11.2015

Прийнята до друку 16.11.2015

УДК 1:27-423.78(450)

**ПІДМЕТ І ПРЕДМЕТ У СИСТЕМІ ТЕРМІНІВ
СВ. ТОМИ З АКВІНУ
(на матеріалі “Суми Теології”)**

Павло Содомора

*Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Пекарська, 69, м. Львів, e-mail: sodomora@yahoo.com*

Досліджено питання відтворення та контекстуального тлумачення деяких синонімічних пар термінів. Сформульовано проблему перекладу філософських термінів українською мовою. Аналіз проведено на матеріалі “Суми теології” Томи з Аквіну. Висвітлено низку найважливіших аспектів, що постають у процесі перекладу творів Томи з Аквіну. Завдання перекладу – адекватно відтворити текст. Головна проблема перекладу українською мовою “Суми теології” – відтворення термінів. Запропоновано кілька способів розв’язання складних проблем. Зіставлено різні варіанти українського перекладу того самого терміна. Уривками тексту проілюстровано різницю в семантичному навантаженні в разі відтворення одного терміна різними способами. Зроблено висновки про доцільність використання тих чи інших способів перекладу. Акцентовано увагу на неминучих несумісностях між первинним та вторинним текстами.

Ключові слова: підмет, присудок, річ, предмет, терміносистема, переклад, калькування, транслітерація.

1. Система термінів як цілість

Основна проблема, що виникає під час перекладу “Суми теології”, – відтворення схоластичних термінів. Тома з Аквіну точно й докладно описує кожне поняття в надзвичайно складній богословсько-філософській терміносистемі, його система термінів – абсолютно чітка та прозора. В українській філософській науці донедавна практично не було досліджень схоластичної термінології, оскільки не існувало причин, які спонукали б науковців працювати над цим питанням – не готували українських перекладів схоластичних авторів. В умовах інтеграції України в європейську спільноту ці прогалини потроху виповнюють. Перекладають твори визначних філософів середньовіччя, серед них – Томи з Аквіну, опрацьовують філософську спадщину схоластів, як-от Аквіната [1]. На сучасному етапі розвитку української філософської думки зростає зацікавлення схоластиком загалом та творчістю Св. Томи зокрема. В українській філософській літературі з’явилися перші праці з історії схоластики [3; 4], у яких докладно описано передумови виникнення вчення Св. Томи та його наслідки, подано періодизацію схоластики. Докладно ці питання описує А. Пашук у “Нарисах з історії філософії середніх віків” [4].

2. Корелятивні терміни

Унікальною працею щодо випрацювання термінології є опублікований нещодавно український переклад “Європейського словника філософій” – грандіозна робота, яку виконав колектив дослідників [2]. Безумовно, це одна з надзвичайно важливих подій у розвитку української філософської думки. Предметом багатьох статей “Словника” є так звані “колізії неперекладності”, що існують між різними термінами та їхніми іншомовними відповідниками (проблеми неперекладності часто виникають у роботі над перекладом творів Св. Томи з Аквіну). До уваги взято різні мови (не лише європейські) – гебрейську, давньогрецьку, латинську, німецьку, англійську, подано приклади з арабської мови. Кожна так звана “колізія” дуже цікава в контексті розвитку української філософської мови. Проаналізувавши низку статей та намагаючись узагальнити поданий матеріал, доходимо висновку: у “Словнику” часто підкреслено, що однозначного “відповідника для більшості термінів в українській мові не існує” [2, т. 1, с. 175]. Отже, дослідження системи схоластичних термінів актуальне на сьогоднішньому етапі розвитку української філософської думки.

Усі терміни умовно можна поділити на дві групи: терміни в їх абсолютному значенні та напівтерміни. У відтворенні термінів важливо дотримуватися “золотої середини”. Неможливо всі без винятку подати транскрибованими латинськими словами, адже тоді доведеться перекладати українською мовою лише сполучники; також неможливо цілковито відмежуватися від латинських слів. Тому в роботі з латиномовними текстами досить часто прийнятне калькування, водночас транслітерація не завжди працює як ефективний спосіб відтворення схоластичних термінів українською мовою. З уваги на це, не прагнемо поставити крапку в цьому питанні, лише розгорнути дискусію.

Термін “суб’єкт” завжди передбачає свій корелят – “об’єкт”. З огляду на етимологію цих термінів, прямими їхніми українськими відповідниками могли б бути слова “підмет” та “предмет”, однак щодо цього є застереження. Слова утворено методом калькування: український префікс та корінь відповідають латинським. Термін “об’єкт” має декілька аналогічних значень. Найперше – те, що походить від стосунку чогось до мислення, тобто об’єктом чи предметом є те, що наявне перед мисленням пізнавача. Речі стають предметами (об’єктами) у формальному значенні, коли встановлюється такий стосунок. Властиво, вони вже є предметами (*objectum*) у спроможності перед встановленням такого стосунку. Отже, терміни “рiч” (*res*) та “предмет” (*objectum*) позначають різні поняття, хоча за певних обставин їхні значення перетинаються. Головна різниця між цими термінами в тому, що річ не обов’язково, а предмет обов’язково передбачає стосунок до пізнавача [8, с. 179]. Інакше кажучи, предмет передбачає формальну модифікацію душі, тобто певним чином сприйняття форми формою.

Формальність, завдяки якій буття становить предмет мислення, не є ідентичною із дієвістю (*actualitas*) його як речі, що існує. Можна кілька предметів осмислювати як неподільне буття і зводити їх до одного формального об’єктивного розгляду; або навпаки, один предмет здатний бути основою для кількох формально різних предметних роздумів. Наприклад, людину можна розглядати або як одну формальну істоту, або під різними кутами зору різних дисциплін, як-от біології, хімії та філософії.

Коли говоримо про формальність предмета, ми не є формально пов’язані з реальністю чи сутністю предмета, а з предметом з огляду на його стосунок до пізнавальної сили. Не розглядаємо цю пропорцію чи стосунок до пізнавальної сили як щось таке, що існує лише

в речі, а як щось таке, що має предметний (об'єктивний) стосунок до цієї сили. Відповідно, коли говоримо про річ, що існує, можемо осмислювати її або без стосунку до пізнавальної сили, або об'єктивно, тобто в стосунку до пізнавальної сили. Тож буття розуму, як рід чи вид у логіці, якщо навіть через це не має існування поза розумом, може бути предметом мислення та визначати його завдяки розумінню предметного стосунку [9, с. 20].

Тому реальне вирізнення наук може походити від предметів, які не є реально вирізненими, і вирізнення (*distinctio*) розуміння здатне зумовити реальне вирізнення між науками, адже буття не визначає сили розумінням вирізнення, яке містить у собі, а розумінням специфічних стосунків, які буття як предмет містить у собі щодо розуму. Таке вирізнення само собою є реальним. Оскільки буття є єдиним у своєму онтологічному характері, то воно зумовлює відмінності (специфікації) не завдяки розумінню вирізнення в самому собі, а завдяки своїй чесноті чи здатності як мисленнєвого предмета. Тому Бог як найвище буття є причиною різноманітності знання. Предмет, який у дійсності – один, віртуально – численний, саме тому існують різні формальні поняття (*ratio formalis*), тобто формальні вирізнення.

Якщо існують різні формальні предмети, то існуватимуть різні дисципліни відповідно до них, навіть якщо предмет лише один у своєму позарозумовому характері; а якщо існує множинність матеріальних предметів, але тільки один формальний предмет, то існуватиме лише одна дисципліна для його вивчення. Тому природу науки визначено (*determinata*) не завдяки матеріальним предметам, які вона вивчає, а завдяки окремому підходу, що людський розум приймає в стосунку до цього предмета. Біолог, хімік та філософ можуть вивчати той самий матеріальний предмет (як-от людину), однак працюватимуть у різних науках, оскільки досліджують той сам предмет із різних ракурсів.

Матеріальний предмет є спроможним (*potentialis*) предметом у стосунку до своєї форми. Прикметник “матеріальний” у цьому контексті означає матеріал, із якого щось зроблено, як-от дерево, з якого виготовлено статую. Формальний предмет є наче формою визначального начала (детермінаційного принципу), що робить річ саме тим, чим вона є. Формальний предмет залежить від певного виду мисленнєвих діяльностей, так само, як і специфічна формальність речі залежить від природи, що відповідає за дерево, з якого річ зроблено. Зазначимо, що матеріальний предмет – не зовсім те саме, що тілесний предмет, оскільки він не обов'язково стосується тілесного буття. Тому духовні речі теж можуть бути матеріальними предметами науки.

3. Підмет і присудок чи суб'єкт і предикат?

Термін “предикат” вживають у двох значеннях: 1) один із двох термінів судження, в якому щось сказано про предмет судження; 2) синонім до терміна “присудок” [6]. Також у цьому словнику термін “суб'єкт” окреслено як синонім до терміна “підмет”. В основі твердження (предикації), тобто присудка, оскільки щось чомусь присуджують чи щось про щось говорять, ніколи не кажуть частину про ціле, а завжди ціле про ціле. Тома це пояснює тим, що термін “людськість” позначає сутність людини та те, завдяки чому людина є людиною. Водночас термін “людськість” не можна вживати на позначення окремої людини. А термін “людина”, чи “людське буття”, оскільки означає сутність людини так само, як і “людяність”, можна вживати щодо однієї людини. Такі терміни не відокремлені від позначення матерії, а містять його в собі (імпліцитно) та невід'ємно. Із цього випливає, що в основі твердження тільки ціле говорять про ціле [10, с. 271].

Отже, існує різниця між стосунком твердження “Сократ є людським буттям” і стосунком Сократа до людськості. Останній стосунок – стосунок, що існує між окремою людиною і її природою чи сутністю, тобто людськістю – те, завдяки чому він (Сократ) є людиною. Такий стосунок називаємо онтологічним. Цей стосунок, згідно із схоластичною термінологією, називають стосунком сутності до підстави (*essentia et suppositum*). Можна сказати, що Гомер був сліпий, а не що Гомер був сліпотою, хоча сліпота є випадковістю підстави Гомера.

Про стосунок суб’єкта до предиката Тома говорить, що це лише тотожність чи ідентичність (ST I, 13, 12): “слід знати, що у будь-якому вірному ствердному реченні необхідно, щоб присудок та підмет позначали одне речово певним чином, і різне – під певним оглядом. І це стосується речень, що створюються про випадковий присудок, а також і тих, що створюються про підставовий присудок. ...І подібно, коли говориться, що людина є твариною, оскільки те, чим є людина, справді є твариною, адже у тому ж підметі є і відчуттєва природа, від якої й називається твариною, і розумна, від якої називається людиною” [5, с. 56].

Такий стосунок позначає певну ідентичність *secundum rem*. Якщо говорити про людину, що вона біла, то це не означає, що людина є білою гускою чи чимось подібним, а лише те, що людина є білою людиною. Тобто суб’єкт і предикат означають те саме *secundum rem*, однак різне *secundum rationem* – як-от людина, випадковістю якої є бути білою. Тобто Сократ реально не відрізняється від лисого Сократа, або ж людина не відрізняється реально від білої людини: радше у цих прикладах подано, як ту саму річ (*secundum rem*) осмислено під іншим оглядом (*secundum rationem*). Ця здатність, відповідно до якої ту саму річ (*secundum rem*) можна розглядати під різними оглядами (*secundum rationem*), є визначною здатністю людського розуму, яка трактує можливі логічні стосунки розуму як стосунки суб’єкта-предиката.

4. Річ та предмет

Перша теорія, у контексті якої слід розглядати питання, як саме суб’єктно-предикатні стосунки підпорядковуються пізнанню речей, – “референційна теорія значення”, або “картинна теорія”. За цією теорією, значення слова у мові є саме тією річчю в реальності, до якої воно стосується. Ця теорія мала значний вплив на пізніших логіків.

У пізнішій філософській системі Дж. Пуансо поняття “річ” (*res*) – фундаментально інше, ніж поняття “предмет” (*objectum*), оскільки перше не обов’язково містить стосунок до пізнавача, а друге містить його обов’язково. Тож речі можуть бути або не бути предметами, і навпаки. А все, що існує як річ, має підметову структуру, тобто таку структуру, яка не залежить від того, чи є вона пізнаваною, чи ні. Відповідно, знаки є посередниками між предметами та речами завдяки тому, що надають предметам позначення, і завдяки їм речі отримують певне означення у відчутті [8, с. 432].

Пуансо – автор найповнішого синтезу латинської філософії та теології на фінальній стадії її розвитку. Однак цей філософ не лише синтезував усю латинську спадщину, а й надав їй поштовху до модерності. Властиво, його підхід до проблем філософії, і насамперед до проблем, що стосуються природи людського пізнання, майже у всьому є протилежним до поглядів іншого філософа – Декарта. Насамперед він не вважав, що існує метод, який провадить до несхибної філософської істини, а також відкидав думку Декарта, що звичайна діалектика не має жодної користі для того, хто прагне дослідити істинність речей [8, с. 454]. На переконання Пуансо, знання полягає у встановленні співвідношення стосунку між

предметним представленням (*representatio*) та онтологічною реальністю, що, фактично, дає змогу предметам існувати окремо від їх представлень. Пізнати істину означає визначити, із яким виміром предметності стикаємося в тому чи іншому аспекті досвіду: інакше кажучи, Пуансо – схоласт у повному значенні слова.

Тома не був типовим явищем для тринадцятого сторіччя, і саме цим випереджував своїх сучасників. Компроміс між використанням транслітерованих латинських та калькованих українських відповідників необхідний в українському перекладі. Лише в цьому разі можна говорити про адекватність перекладу та оригіналу. “Сума теології” – твір, що вражає структуризованим поданням матеріалу, чіткістю викладу аргументів, строгістю у використанні термінів. Ці риси оригіналу потрібно відтворити в перекладі.

Філософ вважав, що не існує адекватного терміна, який цілковито та вичерпно і без жодної альтернативи визначав би конкретний суб’єкт чи ситуацію. Саме тому він не подає точних визначень деяких понять, як-от “пізнання” чи “істина”. Для мислителя визначальний чинник – мова, її використання, тобто жива людська розмова або диспут, а не визначення, навіть якщо його дав він сам. У цьому він спирається на Аристотеля, який говорив, що найменування речей має походити від широкого загалу. Св. Тома стверджує: “Назвами потрібно користуватися так, як усі користуються” (*De Veritate*, 4, 2). Це означає, що не потрібно довільно створювати нові назви чи застосовувати старі слова в довільно нових значеннях: терміни мають бути зрозумілими для широкого кола читачів. Отже, адекватне прочитання тексту неможливе без занурення в соціально-культурний контекст епохи.

Латинська мова завжди залежала від грецької – і загалом (Лівій Андронік), і в галузі філософії зокрема. Цицерон переклав грецьке слово *atomos* як *individuum* – це точна калька, переклад слова за частинами (неподільне); латинське “контемпляція” – відповідник грецької лексеми “теорія” і т. д. Проте відмінність між мовами була значною, і перекласти грецьке “*to on*” було складніше: про це пише ще Сенека (Лист 117, 5). Аналогічні проблеми існують і в інших мовах.

Щодо проблеми перекладу окремих термінів, то деякі з них не мають відповідників (навіть приблизних) не лише в українській, а й у решті сучасних мовах. Про це пише Ж. Маритен на матеріалі терміна “*species*”. Цей термін позначає внутрішнє розрізнення (*determinatio*), як є у Св. Томи (*ScG II*, 98). Дж. Ділі вважає, що найкращим варіантом перекладу “*species*” у тому разі, коли термін стосується пізнання, є “форми виокремлення (специфікації)” або “виокремлення” (специфікація) [8, с. 24]. Згідно з Ж. Маритеном, найприйнятнішим відповідником цього терміна є “форми представлення (репрезентації)”. Термін “*species*” визначає (специфікує) конкретну предметність (об’єктивність), тобто конкретні риси певної речі. Отже, важко відтворити цей латинський монолексемний термін аналогічним монолексемним терміном не лише українською мовою, а й навіть англійською, яка значно ближча до латинської, ніж українська, тим більше, якщо йдеться про термінологію.

Низка термінів, які мають амбівалентне значення в тексті, чинить суттєвий вплив на відповідний період тексту, що подекуди виливається у спотворення чи навіть підміну значення періоду тексту. Очевидно, що кожен переклад давнього твору (насамперед це стосується філософських праць) пов’язаний із різними проблемами. Вони виникають подібно до ланцюгової реакції: кожен розв’язок тягне за собою нову трудність. Тож застосування окремих підходів до відтворення термінів може спровокувати семантичну перестановку

з погляду мови-джерела чи навіть цільової мови. Тому часто виникає необхідність застосовувати різноманітні компенсаторні засоби, наприклад, додавання нового слова задля пояснення значення періоду тексту. Деякі пасажі таких текстів, як “Сума теології”, потребують додаткового позатекстового пояснення. Крім того, складність перекладу з давніх мов не можна прирівнювати до складності перекладу з мов сучасних: переклад із давніх мов є своєрідним науковим дослідженням, що передбачає значну підготовчу роботу, а також коментарі та пояснення.

Св. Тома працював у межах середньовічної схоластичної латини, але він аж ніяк не зливається зі своїми сучасниками, а також суттєво віддалився від своїх попередників – Августина, мова якого значно живіша, переповнена внутрішніми почуттями, ближча до класичної латини. У Св. Томи немає яскравості стилю Августина, його особистісного тону, а в Августина натомість немає термінологічної чіткості, яка є у Св. Томи. У творах Августина бачимо живу людину, а за творами Св. Томи неможливо побачити його особистісні характеристики – хоча, можливо, саме його тексти на них і вказують. Його мова – наче штучний кришталевий витвір. Мова Августина багата на фразеологію (часто надзвичайно вишукану та дуже доречно), а Св. Тома прагне поділитися проникненням у глибину предмета, не використовуючи жодних фразеологізмів. Однак у мові Св. Томи існує своя краса та оригінальність – досконалість доброго інструмента. Виникає певний стосунок між природною, чи історичною мовою, та синтетичним, чи технічним жаргоном, що базується на домовленості між мовою та термінологією.

5. Термінологія та синонімія

Як впливає з дослідження тексту “Суми теології”, Св. Тома часто використовує різні терміни на позначення одного поняття. Очевидно, саме тому деякі дослідники вважають, що, попри видимість, у нього немає реальної, чітко сформованої термінології [7, с. 12] (таке твердження, мабуть, надто категоричне). Докладний аналіз тексту засвідчує, що філософ часто не визначає конкретних термінів, щоб використовувати їх послідовно – навпаки, подекуди застосовує поряд синонімічні вирази. Це дає нам теоретичне право також не завжди однаково відтворювати його терміни, хоча в цьому разі є серйозна небезпека самому заплутатися. Св. Тома, наприклад, вживає кілька різних виразів на відтворення поняття стосунку (*relatio, respectus*), відповідно, постає запитання, чи можемо вдаватися до чогось аналогічного. Також терміни *scientia – doctrina* у деяких періодах тексту є синонімами. Така синонімія, зрозуміло, прийнятна лише з того огляду, що Св. Тома досконало володів матеріалом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / А. Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 408 с.
2. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2013. – Т. 1–3.
3. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії / В. Кондзьолка. — Львів : Світ, 2000. — 326 с.
4. Пашук А. Нариси з історії філософії середніх віків / А. Пашук. – Львів, 2007. – 646 с.

5. Святий Тома з Аквіну. Сума Теології / Переклад П. Содомори. – Львів : Сполом, 2010. – 520 с.
6. Словник української мови : [в 11 т.] – Київ : Наукова Думка, 1970-1980. – Т. 1–11.
7. Blanche, F. Sur la langue technique de Saint Thomas d'Aquin / F. Blanche. Paris, 1930. – 152 p.
8. Deely J. Four Ages of Understanding / J. Deely. – Toronto, 2001. – 1020.
9. Reith H. The Metaphysics of St. Thomas Aquinas / H. Reith. – Notre Dame, 1985. – 399 p.
10. Veatch H. St. Thomas' Doctrine of Subject and Predicate: a possible starting point for logical reform and renewal / H. Veatch // St. Thomas Aquinas. Commentative studies. – Toronto, 1974. – 525 p.

SUBJECT AND OBJECT IN ST. THOMAS' SYSTEM OF TERMS (BASED ON "SUMMA THEOLOGIAE")

Pavlo Sodomora

*Lviv Danylo Halytskyj National Medical University,
Lviv, Pekarska str., 69.
e-mail: sodomora@yahoo.com*

The problems of reproduction and textual explanation of some synonymic pairs of terms are researched. The article deals with the problem of reproducing of scholastic terms in Ukrainian language. This analysis is based on „Summa theologiae” of Thomas Aquinas. Several important problems of translation of Thomas Aquinas’ works are enlightened in the article. The objective of a translation is to adequately reproduce the original text in the target language. The adequate reproduction of philosophical terms is one of the most important aspects of translation of „Summa theologiae”. The solution of several problems is suggested. Different options of Ukrainian translation of one and the same term are compared here. With various passages of the text difference in semantic content of one and the same term translated by various methods is illustrated. Some conclusions on usage of different translation methods are conducted as well. The main attention is paid to unavoidable differences in between primary and secondary texts. Modern stage of the development of Ukrainian philosophical thought is determined by increased interest in teaching of scholastic philosophers in general and St. Thomas’ works in particular. Certain works that enlighten St. Thomas’ philosophy have recently appeared in Ukrainian philosophy. The unique work that is closely connected with scholastic philosophy and its terminology is the Ukrainian translation of “The European Dictionary of Philosophies”. The dictionary develops broad discussion about philosophical terminology in general, including scholastic terminology in particular. The difference between Latin terms and their modern equivalents is explained on the material of various languages including Ukrainian. Some new translations are suggested and compared. The untranslatable words are examined in contrastive bilingual analysis. The dictionary emphasizes that in most cases, in fact, there are no direct equivalents for some philosophical terms in Ukrainian language. Such cases are called “collisions”. It is emphasized in the dictionary that every such case is very interesting for the Ukrainian philosophy and important for the development of Ukrainian philosophical language. This is why the research on philosophical terms is extremely important in nowadays Ukrainian philosophy. In fact, St. Thomas was not typical phenomenon for thirteenth century. This great thinker had exceeded many philosophers that appeared even after

him, giving them concrete soil for investigation. Thomas was convinced that there was no certain term that could define certain situation or subject with no alternative. The language itself was defining factor for Aquinas. The system of dispute was used by Thomas, as well as the language itself and its usage was determinative factor for him. In “De Veritate” Aquinas postulates that names are to be used as everybody uses them. This means that there is no need of creating new words or using old words in new contexts. Terms are to be comprehensible for broad circles of readers. This thought is important because Latin was always dependent on Greek language. This is why there are plenty of words in Latin that are translated directly from Greek, e.g. individuum is translation from Greek atom, accidentia is translation from Greek symbebekos etc. Apparently, Aquinas uses Latin translations of Greek words widely in his works, but at the same time he applies entirely Greek words, e.g. hypostasis together with substance. Despite the fact these words are derivatives Aquinas sometimes distinguishes between them, and sometimes considers them to be synonyms. Similar problems do exist in modern languages as well. Certain terms that share ambivalent meaning in the text, make their influence on some periods of text. This fact can impact the whole text. This is why certain periods of scholastic text, especially “Summa theologiae” require some extratextual explanations, or commentaries. Thomas Aquinas had been working in the frame of scholastic philosophy, but he was not typical occurrence for philosophy of that times.

Key words: subject, object, thing, term, system, translation, calc, transliteration.

Стаття надійшла до редколегії 16.11.2015

Прийнята до друку 07.12.2015

УДК [141.7:323,39](477)“19”

ФОРМУВАННЯ НАЦІЄТВОРЧИХ ІДЕЙ СЕРЕД УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ (Д. ДОНЦОВ, В. ЛИПІНСЬКИЙ)

Мар'яна Грибовська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: maryana_kmv@mail.ru*

Проаналізовано націєтворчі ідеї представників української діаспори, проблему національної ідентичності та самобутності українського народу, а також роль національної інтелігенції як виразника й захисника суспільних інтересів. Для розуміння суті національної ідентичності, ролі та значення цього феномену в житті національно орієнтованої інтелігенції та всієї нації розглянуто погляди Д. Донцова та В. Липинського. Проблема буття українського народу є основою творчості цих мислителів.

Ключові слова: аристократія, держава, еліта, інтелігенція, народ, нація, українська національна ідея.

Двадцять століття в історії української державності було надзвичайно бурхливе і драматичне. Тричі за століття Україна намагалась відродити своє державницьке буття, тричі падала під тиском сусідніх держав та піднімалась із колін і тим дивувала весь світ. І лише на четвертий раз, на початку дев'яностих років, вона постала як самостійна держава. Егоїстичні інтереси штовхали сусідні народи (Росію, Польщу, Угорщину, Німеччину) на дорогу війни з братньою державою. А відбувалось це не випадково – багатий потенціал її природних ресурсів та вигідне геополітичне становище стояли вище від мільйонів життів людей, яких єднала одна велика і незламна ідея – самостійність України. Ця боротьба була нерівна, на смерть.

Дмитро Іванович Донцов та В'ячеслав Казимирович Липинський – послідовні й рішучі прихильники незалежної Української держави, які дбали про ріст національної самосвідомості нашого народу.

Саме в перші десятиліття ХХ ст. формуються погляди згаданих вище мислителів. Аналізуючи приклади минулого, вони, кожен по-своєму, закликають народ до створення власної держави. В умовах сучасного суспільства, яке переживає значну духовну та економічну кризу, праці цих апостолів української ідеї знову набувають актуального звучання. Фундаментальні положення апологетів української ідеології – не просто слова, які присипав пил давнини і забуття, а пророчі заклики, які шукають відгуку в душах людей.

Свого часу життєвий шлях мислителів і творчу спадщину доволі ґрунтовно досліджувала українська діаспора (післявоєнний період), а із здобуттям України незалежності їхніми поглядами зацікавилися й вітчизняні дослідники.

Проте це питання залишається актуальним і сьогодні. Особливо через те, що спадщина авторів проаналізована в основному з точки зору загальнотеоретичної, а ми спробуємо розглянути саме націєтворчий аспект їхніх наукових розробок.

Метою нашого дослідження є: а) зіставити ідеї та погляди мислителів у цій проблематиці; б) проаналізувати співвідношення категорій “народ”, “нація”, “державна”, “аристократія”; в) розкрити зміст національного ідеалу як основи духовного та історико-соціального поступу нації; г) визначити особливості взаємозв’язків провідної суспільно-політичної, ідейної та духовної верстви і широких народних мас у боротьбі за історичне, соціальне, політичне та духовне розкріпачення нації в процесі боротьби за свою незалежність; д) визначити стан сучасної української еліти та перспективи її розвитку.

Те, що Донцов використовував для своєї ідеології засади волонтариського напрямку, було не випадковим, а зумовлене рядом причин. Читаючи критику українського провансальства в “Націоналізмі” та порівнюючи висновки Донцова щодо української духовної засади “чинного націоналізму”, бачимо не тільки тісне співвідношення між одним і другим, а й розуміємо, чому Донцов став на позиції волонтаризму, зокрема, чому так багато почерпнув із вчення його найвидатніших представників – Шопенгауера та Ніцше.

Іншим важливим елементом ідеології “чинного націоналізму”, її “фокусом” є ідеал сильної, вольової людини. Коли в інтерпретації волі до життя Донцов наблизився до ідей Шопенгауера, то його ідеал сильної людини тяжіє до ніцшеанівського волонтаризму, точніше до “філософії сили” Ніцше. У “Націоналізмі” Донцов окреслив образ сильної людини, яка нагадує надлюдину Ніцше, але й значно відрізняється від неї: “Коли український селянин, покинувши свої ідеали «мирної селянської країни», візьметься за політичну й економічну організацію країни, за меч, тільки тоді нас чекає гідне майбутнє” [4, с. 215].

На прикладі українського народу, що не випадково, оскільки він близький йому і духом і кров’ю, філософ намагається показати причини, які привели його до поразки. Відкрити їм очі, гострими закличками та провокаційними думками заставити задуматись і прокинутись, відродити дух нашої славної давнини: “Тих, що кували кайдани, – проклинав. Тих, що їх несло покірно, – жалів. Тих, що їх рвали, – любив” [3].

Причини цього занепаду лежать на совісті тих, хто взяв на себе повноваження керувати народом. За гріхи провідної касты страждає народ: “За моральні упадки еліти, слідує, як його тїнь, заслужена кара нації”, – говорить Д. Донцов [2, с. 23].

“Провідна каста”, як її називає Д. Донцов, – це не будь-яка пересічна людина, а обрана, найкраща серед усіх, не лише спосіб мислення вирізняє її серед більшості, їй притаманні особливі риси, більше розвинені, ніж в інших.

До половини XIX століття, стверджує Д. Донцов, вся наша суспільність поділялася на касты. Устрій тої самої Київської Русі був побудований на засадах кастовості. Між ними існував нерозривний зв’язок: одна повинна була боронити, а друга “виживлювати першу”. Донцов закликає нас до розуміння того, що немає суспільства без касты, тобто без провідної верстви, яка б тримала у своїх руках весь державний механізм, керувала ним і направляла, надавала йому силу. Якщо ж цієї ієрархії не буде, а в суспільстві пануватиме розлад верхів чи низів, коли не буде справно працювати й виконувати свої функції кожен з елементів цього механізму – державу неминуче чекає крах. Таку державу можна легко завоювати, прищепити їй нові чужі цінності і ще більше посилити розбрат. “Ієрархізація суспільности й на ній збудований державний лад з окремою, своїми здібностями, расою й положенням,

відгородженою від інших, з генієм командування і проводу кастою, – є конечна передумова правильного діяння суспільного організму”, – зазначає автор [2, с. 119].

Провідна верства диктує людям свої скрижалі мудрості, своє “добре” і “погано”, ідеї правди і неправди, що є моральним, а що ні, що є чесним чи безчесним, на власному прикладі показує спосіб життя і форму одягу, вона повинна бути дзеркалом народу, його репрезентатором. Маса довіряє обраній еліті формувати ці цінності, а цим самим вона покладає на неї обов’язок і відповідальність за себе і своє майбутнє. Не можна допустити дезорганізації і здеморалізації провідної касты, щоб народ не став найбільш слабким. Тільки цього й чекають від нас наїзники, наші вороги. Вони прагнуть розкласти народ, розділити його на два табори, нав’язати їм нові псевдоцінності.

Псевдоцінності масової культури все ж дуже обтяжливі й навіть руйнівні для особи й суспільства. Нормальне функціонування суспільного механізму за таких умов буде нереальним. Це буде лише псевдогромадянське суспільство з елітою (або верхівкою), що буде радо й легко керувати цим суспільством у своїх цілях, добрих чи корисливих – вже не має значення.

Тому необхідна ідейна трансформація верхівок, а через них і самого народу. Потрібно наповнити їх більш піднесеними ідеями, соціально значимими сюжетами й естетично здійсненими образами.

Все життя еліти – це вічне напруження серця, духу та розуму: вона мусить щомиті пам’ятати про свою шляхетність, не суперечити заповідям вищої мудрості й з мужністю долати всі випробування долі. Ця єдність, тріада впродовж усього життя – великий тягар для простої людини і безцінний дар для представника еліти.

Головним змістом існування еліти є її діяльність у площині соціальної практики, що спрямована на теоретичне пізнання та доцільне перетворення усієї системи суспільних відносин, реалізацію національних і соціальних прагнень народу. “Провідна верства” повинна творитися вихідцями з усіх соціальних станів суспільства на підставі суворого добору кращих, з подальшим збереженням і постійним плеканням своєї духовної і моральної вищості і чистоти. Активна меншість посвячених, вірив Д. Донцов, здатна перевернути світ, зробити його кращим. Вона протиставлена пасивній більшості, яку треба переконувати й вести за собою.

Головне завдання, яке ставив перед собою Д. Донцов, – виховання нової української нації: “Нація, що стремиться до свободи й до відігнання своєї ролі у світі, мусить раз на завжди позбутися світогляду звироднілих рас і засвоїти драматичний, волевий світ сильних народів володарів, який уже зачинає прокидатись на Україні” [4, с. 225].

Д. Донцов оформив на базі ідеального типу соціальної структури і політичної організації нації свою теорію суспільно-політичного ладу України на майбутнє. Цією моделлю він користувався, інтерпретуючи соціальну структуру Київської Русі та Козаччини та критикуючи період ХІХ – поч. ХХ ст. Ця модель розкриває нам його розуміння соціальних процесів і суспільних та політичних сил, які в житті кожної нації відіграють вирішальну роль. Суспільство (нація) в розумінні Д. Донцова – це чітка “ієрархія суспільних функцій”, що їх використовують суспільні класи (за термінологією Д. Донцова – касты), якими керує найвищий у цій ієрархії провідний клас чи “правляча касты”.

Філософське кредо Д. Донцова – це активна праця громадянина на благо рідного народу, розгляд усіх форм діяльності з позицій національної ідеї, вищості суспільних інтересів

над особистими чи матеріальними. Мислитель вірить в людину як активну дієву силу історії і закликає не покійно зносити, а формувати життя. При цьому необхідно формувати державницьку свідомість народу, завзято й наполегливо будувати державу, а “провідна верства”, національна еліта повинна бути постійним двигуном, творцем нових ідей, які підхоплюватиме все суспільство на шляху безмежного розквіту нації у своїй незалежній Україні.

В’ячеслав Липинський був противником будь-яких революцій і насильства, класових протистоянь (чим і відрізняється від Донцова), він послідовно обстоював ідею єдності, гармонізації суспільства, примат творчих сил над руйнівними, збереження досягнутого над безупинним прогресом, який іде невідомо куди. Вказане стало підґрунтям для ідеолога щодо постанови й вирішення національного питання, побудови незалежної суверенної Української держави. Останні півтора десятиліття після занадто тривалого періоду забуття відчувається значне зацікавлення його творчою спадщиною не лише за кордоном, а й на теренах нашої країни [6, с. 12].

Ще в перших своїх працях, написаних польською мовою, В. Липинський висуває на роль провідної верстви України спольщену шляхту. Саме вона, на його думку, мала б активно брати участь у національно-державному відродженні країни [8, с. 45]. Це можна пояснити переконанням В. Липинського в тому, що територіальний чинник, під яким автор розумів усвідомлення своєї (на якій народився або проживає) території та, відповідно, любов до рідної землі, значно важливіший у визначенні національної ідентичності, ніж національний. Тому саме із державністю він і пов’язував аристократію та за цим принципом вважав себе українцем.

У праці “Листи до братів-хліборобів” В. Липинський зазначає, що ні етнографічна маса людей, ні окрема територія та мова не створюють автоматично нації. Для цього потрібен ініціативний гурт людей, призначення яких – розвиток і пропагування політичних, державних, культурних цінностей, на яких вона формується. “Без своєї власної національної аристократії... немає і не може бути нації”, – підкреслює вчений [6, с. 136]. Саме ця група є носієм національної ідеї, що єднає націю.

На думку В. Липинського, справа творення нації і держави вимагає нової – сильної, організованої і “високо вартної” інтелігенції, яка повинна заступити стару і політично збанкрутілу, декласову, знесилену внутрішньою ворожнечею і роз’єднанням, відірвану від спільної традиції, культури, спільного економічного інтересу, позбавлену власної, точно означеної лінії.

Тільки реальне хотіння, бажання, віра в формування і реалізацію вищої цілі може дати народові поштовх творити нові діла, гідні уваги. Цілі століття може тривати стан спокою і загартування ідей, аж поки в певний історичний момент певна частина цієї групи усвідомить вищу ідею і розпадеться на дві групи – активну й пасивну. Ця воля тоді стане рушійною, здатною творити великі діла.

Центральне місце в історіософській концепції В. Липинського відводиться категоріям “традиція”, “аристократія”, “нація”. Особливість розуміння їх зумовлюється активно-динамічним характером філософського світогляду В. Липинського, який він свідомо протиставляє пасивно-споглядальному підходові до навколишньої дійсності. Той же динамізм притаманний розумінню аристократії, якій належить вирішальне місце в історіософії В. Липинського. Основу нації, за В. Липинським, становить народ, який був,

є і завжди буде. Але разом з тим, роз'яснює В. Липинський, народ ніколи сам не править. І найкраще народові тоді, коли ним керують добре. Цю функцію управління народом реалізує аристократія як провідна верства, голова народу. У колективі, в групі людей, щоб він не загинув, не був стертий з лица землі, потрібний сильний, вольовий ватажок, який би духом своїм підняв народ, провадив його. Таких людей В. Липинський називає “Божими людьми”.

Як і Д. Донцов, В. Липинський стверджує, що в основі сучасного суспільства лежить багато деструктивних егоїстичних чинників, які порушують нормальне функціонування суспільства. Головне завдання аристократії полягає в тому, щоб знормалізувати індивідуальні і групові хотіння й оформити їх у спільні для всіх груп, обрати серединний шлях. “Боротьба поміж собою цих двох течій – будуючої і руйнуючої, яка об'єднує і роз'єднує – заповняє собою історію всіх націй. І перемога першої чи другої течії, перемога всередині нації організаторів чи руйників, витворення національної аристократії чи її винищення – рішає скрізь і завжди про долю нації” [6, с. 131].

Суть аристократії – в постійному відновленні її організаційної, керівної ролі – це можуть бути представники різних верств населення. Народи, що не вміють витворити власних панів, тобто провідної верстви, засуджені на те, щоб навіки коритись панам чужим. Організувати народ – значить боротись за владу в суспільстві, та в дальшому розвитку за свою державу і націю. “У відношенню стихійних людських хотінь до діл меча бачимо два основні типи хотінь: тип войовника і не-войовника. Войовник це той, який хоче і може для здійснення своїх хотінь ризикувати своїм власним життям і взяти меч сам персонально в свої руки. Не-войовник – це той, який для здійснення своїх хотінь хоче силою примусу, силою меча, в той чи інший спосіб – заволодіти, але не хоче ризикувати своїм життям і брати цього меча в свої власні руки” [6, с. 403].

Без стихійної волі до влади, до сили, до ризику, до самопожертви, до панування – не може постати національна аристократія. Вона повинна мати психологію і мораль лицарів-войовників, такі ж безстрашні та наповнені вірою в перемогу переконання.

Провідна верства нації, на думку В. Липинського, мала б утворитись з “організаторів держави”, що виникають “тільки на місцях: по селах і волостях, тільки в продукуючих класах: в селянстві, в робітництві, в культурнім працюючій поміщицтві, в технічно творчій міщанстві” [7, с. 4]. Тобто він стверджує, що в кожній групі осіб, в кожній об'єднаній людей, в кожній державі повинна бути своя еліта, своя обрана меншість на макро- та мікрорівнях, яка б зорганізувала людей і вела правильною дорогою.

Обидва ідеологи українського націоналізму негативно ставляться до правління демократичних сил і популярності їхніх ідей в народі: “Трагедія України не в тім, що нею хочуть правити ці по суті безобідні крикуни і розлагателі, які, не володіючи засобами продукції і війни, не мають власної матеріальної сили на те, щоб правити. А трагедія її в тому, що нею не правлять ті, що, володіючи засобами продукції і маючи власну силу, могли б правити, коли б тільки хотіли і вміли правити” [6, с. 183].

Не завжди булаву віддають справді гідним людям, іноді під їхніми оманливими гаслами можуть критися цілі, які зовсім не потрібні народу в той чи інший момент історії, або сам народ до цього ще не готовий. Потрібно дивитися глибше, у майбутнє.

“Народи, що не вміють витворити власних панів, тобто провідної верстви, засуджені на те, щоб навіки коритись панам чужим” [6, с. 139]. Носіями українського визвольного руху, вважає дослідник, мають стати не тільки інтелігенти (вчені, науковці, літератори), але й

організатори хліборобства, індустрії, армії, тобто ті суспільні верстви, що завжди утворюють кістяк держави. Класократична ідея, в основі якої лежить співпраця усіх суспільних класів української землі, має стати, на думку вченого, противагою соціалізму, який ставить понад усе партію з її гаслом “ціль виправдує засоби”, і націоналізму, який керується в політиці диференціацією етнічного походження усіх мешканців української землі. Основною умовою здійснення української державності він вважає єдність – релігійну, регіональну, політичну, національну, організаційну.

Від еліти найперше залежатиме, на яких підвалинах буде організована та держава, та які духовні цінності вона плекатиме в нації. Поступово, кожна активна меншість, що дозріла політично, творить зі свого загального світогляду власний план стосовно організації суспільства, оформлює ідею держави, до якої прагне, а здобувши владу, намагається втілити плани в життя.

Державу В. Липинський розглядав джерелом єдності нації, а її складовими вважав владу, територію, громадянство, без яких жодна держава існувати не може, бо для цього потрібна організована сила, яка підтримує владу в ім'я добра цілої землі-території й цілого громадянства.

У кінці XIX на початку XX століття поняття еліти міцно ввійшло в соціологічні та політологічні словники. Вивільнення філософської думки від вузьких та обмежених уявлень, зроблені представниками української діаспори, дали поштовх до нових ідей та експериментів серед широких мас населення. Критичні моменти в історії змусили замислитись над роллю та місцем людини в державі, адже світ поважає лише сильних, спроможних до самоутвердження, здатних захистити себе.

Як це не прикро стверджувати, та як і минулі століття, так і сьогодні ставить перед людиною важливі питання, які вона не спроможна вирішити одна. За таких умов їй просто необхідна допомога, потрібен пастир, керівник, отаман чи просто добрий вчитель, який зумів би підняти, надихнути і повести народ, влити в нього нові сили і сподівання: “Висунення цього питання не мусить лякати справжнього реального політика. У наші часи найбільшим утопістом є той, хто в основу своєї політичної комбінації кладе припущення, ніби сучасне становище в Європі мусить лишатись незмінним” [1, с. 186]. Темпи і результати трансформаційних процесів залежать від практичних висновків кожного з нас, які необхідно зробити на підставі аналізу попередніх років вже сьогодні. Кожен правдивий українець, ознайомившись з ідеями мислителів, просто зобов'язаний виробити свою незламну визвольну парадигму, яка пізніше обов'язково дасть свої плоди.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Болебрух А. Історія суспільної думки України (друга половина XIX – початок XX століття) / А. Болебрух. – Дніпропетровськ: ДДУ, 1994. – 189 с.
2. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 341 с.
3. Донцов Д. Заповіт Шевченка [Електронний ресурс]: Мислиневе древо / Дмитро Іванович Донцов; Спілка української молоді. – Лондон, 1951. – С. 16 – Режим доступу: <http://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Publ/Dontsov/ZapovitShevchenka.htm>
4. Донцов Д. Націоналізм / Дмитро Донцов. – Вінниця: ДП “ДКФ”, 2006. – С. – 236 .

5. Галушко К. Консерватор на тлі доби: В'ячеслав Липинський і суспільна думка європейських "правих" / К. Галушко. – К.: Темпора, 2002. – 288 с.

6. Липинський В. Листи до братів хліборобів : про ідею і організацію українського монархізму, писані 1919-1926 р. / В. Липинський. – Київ; Філадельфія, 1995. – 470 с.

7. Пеленський Я. Спадщина В'ячеслава Липинського і сучасна Україна / Я. Пеленський // В'ячеслав Липинський. Історико-політична спадщина і сучасна Україна. – Київ; Філадельфія, 1994. – Т.1. – С. 15–29.

8. Потульницький В. А. Політична доктрина В. Липинського / В. А. Потульницький // Український історичний журнал – 1992. – № 9. – С. 37–45.

THE FORMATION OF IDEAS FOR NATION FOUNDATION IN UKRAINIAN DIASPORA (BASED ON THE WORKS WRITTEN BY DMYTRO DONTSOV AND VYACHESLAV LYPYNSKIY)

Maryana Grybovska

Ivan Franko National University of Lviv

Lviv, st. Universytetska, 1

e-mail: maryana_kmv@mail.ru

The article analyzes the development of nation foundation idea among the representatives of Ukrainian diaspora, the problem of national identity and the originality of Ukrainian people and the role of national intelligence as spokespersons and defenders of the public interests. The author analyzes views of Dmytro Dontsov and Vyacheslav Lypynskiy in order for understanding the essence of national identity, the role and significance of this phenomenon in the life of nationally oriented intelligentsia. The problem of Ukrainian people being is the main topic for these thinkers. They constitute a scientific interest in literary, historical and in general philosophical aspects.

In the struggle for the growth of Ukrainian national consciousness and the sovereignty the main roles are played by prominent Ukrainians Dmytro Dontsov and Vyacheslav Lypynsky.

On the example of the Ukrainian people (not by chance, since it is close to the authors with its spirit and origins) philosophers try to show the reasons that led the nation to defeat. Dontsov calls us to understand that there is no society without caste, the top segment of people, which hold in its hands the entire state mechanism, managed and directed by its powers and giving the strength to the rest of people. Dontsov's worldview was developed and formed on the basis of the historical experience of Ukrainian people's struggle against the villeinage system and tzarism national policy in Ukraine. Dontsov's philosophy is involved with the feelings and understanding of human spirit gentleness.

Therefore it is necessary to transform ideologically the upper class, tops, and then the people. There is an essential request of grand conceptions, socially significant stories and aesthetically performed images.

If this hierarchy do not exist and disorder in society ruins upper or lower classes, the state can not properly perform its functions. The state is fated to the inevitable crash. The top layer dictates to people the meaning of such notions as wisdom, "good" and "bad" ideas of truth and lies, what is moral and what is not, what is honest or dishonest, by example shows the lifestyle and dress code. The elite should be reflection of the people, its representation.

The whole life of the elite is an eternal tension of heart, spirit and mind. Every moment they need to keep in their minds generosity, not contrary to the commandments of supreme wisdom and courage to overcome all the trials of fate. This unity, the life-long triad, is a heavy burden for the common person and precious gift for the elite.

The main goal of the elite existence is its social practices, that is aimed at theoretical knowledge and appropriate to transform the entire system of social relations, implementation of national and social aspirations of the people. Dontsov has designed his theory of socio-political system of Ukraine for the future on the ideal type of social structure and political organization of the nation. This model is used by the philosopher to interpret social structure of Kievan Rus' and Cossack period, to criticize the historical events which took place between XIX century and early XX.

The features of the elite understanding is predetermined with active-dynamic character of Lypynsky philosophical outlook, which he consciously opposes to passive-contemplative approach to reality. The same dynamism is inherent to understanding of the aristocracy, which plays a crucial role Lypynsky philosophy of history. The basis of the nation is the people that was, is and always will be. But at the same time, explains Lypynsky, people have never ruled. The best for people is to be ruled well. This people management function implements aristocracy as the top layer, the head of the people. In a team, a group of people to survive one needs a strong-willed leader who would lift people and lead them. Such people Lypynsky calls "God's people".

According to Lypynsky, the matter of nation and state creation requires new, strong, organized and "highly worthy" intelligentsia, which should replace the old one – politically bankrupt, weakened by internal enmity and disconnection, departed from common traditions, culture and a common economic interest, existing without its own line of evolution.

Every true Ukrainian has to develop his own invincible liberation paradigm, based on analysis of the ideas of Ukrainian thinkers, which later will necessarily bear fruit.

Key words: aristocracy, state, elite, intellectuals, people, nation, Ukrainian national idea.

Стаття надійшла до редколегії 06.04.2015

Прийнята до друку 20.04.2015

УДК 141(430) (092) "17"

СУБ'ЄКТНО-ОБ'ЄКТНЕ ВІДНОШЕННЯ У ТЕОРЕТИЧНОМУ І ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРАХ: КОНЦЕПЦІЯ Й.ФІХТЕ

Марія Голяш

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: ms.golyash@mail.ru*

Беручи до уваги той факт, що для Й.Фіхте філософія історії була діяльним актом взаємодії суб'єкта – Я і об'єкта не – Я, у статті здійснено спробу пояснити специфіку її розгортання. Водночас, у контексті історикософської концепції Й. Фіхте простежено тенденції, що дозволяють наголосити на великому значенні, яке мислитель надає принципів активності Я, як джерелу формування, вивчення і вдосконалення людини. Також виявлено намагання автора не тільки проаналізувати весь поступ людства, але й спрогнозувати його майбутнє, де постійно виникають нові соціокультурні зв'язки та проявляються основні риси людини – гуманність та мораль.

Ключові слова: філософія історії, суб'єкт, об'єкт, людина, діяльність свобода, науковчення, природа, воля, необхідність.

Відомо, що Й.Фіхте не залишив у своїй філософській спадщині такого твору як "Філософія історії", проте він зумів передати всю глибину розуміння її проблем. Причому, особливо важливим є те, що філософ поєднує теоретичні (методологічні) грані свого науковчення з тематикою самої філософії історії. Зокрема, це чітко можна простежити у праці "Основа загального науковчення», де поєднані між собою теоретичне і практичне знання. Сам термін "історичного" у Й. Фіхте має два значення: власне історичне (пізнання історії як розвитку в часі) й емпіричне. "Знання з досвіду постає досвідним знанням. У цьому випадку йдеться про досвід історії як процесу розвитку людства" [7, с. 379]. Таким чином, Й. Фіхте явно виділяє філософсько-історичне знання у зв'язку з обов'язком вченого пізнавати й удосконалювати, розвивати людську історію. До того ж він розуміє під цим знанням синтез філософських принципів та історичного досвіду. Таким чином, неважко виокремити загальну концепцію філософії історії в працях Й.Фіхте. Її особливість лише в тому, що великі фрагменти, точніше, розділи, знаходяться в різних творах. Головні з них: "Про призначення вченого", "Основні риси сучасної епохи", "Промови до німецької нації", "Про призначення людини". Й. Фіхте починає з аналізу призначення людини як такої «в собі» (an sich), тобто із з'ясування сутності людини; потім розкриває призначення людини в суспільстві. «Суспільство неоднорідне, воно має становий поділ. Тому вирішується питання про відмінність станів у суспільстві. Одне з них – стан вчених, що визначає постановку і вирішення проблеми про призначення вченого» [8, с. 132]. Достатньо глибокий аналіз

науковчення Й.Фіхте в контексті філософії історії знаходимо у працях вітчизняних філософів В.Шинкарука [12, 153-221], М.Булатова [1, 97-173], [3, 199-228], [4, 386-398] і Ю.Кушакова [6, 23-176] та в російських філософів П.Гайденко [5, 132-268] і І.Нарського [8, 117-209]. Вони проаналізували багато взаємопов'язаних аспектів, які дають нам цілісний образ фіхтенської філософії історії. Проте, справедливо зауважує Ю.Кушаков: «Фіхте залишається філософом, чи не найменш дослідженим з усіх представників німецького класичного ідеалізму, і все ще багато в чому незрозумілим. Фіхте завжди погано розуміли, точніше просто не розуміли. Він сам скаржився на це і хворобливо переживав. Адже він вбачав призначення своєї філософії в моральному вдосконаленні людини, своєї нації, всього людства» [6, с. 239]. Й.Фіхте велику увагу приділив саме призначенню людини і тим способам, якими вона його досягає; принципу діяльності, звідки людина-суб'єкт робить сама себе через перетворення природи, показуючи цим свою активність у суспільстві та історичному поступі.

Й.Фіхте зосереджується на принципі діяльності, який приводить людину до розуміння не тільки зовнішнього світу, але і свого внутрішнього. Ознайомлення із таким підходом ученого до цієї проблеми призводить до розвитку нового розуміння людини в контексті філософії історії.

Для Й.Фіхте головним було вивчення і вдосконалення людини. Цього не можна зробити без знання історії та ступенів її розвитку.

Мета статті – дослідити, як у загальних рисах постає людська діяльність у контексті філософсько-історичного поступу Й.Фіхте. Адже проблема діяльності із тих пір до сьогодні лише зросла, а тому ідеї, висловлені ним з цього приводу, мають непересічне значення для усвідомлення сучасного реального місця людини, коли знання і практична діяльність набули планетарного (глобального) характеру.

Усі зазначені проблеми висвітлюються у праці Й.Фіхте «Про призначення вченого». Саме питання про призначення вченого охоплює ряд глобальних проблем до глобальних проблем, які постають перед кожним суб'єктом – Я. Це, по-перше, виділення й аналіз історичних епох розвитку людства, що здійснюється в праці «Основні риси сучасної епохи». По-друге, історія – це всесвітній процес виховання людства, і найбільш ґрунтовно ця думка розвинена у «Промові до німецької нації». По-третє, Й.Фіхте виділяє і сам вирішує проблему свободи й необхідності в історичному процесі. Остання є фундаментальною для всієї німецької класичної філософії, особливо у Ф.Шеллінга та Г.Гегеля. Серед різних питань, що стосуються людства, Й.Фіхте ставить таке: «яке призначення людини взагалі і якими засобами вона може найправильніше його досягти» [9, с. 381]. Він наголошує, що людина не є засобом чогось, а метою для самої себе. Окрім цього, вона перш за все є чуттєвою істотою, бо має риси того «Я», яке лежить в основі «науковчення»: тотожність самому собі або згода із собою («Я є Я»), ні від чого не залежить, а є самоціллю. Водночас друге основоположення науковчення свідчить, що «Я» є протилежністю «не-Я». Тут це пояснюється тим, що в «не-Я» - розмаїття, а в «Я» - «абсолютна однаковість» [7, с. 382]. Тому людина повинна бути в єдності з собою, як істота перш за все чуттєва. Третє основоположення науковчення стверджує, що протиріччя «Я» і «не-Я» дозволяється (завжди частково) через обмеження протилежностей. Протиріччя, врешті-решт, не повинно бути. У цій роботі це стверджується таким чином: «... Не тільки воля повинна бути постійно в узгодженні із собою, ... але всі сили людини, які в собі уявляють тільки одну силу і відрізняються тільки в застосуванні своєму до різних предметів, всі вони повинні бути

приведені до повної тотожності й узгоджуватися між собою. Але емпіричні визначення нашого Я залежать, більшою мірою не від нас самих, але і тому, що є поза нами». І якщо «Я» має бути в злагоді з самим собою, «воно повинно прагнути впливати безпосередньо на самі речі, від яких залежать почуття й уявлення людини» [7, с. 383]. Таким чином, «фіхтенська людина в собі», яка розглядається поза його ставленням до інших людей, за своєю структурою повністю відповідає Я - суб'єкту науковчення. Інакше кажучи, це поняття людини, основна визначеність якої є діяльність - відповідно до того, що «Я» в науковченні є «-дія» (Tathandlung). Для впливу на речі, згідно з Й.Фіхте, «необхідний ... відомий навик, який набувається і підвищується тренуванням» [7, с. 384].

Далі філософ формулює вихідні положення, що дозволяють з'ясувати значення культури для людства: «Набуття навички [необхідно] частково для придушення і знищення наших власних, що виникли до пробудження розуму і почуття нашої самодіяльності, хибних схильностей для модифікації речей поза нами і зміни їх згідно з нашими поняттями; набуття цієї навички ... називається культурою і так само називається набутий певний ступінь цієї навички» [8, с. 385]. Ми можемо простежити, що культура у суспільстві розрізняється тільки за ступенями, але вона здатна проявляти себе й в нескінченній множині ступенів. Вона – останній і вищий засіб для кінцевої мети людини - повної згоди з собою, якщо людина розглядається як розумно-чуттєва істота; вона сама є кінцева мета, коли розглядається лише як чуттєва істота. Чуттєвість повинна культивуватися: це найвище і останнє, що з нею можна зробити. Загалом, «підпорядкувати собі все нерозумне, оволодіти ним вільно і згідно зі своїм власним законом - остання кінцева мета людини ...» [7, с. 386]. У названому творі автор формулює свою позицію таким чином: «У понятті людини закладено, що її остання мета повинна бути «недосяжною, а шлях досягнення її нескінченним» [7, с. 387]. З цього Фіхте робить висновок, що справжнє призначення людини не в тому, щоб досягти цієї мети, а в тому, щоб нескінченно наближатися до неї. Таке наближення він називає вдосконаленням. Ця думка, безперечно, має місце, про що філософ говорить наступне: «Удосконалення до нескінченності є призначенням людини, де вона існує, щоб постійно ставати морально кращою і покращувати все навколо себе в чуттєвому сенсі (sinnlich). Це дозволяє розвиватися по-новому не тільки в суспільному аспекті, але й перш за все у моральному» [7, с. 388]. Він при цьому додає, що призначення людей, які здобувають знання, – поширювати його та «піднімати на вищий щабель культури наш спільний братський рід», «сприяти культурі та підвищенню гуманності» в людях [10, с. 6-64]. Таке поняття розуміння людини у Й.Фіхте й відображає центральну мету його філософії. Для філософа це насамперед істота діяльна, об'єкт діяльності якої - природа, яку вона повинна опанувати. Саме у постійному процесі діяльності формується культура. Вона своєю чергою стає не тільки сукупністю навичок і нашаруванням історичного надбання людини, а є висвітленням її справжньої сутності. Саме в культурній взаємодії людина показує своє ставлення до інших, собі подібних, і водночас до природи. Такий культурно-історичний процес є постійним і нескінченним, адже людський розум у своєму розвитку ніколи не зупиняється, а тільки прогресує. Постійно виникають нові соціокультурні зв'язки, де проявляється основна риса людини – гуманність та мораль. Лише вони можуть стати міцною запорукою побудови фундаменту нового суспільства, де центром буде людина, і все, що має стосунок до неї.

Варто відзначити, що, оскільки Й. Фіхте досліджує призначення людини в собі, тобто саму суть людини, а не специфіку того чи іншого конкретного індивіда, саме поняття

«людина» розглядається не як індивід, а як «родова істота», буття якої визначається в історії. Саме тому постановка питання про нескінченне вдосконалення не знатиме остаточної конкретної відповіді, адже, якщо брати окремого індивіда «людину», то це поняття буде кінцевим. Лише у понятті «людина» як родова істота, ми не обмежуємося рамками філософії особи, а виходимо на терени філософії історії, яка є набагато ширшою і дає загальніше уявлення про людину. Це взяв до уваги і Й.Фіхте, посиливши значення дослідження цієї тенденції. Визначивши «людину через безпосереднє ставлення до природи та культури як способу її підпорядкування» [9, с. 132], філософ розглядає сутність людини у ставленні до себе подібним, у чому і визначається основне призначення людини. Саме у співвідношенні людини суб'єкта «Я» до природи об'єкта «не-Я» розкривається першооснова історичного розвитку, тобто культура, яку можна розглядати як результат діяльності, або культивування природи і чуттєвості, тілесності людини. З іншого боку, підґрунтям постають суспільні відносини, які відкривають внутрішню культуру людських відносин. Виходячи із цього, Й.Фіхте намагається визначити, що ж тоді є суспільство: «суспільством я називаю ставлення розумних істот один до одного» [8, с. 390]. Це ставлення визначається і конкретизується як діяльність відповідно до «взаємодії та розуміння понять. Це є щось те, що я називаю суспільством» [8, с. 391].

Філософ переконаний, що людина, на відміну від інших істот, розумна і вільна і звідси випливає, що суспільство є взаємодією таких істот. «Суспільство, як і людина, розвивається від менш досконалого до більш досконалого стану. Метою при цьому є «підстава досконалого суспільства» [8, с. 392]. Тут головне – розвиток свободи. Вона є головною самоціллю суспільного розвитку і вершиною культурно-історичного поступу. Й.Фіхте намагається розкрити механізм такого розвитку й висловлює цікаві думки: оскільки досягнути кінцевої мети розвитку людства неможливо, то людина - ідеальне поняття, у кожного свій ідеал людини, а тому виникає боротьба ідеалів. Особливість цієї боротьби в тому, що завжди перемагає кращий. Філософ дуже цікаво порівнює це звичайним, дещо, здавалось би, побутовим прикладом: «Боротьба ідеалів – це як боротьба хорошого і кращого, де завжди перемагає кращий. Так само і в суспільстві – перемагає вищий і кращий чоловік; таким чином завдяки певним процесам у суспільстві виникає удосконалення роду, і тут ми одночасно знаходимо призначення всього суспільства як такого» [8, с. 393]. Іноді, дивлячись на суспільні процеси, здається, що вище і краще не може вплинути, не говорячи вже навіть про те, щоб змінити нижче і нерозвинене. Але це далеко не так, оскільки як вище так і нижче, безперечно, має вплив одне на одного. Адже ми можемо розрізнити той чи інший бік завдяки певним характеристикам, як наприклад, зло і добро, світле і темне, прекрасне й потворне. Так само і в суспільстві, де відмінність рівнів культури буває інколи настільки великою, що утворюються проміжні ланки, які допомагають знаходити діалог чи компроміс між одним та іншим рівнем. «Але загалом, - оптимістично підсумовує Й. Фіхте, - звичайно, перемагає кращий у відкритій війні світла із темрявою» [8, с. 395]. В цілому, згідно з думкою філософа, «основне призначення людини це її життя в суспільстві». І лише завдяки громадськості у суспільстві вона зможе удосконалювати свої навички, розвивати свої інтелектуальні здібності та творити новий пласт для майбутнього культури. Особливе значення філософ надає громадськості. Адже саме громадське прагнення «спрямоване на взаємодію, взаємний вплив, взаємне давання (Geben) й отримання (Nehmen) ... воно спрямоване не на субординацію, але на координацію ... Той, хто вважає себе паном інших, сам раб» [7, с. 396].

Він розуміє, що суспільство ніколи не стане за своєю суттю однорідним. Воно постійно складатиметься із станів, звідки народжується нова проблема – їхня нерівність. Й.Фіхте усвідомлює особливу важливість цієї проблеми і присвячує їй третю лекцію у творі «Про призначення вченого», де акцентує увагу на необхідності дослідження «звідки походить різниця станів, або ж, чому виникла нерівність серед людей» [7, с. 398]. Постановка такого питання залишається достатньо гострою і сьогодні та постає ще одним – соціальним – пластом для культурно-історичного процесу. Виходячи із принципів своєї філософії, Й. Фіхте намагається розкрити сутність протиріччя в цьому питанні. З одного боку, всі задатки у людей рівні, бо «вони ґрунтуються на чистому розумі», тому ми приходимо до «останньої мети всякого суспільства: повної рівності всіх його членів» [7, с. 399]. З іншого боку, як підкреслює філософ у природі все різноманітне, в тому числі і в людині як в чуттєвій та природній істоті, - тому «природа розвинула кожного тільки однобічно» [7, с. 400]. Щоб знайти вихід із даного протиріччя, та виправити так звані «помилки природи» і таким чином зробити людей рівними між собою Й.Фіхте звертається до «розуму» і висловлює наступне загальне положення: «Отже, розум перебуває з природою в постійній боротьбі; ця війна ніколи не може закінчитися, якщо ми не станемо богами, але вплив природи має і може стати слабшим, адже панування розуму все таки є могутніше; останній повинен здобувати над природою одну за одною перемогу» [7, с. 401]. Звідси ми бачимо, що специфіка точки зору Й. Фіхте полягає в тому, що свій стан кожен індивід обирає вільно і довільно: «вибір стану є вибором, який постулюється її свободою. Звідси ми можемо впевнено сказати, що жодна людина не може бути змушеною належати або вступати до того чи іншого стану» [7, с. 402]. Отже, постає наступне логічне питання: чому ж поняття стану як такого має право на існування? Тут мислитель намагається знайти відповідь у розумінні природи і свободи безпосередньо людиною, де нібито вона сама обирає те, що їй близьке, але при цьому має підкоритись природі, оскільки людині вже до самого вибору як такого, її природою передбачений той чи інший варіант до якого вона схиляється. Але найцікавіше, що «у самому виборі людське «Я» вирішує не звертати уваги на спонування, які дає сама природа, щоб всі сили та переваги, дані природою, застосувати виключно для розвитку єдиного або багатьох певних навичок, і тоді стан вибору людини визначається особливою навичкою, а саме, розвитком людського «Я» у намаганні віднайти шлях власного вільного вибору» [7, с. 403]. Звідси бачимо, що початок поділу на стани у суспільстві полягає в тому, що людина не може досягнути саму природу у всіх її відношеннях, тому Й.Фіхте і ставить собі за мету показати сутність людини у природі, суспільних відносинах і також у сфері права.

Філософ, виділяючи та досліджуючи окремі пласти історичного процесу - матеріальну культуру, культуру громадськості підходить до аналізу історії як цілого, що поєднує все це у собі. Цю проблематику він намагається розкрити у призначенні вченого, де роль відіграє історичне місце наукового пізнання. Про це свідчить така думка: «три зазначених роди пізнання, можуть бути мислими тільки разом, - без об'єднання вони приносять мало користі, - становлять те, що називають вченістю ... і той, хто присвячує своє життя надбанню цих знань, називається вченим» [8, с. 410]. У самому понятті вченого мислитель не має на увазі лише людину, яка займається науковою діяльністю, а всіх, хто здатний осмислювати важливість певної проблематики і прагне віднайти своє місце у безмежному історичному розвитку. Кожна окрема особа повинна віднайти для себе частину в певній галузі й розвивати себе

«в цих трьох напрямках: філософському, філософсько-історичному, й тільки історичному» [8, с. 411]. Мета всіх цих знань - «прагнути до того, щоб всі задатки людства розвивалися водночас однолінійно, але завжди прогресивно, і звідси випливає дійсне призначення вченого: це вище спостереження над дійсним розвитком людського роду загалом і постійне сприяння цьому розвитку Від розвитку наук залежить безпосередньо весь розвиток роду людського. Той, хто затримує перше, той затримує останнє» [8, с. 412]. Як бачимо, тут Й.Фіхте надає вирішального значення ролі науки в історії і відповідно до цього розуміє роль та риси, якими має володіти «вчений». Останній є призначеним лише для суспільного життя; є вчителем людського роду, вихователем людства; у всіх проявах культури повинен бути попереду всіх інших станів; мета його діяльності - вся культура; він повинен бути морально кращою людиною свого часу, представляти вищий щабель можливого в певну епоху морального розвитку [8, с. 413]. Тут ми бачимо, що історію людства філософ розуміє як виключно прогресивний розвиток під впливом наукового пізнання. Адже без цього людство залишиться у стані застою і не зможе розвиватись у своєму поступі. Про це йдеться і в останній п'ятій лекції «Призначення вченого», де проголошується, що призначення людства в цілому полягає тільки у «постійному прогресі культури і в одноманітному безперервному розвитку всіх її задатків і потреб». Особливе місце він відводить в історично-культурному розвитку тому стану, який призначений спостерігати та водночас прогресувати [8, с. 414]. Мислитель відкидав усі твердження, що подальший рух такої культури стане людською зіпсованістю. Адже щоб зрозуміти всю глибину історичного розвитку людини, ми не можемо відкинути всі її прагнення та інтелектуальні досягнення. Лише завдяки їм можна спостерігати й аналізувати всі позитивні і негативні ознаки історичного поступу людини та спрогнозувати дії, які допоможуть запобігти помилок у майбутньому.

Беззаперечним є факт, що «поняття свободи лежить... в основі філософії історії Й.Фіхте. Історія підкоряється «світовому плану», який Й.Фіхте окреслює як «поняття єдності усього земного життя людства», рухає історію суперечка між авторитетом і його подоланням (свободою). Авторитет вимагає сліпої віри і сліпого підкорення. Авторитет – це розумний інстинкт, тобто не усвідомлюючий себе розум» [5, с. 678]. Конкретніше сказане можна подати так: щоб зрозуміти сучасну йому епоху, Й.Фіхте вдається до діалектичного та історичного її аналізу. Він вважає, що історія є перш за все полем діяльності розуму і різниця епох між собою полягала у способі її існування. Він умовно поділяє історичний розвиток людства на дві епохи: перша, де панує інстинкт розуму, і друга - свобода розуму. Засобом переходу від однієї до іншої стає наука розуму, вона утворює третю епоху. Однак від інстинкту до науки перейти прямо не можна: для цього треба прагнути звільнитися від інстинкту розуму, який сприймається як зовнішня сила і насильство. В цьому і полягає авторитет розуму, а звільнення від нього вже стає епохою свободи розуму. Звідси Й.Фіхте виводить твердження, що мета людства – це розумне життя і досягнути його можна тільки тоді, коли «наука розуму (під якою мислитель розуміє своє науковчення) буде осмислена і засвоєна не окремою ланкою суспільства, а всім людством і стане нормою життя» [11, 213-217]. Таким чином, на шляху до мети свого земного життя людство проходить п'ять основних епох: інстинкту, авторитету, волі, науки і мистецтва розуму. Перші дві - епохи сліпого авторитетного панування розуму, дві останні - епохи зрячого розуму, а третя - посередник, тут взагалі панує не розум, а індивідуальний егоїзм. Весь поступ історії у Й.Фіхте має релігійно-етичний характер: перша епоха - стан невинності, друга - стан починається

з гріховності (спротив розуму як зовнішній силі), третя - стан завершення гріховності, четвертий - початок виправдання і п'ята епоха - досконале виправдання й освячення [9, с. 423]. Згідно з цим твердженням філософа сучасна епоха збігається з третьою добою - завершеною гріховністю, де звільнення від авторитету відбувається за допомогою руйнівної критики, що складає сутність науки та знання. Цей етап характеризується відокремленням всього родового із мислення, де залишається лише чиста людська індивідуальність та її особисті інтереси. І справді це так, тому що мораль епохи нашого часу, вважає мислитель, звільнилася від релігії і перетворилася в теорію егоїзму. Це позначилось і на осередку науки, де провідним став буденний людський розум, а не прагнення до вищого і досконалішого. Науковий стан нашої епохи без перебільшення став пануванням емпіричних понять і плоским раціоналізмом, а духовна сфера людства стала ослабленою і постійно коливається від об'єкта до суб'єкта. Але, при цьому, весь історичний процес Й.Фіхте подає у вигляді кола, яке дозволяє повернутися нам від втраченої розумовості до вже набутої часом. Окрім цього людський рід постійно проходить епохи встановлення: прийти до себе через втілення у розумі та досягнути стану абсолютної свободи. Люди взаємодіють між собою через свободу, що є позитивною ознакою суспільства. Тут виділяється «ідея суспільно-станового аналізу», про що зазначає М. Булатов, – «в чому і полягає конкретизація фіхтеанського розуміння людини. У природі все багатоманітне, тому вона розвиває кожного лише однобічно, а завдяки розуму хоче виправити помилку природи, зробити всіх рівними» [2, с. 41]. Отже, людина не може відкинути повністю природу, навіть коли робить вільний вибір завдяки розуму. Адже зовнішній світ завжди буде впливати на культурне формування, властивості та розвиток навичок, задатків, потреб, знання людини. Тому в філософії історії Й. Фіхте постає спроба вирішити «суперечність між необхідністю та свободою», мається на увазі між об'єктивними законами історичного процесу та людською діяльністю [1, 93-160]. У результаті, мислитель приходиться до висновку, що історія – це еволюція до свободи, яка постає так званим процесом виховання, де роль вихователя виконує народ, а учня – дикий народ. Однак, у більш широкому концептуальному плані еволюція до свободи для Й.Фіхте має й інший, телеологічний вимір, адже уся система його думок ґрунтується на принципі абсолютного Я. На це звертає увагу відомий російський історик філософії І.Нарський, позитивно оцінюючи погляд Й.Фіхте стосовно співвідношення необхідності і свободи, а саме на «його історизм у поєднанні з тезою про пріоритет родового начала над індивідуальним», що «абсолютне «Я» може досягнути повноти свого самовиразу тільки через родовий розвиток емпіричних «Я». І. Нарський підкреслює: «Філософія історії Фіхте просякнута ідеалістичною телеологією. Абсолютне свобідне «Я» являється не тільки джерелом і відправним пунктом історичного розвитку, але і його критерієм, і метою, витаючою десь в далеко-далеко. Історія – це зростаючий і спрямований в майбутнє процес культивування практичного й теоретичного розуму, і він має родовий характер, хоча й відбувається завдяки вдосконаленню свідомості індивідів. Й.Фіхте обожнює людський рід, прирівнюючи в тенденції його дух до абсолютного «Я», і тим самим створює зручний прецедент для І.Канта і Л.Фойєрбаха.

Вище сказане дозволяє зробити висновок: суб'єктно-об'єктне відношення у формі діяльності людини в контексті філософії історії має вияв не лише через зміст основоположень науковчення, а й конкретно у вигляді культури, ставленні людини до природи, в розвитку свободи суспільно-історичного і культурно-історичного поступу, через історію як поле

діяльності розуму. Враховуючи, що основною проблемою філософії історії є співвідношення людини як суб'єкта діяльності та історії як її результату, подальші наукові розвідки з теми дістають сенс в плані співвідношення необхідності і свободи, що реалізується в загальних формах діяльності, які досліджував Й.Фіхте (моралі, праці, релігії тощо).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Булатов М. Диалектика и культура (историко-философский анализ) / М. Булатов. – К. : Наукова думка, 1984. – 216 с.
2. Булатов М. Історія і теорія діалектики М. Булатов // Булатов М. Загороднюк В. Малєєв К., Солонько Л. Діалектика без апології. – К. : Стилос, 1998. – С. 29–41.
3. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2 ч. Часть 1: Кант. Фихте. Шеллинг / М. А. Булатов. – К. : Стилос, 2003. – 322 с.
4. Булатов М. Філософський словник / М. Булатов – К. : Стилос, 2009. – 575 с.
5. Гайденок П. И. Г.Фихте / П. Гайденок // История диалектики: немецкая классическая философия / Т. И. Ойзерман, А. С. Богомолов [и др.] – М. : Мысль, 1978. – С. 321.
6. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник / Ю. Кушаков. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 231.
7. Лисий В. Діалектика Й.Фіхте та її діяльнісний вимір / В. П. Лисий // Тези звітної наукової конференції філософського ф-ту. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – С. 19 – 24.
8. Нарский И. Западноевропейская философия XIX века / И. Нарский. – М.: Высшая школа, 1976. – 584 с.
9. Фихте И. Назначение человека / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т.2. – С. 65–224.
10. Фихте И. О понятии наукоучения, или так называемой философии / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 6–64.
11. Фихте И. Основа общего наукоучения / И. Фихте // И. Фихте Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 66–337.
12. Шинкарук В. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1974. – С. 267.

SUBJECT-OBJEKT RELATION IN THE THEORETICAL AND PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DIMENSIONS: CONCEPT Y. FIHTE

Maria Holyash

*National University of Lviv Ivan Franko
st. University, 1, m. Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ms.golyash@mail.ru*

Taking into account the fact that Y.Fichte philosophy of history was an act of cooperation and activity of the subject - and I did not object - I made an attempt to explain the specifics of

its deployment. However, in the context *istorykosofskoyi* concept Y.Fihte an attempt to trace the trends that allow to emphasize the great importance attached thinker I respect the principle activity as a source of formation, study and improvement of man. Also traced tendencies not only to analyze all the progress of mankind, but also to predict its future, where there are always new socio-cultural ties and appears the main feature of man - humanity and morality. Research which is also the key to building a strong foundation of a new society, where the center will be a man, and everything that is related to it. We know that Y.Fihte not leave in his philosophical legacy of the work as a "philosophy of history", but he managed to convey the depth of understanding of its problems. And, most importantly that the philosopher combines theoretical (methodological) side of his *naukovchennya* the subject of the philosophy of history. It should be noted that since J. Fichte explores the destiny of man in himself, that is the very essence of man, not the specifics of any particular individual, the concept of "man" is seen not as an individual but as a generic being, whose existence is history. That is why the question of the infinite perfection will not know the final concrete answer, because if you take an individual "man", this concept will be final. Only in the notion of "man" as generic being, we do not confine ourselves within the philosophy of the person and go on terrains philosophy of history, which is much wider and gives *tsilokupne* view of man. It is doubtless the fact that " ... the concept of freedom lies in the philosophy of history Y.Fihte. History is subject to "global plan", which Y.Fihte defines as "the concept of the unity of all earthly life of mankind", the story moves into conflict between authority and overcome it (freedom). The authority requires blind faith and blind obedience. The authority is reasonable instinct, not realizing that the mind itself".

Y.Fihte resorting to dialectical and historical analysis. He believes that history is primarily a field of the mind and the difference between periods was in a way its existence. He conditionally divides historical development of mankind into two periods: the first, where there is a second reason and instinct - the freedom of the mind. The means of transition from one to the other is a science of the mind, it forms the third period. However, the instinct to go straight science can't: it should strive to get rid of the instinct of reason, which is perceived as an external force and violence. This is the authority of reason, and the release of it already is the era of freedom of the mind. It displays Y.Fihte statement that the goal of humanity is intelligent life and achieve it only when the science of the mind will be understood and assimilated not a separate element of society and all humanity and will become the norm. Thus, toward the goal of his earthly life is humankind five major eras: instinct, authority, freedom, science and art of mind. The first two - the era of blind authoritative rule of reason, the latter two - the era of seeing the mind, and the third - the mediator, there prevails no reason, and individual selfishness. In general the whole history of the progress in Y.Fihte has religious and ethical nature: the first era - the state of innocence, the second - the state of sinfulness begins (resistance to mind as an external force), the third - the state of completion of sin, the fourth - beginning justification and fifth epoch - perfect justification and sanctification.

This stage is characterized by the total isolation of tribal thinking, which remains the only pure human personality and its own interests. Indeed so, because the morality of the era of our time, says thinker, free from religion and turned to the theory of egoism. This affected the branch of science which was the leading ordinary human mind, not the pursuit of higher and more perfect. Scientific condition of our era was the domination without exaggeration empirical concepts and flat rationalism, and spiritual sphere of humanity has become weakened and continuously varies from object to subject. However, while the entire historical process Y.Fihte takes as a circle, which allows us to return lost mind to have acquired over time. Besides the human race is constantly era setting: come to him through implementation in mind and to reach the state of absolute freedom. People interact through freedom, which is a positive sign of society.

Therefore, the philosophy of history J. Fichte presents an attempt to resolve the contradiction between necessity and freedom: that meant between objective laws of the historical process and human activity. Finally thinker concludes that the history of the evolution of freedom, which raises the so-called process of education where the teacher takes the role of the people, and student - wild people. However, in a broader conceptual plan for evolution to freedom Y.Fihte has another, teleological dimension, because his whole system of thought based on the principle of absolute Y. In this aspect of the case drew the attention of the famous Russian historian of philosophy I.Narsky appreciating glance J. Fichte concerning the necessity and value of freedom, namely "his historicism combined with the concept priority over individual tribal principle" that "absolute "I" in a position to achieve the fullness of his self-expression only through the development of generic empirical "I".

Keywords: Philosophy of History, an object, a person, activity freedom philosophy, nature, wish, necessity.

Стаття надійшла до редколегії 04.05.2015

Прийнята до друку 01.06.2015

УДК [111+140.8]:1(091)

FROM “CLASSICAL” TRANSCENDENCE TO “POST-TRANSCENDENCE”: AN OVERVIEW OF THE PROBLEM

Ulyana Lushch

*Danylo Halytsky Lviv National Medical University,
Shymzeriv str., 3^a, Lviv, 79010, Ukraine,
Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com*

The article traces the origin of the concept “transcendence” in the Axial Period when its classical definition was articulated according to which transcendence is a sphere beyond the sensually given world: in Judaism it is represented by God who stays beyond created nature, in Platonism – by the world of perfect and eternal ideas. The article shows that classical interpretation of “transcendence” is based on dualism and the vertical hierarchical structure of Being. On referring to I. Kant’s, M. Heidegger’s, E. Levinas’, L. Wittgenstein’s and G. Vattimo’s views, the article sketches the radical shift in its definition that was made in Modern philosophy. Contemporary definition of transcendence concerns transcending the human self in the world, not the world itself. It is proven that the authentic Christianity has been distorted by classical interpretation of transcendence and can be restored only in the age of “post-transcendence”.

Key words: transcendence, immanence, world, God, self, Axial Period, secularity.

1. INTRODUCTION

“Transcendence” is not a monosemic term and involves a variety of contexts: ontological, theological, epistemological and anthropological. This concept has a wide range of definitions depending on what is being transcended: sensible world, self, Being or even transcendence itself. Yet all of them share in common some fundamental points: first, necessity of a “border”, since “going beyond” means going beyond something, and a bound is needed to demarcate “here” and “there”; second, objectification and representation – namely, transcendence is understood as something that “goes beyond”, something that represents a counterpart in the binary oppositions constituted by the “border” (inside/outside, self/other, world/God etc.) [8, p. 2; 10, p. 169–170]

Examination of all definitions in detail would be quite an extensive enterprise; and so, in order to fit the scale of this paper I suggest to start with focusing on the following questions: When did the concept “transcendence” appear? What was its initial meaning? And is this meaning still current? Therefore, the **aim** of the paper is, on tracing the historical origin of the concept “transcendence”, to unfold its classical interpretation and to sketch its transformation in the contemporary philosophy.

2. AXIAL AGE BREAKTHROUGH

Probably, the most crucial, essential achievement of the Axial Age consists in “man’s reaching out beyond himself by growing aware of himself within the whole of Being” [5, p. 4]. Along with facing his own limitations and powerlessness, on the one hand, and plunging in the depth of his selfhood, on the other hand, Axial man discovers transcendence – something *beyond*: the beyond of the immediately given self (that is being unveiled under the guidance of self-reflection), the beyond of the sensually given world and the beyond of the temporality (that overcomes history). Hence, the Axial Age introduces the *dualism* of within/beyond, immanent/transcendent, temporal/eternal that was unknown before. Let us take a closer look at the distinctive features of the earlier “pre-axial” worldview and at the consequences that this dualism entails. However, as it is well-known, there are five paths of Axiality deployment: in India, China, Iran, Palestine and Greece; and each of them involves some kind of a specific, distinctive interpretation of immanent/transcendent correlation [10, p. 73–78]. Thus, it’s necessary to emphasize that cases of Palestine and Greece exclusively will be in focus of the paper, whereas these two types of Axiality affected the direction of the contemporary Western philosophy development.

The initial interpretation of transcendence in the Axial Age – which we might call the “classical” one – presupposes its *spatial* definition: transcendence is understood as a particular dimension, terrain, space beyond “this” sensually given world. Moreover, patriarchal model that the concept “transcendence” arose within determines a strict top-down hierarchical relationship between the immanent and the transcendent, on asserting the superiority of the latter [8, p. 4]. Therefore, Axiality introduces differentiation, and the unity of homogeneous pre-axial world is broken.

Pre-axial cosmology was based on the immanence of the divine: gods belonged to “another world” but this “otherness” was not beyond nature or opposite to it; consequently, gods were not “extra-mundane”, they were immanent in the world, and thus, nature was seen as enchanted – sacred and homogeneous. Society – integrated as well in nature – was free of differentiation and distinction, the early pre-axial polytheistic religions sustained social order of a radical unity [1, p. 70; 2, p. 371]. Cyclical interpretation of time fitted the picture, since it did not clearly articulate time dimensions (past, present and future) – they overlapped and merged into undifferentiated and repetitive flow.

The Axial Age brings a radical rupture in understanding of reality, establishes a sharp disjunction between here-below and beyond in which the beyond is privileged as a higher metaphysical and/or ethical order. However, the two cases in question – Palestine and Greece – have dissimilar interpretations of the beyond elaborated in Judaism and Platonism, respectively.

Judaism defines God as radical transcendence: God is taken out of nature; He is totally outside the cosmos, not only spatially but temporally as well. He creates nature but belongs to the beyond of it. This leads to disenchantment – and, consequently, to rationalization – of nature, when the magic spell, the sacred canopy embracing nature is destroyed and the homogeneous mythological reality is broken by the opposition between transcendence and “this” world. The unitary and undifferentiated cosmos of mythology is bifurcated by the ethical sphere. From now on, moral behaviour, internal choice and ethical responsibility in the face of God are much more important than any external, physically performed rituals that mythology was “prescribing”. Hence, a new type of relationship between the individual and the group is formed insofar as an individual self is manifested as moral evaluator that refers primarily to the transcendent God [6, p. 55, 88].

In Platonism we find a contrast between the immanent changing world and the transcendent eternal changeless world. This opposition is explained with the famous Cave allegory. Plato describes men imprisoned in a cave for their entire life and chained so that they can see a wall behind them and cannot turn around. The fire is burning behind them and by the light of it they can see shadows of objects moving along a walkway which is in front of the fire. The shadows and the echoes of the unseen objects – this is the only world that the prisoners have ever known. When one of the prisoners has been released and then returns back to the cave to tell the others about the true world he has seen outside – nobody believes him. “The allegory draws on a special... difference between *inside* and *outside* that suggests not only that there are two “spaces”... but that we can move from the immanent world inside the cave to the transcendent world outside the cave” [3, p. 148]. Hence, Plato demarcates the transcendent and the immanent in two ways: *ontologically*, on emphasizing the priority of the transcendent, and *epistemologically*, on opposing the intelligible world as the only possible source of truth to the visible world that misleads us, provides us with nothing but illusion.

The Christian tradition adopts this Platonic interpretation and modifies it into the idea of *divine* transcendence. Mediaeval Christianity synthesizes elements of Judaism with Platonism, and consequently, transcendence is pretty much radicalized. As we mentioned, for Plato the transcendent world of ideas served as permanent unchanging foundation of the visible world and as the source of our true knowledge, whereas to know meant to cognize ideas, not the appearance of things. Thus, transcendence is reachable and intelligible. The Christian traditions places the ideas in the mind of God whose “beyond” is inaccessible for human beings. The creature can never penetrate the mind of the creator; it is restricted with the realm of the created nature, of the immanence. The truths that we can grasp are the truths of “this” created world; our true knowledge “corresponds to what is the case in creation, but the criterion of this correspondence is to be found... in the eternal ideas of the divine mind” [3, p. 149]. Our mind can grasp only a partial actualization of the eternal truths in the created order, we can cognize only their incomplete manifestations in creation, but we can never know these eternal truths as such.

Christian theology describes God in three aspects: as God (Absolute Transcendence itself), as Creator (Absolute Transcendence that serves as foundation and condition for distinction between immanence and transcendence) and as Revealer (Absolute Transcendence that reveals itself to his creatures). Knowledge of God as Creator cannot be read off from his creation, but exclusively in the light of God’s self-revelation. Hence, we have no access to Absolute Transcendence beyond our Immanence but only within our Immanence where God discloses himself. In this case – as Karl Rahner puts it – we see God’s self-transcending through self-revelation: God self-transcends to the side of Immanence, of his creation without ceasing to be God. Human transcending entails only negative theology, because we can never reach the beyond, we just posit a differentiation between immanence and transcendence – and thus, we are capable for grasping Absolute Transcendence only in negative terms [3, p. 163–166, 173]. So, if – whatever it means – we can know something of God, it is not because our reason can comprehend God, but because God breaks in into the immanence of human history. God self-revelation in Jesus Christ means that God makes himself accessible and comprehensible in human terms. Christianity, finally, makes God close, not by saying that he is immanent in things, but by showing that he constantly transcends himself and reveals himself to human beings.

Thereby, discovered in the Axial Aged and radicalized in the Middle Ages, the concept of transcendence establishes a deficiency of the mundane sphere and, therefore, its dependency on the eternal, ideal world beyond. “This” world – which was the only possible in the “pre-axial” period – loses its value, once the split is made. Nevertheless, together with the decrease of the mundane sphere the increasing necessity of its rehabilitation comes. “It poses a question of the ways in which the chasm between the transcendent and the mundane orders can be bridged” [4, p. 200]. Eventually, on trying to restore its value, the mundane sphere obtains its self-sufficiency and independency of the transcendence due to secularization process.

3. MODERNITY ON THE PROBLEM OF TRANSCENDENCE

By means of deism in the early Modernity, secularization eliminates the reference to the eternal truths of the divine mind [See: 7, p. 262–274] and defines cognition solely in terms of the correlation between human mind and the world. After the abolishment of the eternal truths of the divine mind *epistemic transcendence* is defined as the infinity of what can be known; meaning, that there is always something more to be known than we in fact know and that this “more” is reachable for our mind. So this kind of *logical transcending* consists in the passage from one idea/concept to another, a new one.

Yet, on referring to the problem of transcendence in “Critics of Pure Reason”, I. Kant claims that there are limits of our knowledge and distinguishes transcendence outside in the world and transcendence outside the world. I. Kant notices inaccessible transcendence in self-knowledge as well. He explains that in a statement “I know myself” the I who knows is different from the I that is known because there is an irreducible difference between a self-representation and the act of self-representing (when I represent my self-representation) [3, p. 162].

In the 20th century some other aspects of transcendence are emphasized. M. Heidegger, E. Levinas and L. Wittgenstein claim that there is something beyond the everyday experience, but this “beyond” is not spatial anymore, it is interpreted in the context of being, ethics and language.

M. Heidegger explains transcendence in terms of Dasein that “is itself the passage across”. Dasein surpasses things in encountering them within the world; therefore, transcendence is Dasein’s being-in-the-world. M. Heidegger denies the definition of the world as things in the world; instead, he defines the world as the way we relate to things and to others. So, we do not move to something invisible beyond the world, because the world is already the invisible “how” of our behavior in it [11, p. 3–4]. Unlike spatiality of the Axial Age definition of transcendence, M. Heidegger opens a horizon of temporality. In being-towards-death the possibilities and potentialities of selfhood are projected onto temporal horizons (the past, the present and especially the future); therefore, it constitutes the “beyondness” that is needed for my thinking and actions. Death is the ultimate horizon of my possibilities of selfhood.

For E. Levinas, transcendence means the ethical relation between the self and the other. This is a “horizontal” transcendence that suggests self-transcending, whereas “vertical” transcendence consists in going above or to the depth of the immanent world. E. Levinas defines the transcendent as the other person whom we can never understand fully and adequately because we see him/her from our own point of view, and who remains radically different from us. Therefore, the relation with the other is a relation with Mystery. Ethical transcendence means not merely going beyond my Ego, but rather it is becoming another in the experience of the Other. When I am cognizing an object, I remain myself without being fundamentally changed; but when I am encountering the Other, I return to myself not as I was before, because the Other puts me into question.

Beyond ethical context anthropological aspect of self-transcendence deploys in two ways. First, self-transcending is described as discovering a “true self”. To become a “true self” means to create, to construct the self in contrast to some pre-given identity, to break through social and cultural determinants. Secondly, self-transcending is claimed to be an openness toward the presence of others, their values and ideals. Here it is an overcoming of self-identity, critical deconstruction in order to become accessible to others [3, p. 169].

L. Wittgenstein chooses a different context for interpretation of transcendence. He emphasizes that there are things (like being-as-a-whole etc.) that *transcend* our ability to express them, not everything can have representation in language, and thus, we need to remain silent about this things.

However, all these approaches focus on the man who is transcending himself, who is going beyond himself in ontological, epistemological or ethical sense. They have nothing to do with transcendence in classical (“Axial”) definition where not the man but the world (the reality) is being transcended.

4. “POST-TRANSCENDENCE”: IN WHAT SENSE?

Modernity (from the 19th century) is characterized as a loss of transcendence [2, p. 371].

G. Vattimo proves that now we live in the age of “post-transcendence”, for classical transcendence is left behind as so much metaphysics. G. Vattimo refers to philosophy of F. Nietzsche and concludes that nihilism entails “weakening of Being” which means a crash of metaphysical systems. He explains that within the contemporary philosophy relativization puts the end to the strictly hierarchized structures of metaphysical thinking and the strong concept of objective reality; Absolute Truth fades away together with inviolability of moral absolutes. Metaphysics is based on “the belief in an objective world order, which must be recognized so that thought might conform with its descriptions of reality and its moral choices”, “in the ideal world order – in a kingdom of essences that lay beyond empirical reality” [9, p.13–14].

Metaphysics is refuted not only by nihilism, but also by the development and the specialization of sciences, the proliferation of cultures, the fragmentation of life spheres, by “the Babel-like pluralism of late-modern society” that have made the belief in “a unified world order impossible to conceive” [9, p. 15]. Hence, the end of metaphysics – “weakening of Being” – opens hermeneutical horizon: when there is no objectivity, we need to find a common background based on understanding and interpretation of each particular situation, as far as the reference to the epistemological correspondence with objective reality is not possible anymore.

The end of metaphysics evidently leads to the collapse of “metaphysical theology”. I. Kant puts God into the noumenal world, and thus, he denies all efforts to say anything about God on the basis of metaphysical arguments. F. Nietzsche consequently claims that metaphysical, transcendent “God is dead”. Therefore, transcendence – in its classical definition – dissolves in immanence. As I. Dalfert puts it: “In the secularized modern version Plato’s view is not simply reversed, but rather the whole distinction between immanence and transcendence... is rejected: we do not live in an immanent world where we lost the feeling for transcendence, but we live in the only world there is” [3, p. 148].

The collapse of Platonic dualism implies the end of transcendence and the rebirth of the sacred in this (earthly) world. Transcendence of God is vanishing irreversibly. God cannot exist somewhere beyond our spatial-temporal reality anymore, so he dissolves in the world; he is not alienated of this world anymore but incarnated. This is called *kenosis* of God – self-emptying of God – when he comes down from the transcendent world and incarnates in Christ. Thus,

metaphysical God of Scholastics – who was considered as the first mover, the first cause and the ultimate purpose of the world – disappears. Rationally grounded certainty in God's existence is now replaced by the faith in his existence that relies upon the trust to the words of Revelation. Transcendent God of metaphysical theology underlies the very structure of reality and guarantees the legitimacy of its hierarchy, whereas God of the end of metaphysics reveals himself through the Book – through the Bible. To grasp his revelation we need to *understand* and to *interpret* the Book – and here again we step on the field of hermeneutics. And since we face *understanding* and *interpretation*, we need the criterion for them.

“Weakening of Being” refutes Platonic principle of objectivity but G. Vattimo emphasizes that, indeed, subjectivity was brought forward long before Kant by Christianity – as St Augustine claimed: “in interiore homine habitat veritas” (“the truth inhabits an inner man”). G. Vattimo indicates that the authentic Christianity has always been “non-metaphysical” addressing the human subjectivity manifested through love, compassion, care and mercy, and in our days – when it has finally released of the Platonic dualist metaphysical framework – it can fully accomplish itself in this world. Hence, Christianity, says G. Vattimo, provides us with the criterion for our hermeneutical enterprise – and that one would be *love*, since in the contemporary pluralist world only love can serve as the common background for the interpreters' community and establish principles of respect and tolerance [9, p.47–49]. G. Vattimo asserts that Christianity is designed for *this* world not for beyond, its essence consists in applying teaching of Christ in *this* world, overcoming hostility between religions and creating a common background for dialogue. He proves that this is what a true secularity consists in and that through secularity the authentic Christian message is being fully deployed.

5. CONCLUSION

As we have seen, there is no single interpretation of transcendence. It is a multidimensional ambiguous term, and its diverse meanings have been emerging throughout history. Each of these meanings deserves a separate full research, while only some of them were sketched out in this paper. However, the point was not to embrace all of them, but rather to show how a usage of and a reference to the very distinction between transcendence and immanence had affected human worldview and had changed contemporary social life. Classical definition of transcendence directing a person towards something perfect, ideal and constant beyond this world lost its ground in the contemporary philosophy, and thus, concept of post-transcendence is justified. Although, post-transcendence does not presuppose the absence of God who was attributed with transcendence by classical theory – on the contrary, through authentic Christianity (not affected by Platonic dualism) it entails immanentization of transcendence, which means that from now on God is present here, in *this* world, and thus, the significance of *this* world is being reevaluated.

REFERENCES

1. Agar J. Post-secularism, realism, utopia: transcendence and immanence from Hegel to Bloch (ontological explorations) / Jolyon Agar. – London and New York: Routledge, 2013. – 256 pp.
2. Assman J. Cultural memory and the myth of the Axial Age / Jan Assman // Axial age and its consequences. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – P. 366 – 407.

3. Dalferth I. The idea of transcendence / Ingolf Dalferth // Axial age and its consequences. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – 146 – 188 pp.
4. Eisenstadt Sh. Comparative civilizations and multiple modernities / Shmuel Eisenstadt. – Leiden, Boston: Brill, 2003. – Volume I. – xii, 488 pp.
5. Jaspers K. The origin and goal of history / Karl Jaspers. – London: Routledge, 2010. – 314 pp.
6. Seligman A. Modernity's wager: authority, the Self and transcendence / Adam Seligman. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. – xii, 177 pp.
7. Taylor Ch. A secular Age / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 pp.
8. Transcendence and beyond: a postmodern inquiry / Ed. by John D. Caputo, Michael J. Scanlon. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – 264 pp.
9. Vattimo G. After Christianity / Gianni Vattimo. – New York: Columbia University Press, 2002. – 156 pp.
10. Wittrock B. The meaning of the Axial Age / Bjrn Wittrock // Axial civilizations and world history. Ed. by Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt and Bjrn Wittrock. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – P. 51 – 86.
11. Wood D. Topologies of transcendence / David Wood // Transcendence and beyond: a postmodern inquiry. Ed. by John D. Caputo, Michael J. Scanlon. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – P. 169 – 187.

ВІД „КЛАСИЧНОЇ” ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ ДО „ПОСТ-ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ”: ОГЛЯД ПРОБЛЕМИ

Уляна Луц

*Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Шимзерів, 3^а, м. Львів, 79010, Україна,
Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com*

У статті здійснено історико-філософський аналіз трансформації значень поняття «трансценденція». На основі розгляду онтологічного, теологічного, гносеологічного та антропологічного контекстів виокремлено класичне визначення трансценденції та досліджено його місце у сучасній філософії.

Будучи одним із найважливіших досягнень Осьового часу, поняття «трансценденція» стало для людини відкриттям сфери «по той бік» чуттєво даного світу. Невідомий міфологічній свідомості дуалізм вічного/часового, трансцендентного/іманентного радикально змінив уявлення людини про структуру Буття. Якщо в до-осьовому періоді дійсність сприймалася як гомогенна і навіть боги належали до «цього» світу, то поява поняття «трансценденція» ознаменувала строге розмежування двох вимірів: земного і небесного, фізичного і духовного, матеріального і ідеального – та встановлення чіткої

ієрархії Буття, яка приписувала чуттєво даному світу недосконалість та залежність від трансцендентного. Відтак, доведено, що класичне визначення трансценденції передбачає, по-перше, *просторове* розмежування і *вертикальний* поділ (між вищим і нижчим рівнями Буття), по-друге, вихід за межі *чуттєво даного світу*. У період Осьового часу дуалізм найбільш яскраво проявився в юдаїзмі та грецькій філософії, тому в статті беруться до уваги саме ці два варіанти Осьового часу – Палестина і Греція, – які, до того ж, стали фундаментом для модерної європейської філософії.

У юдаїзмі Бог стає трансцендентним, виходить за межі природи: є її творцем, але належить до сфери «по той бік» чуттєво даного світу. Відтак природа втрачає сакральність і зазнає «розчаклування». Трансцендентність Бога є не лише просторовою, але й часовою, оскільки він перебуває поза часом – у вічності. Платон розмежовує трансцендентне та іманентне у двох аспектах: онтологічному (надаючи перевагу трансцендентному як досконалому) та гносеологічному (протиставляючи світ ідей як єдине джерело істини видимому світу, що вводить нас в оману). Середньовічне християнство, синтезуючи юдаїзм та платонізм, вміщує платонівський світ ідей у розум Бога. Людина як творіння Боже не може проникнути в розум творця, а отже, спроможна пізнавати його ідеї тільки через їхній прояв у створеному Богом світі. Абсолютна істина стає для людини недосяжна, людина спроможна пізнати стільки, скільки трансцендентний Бог відкриє їй, проявляючись в іманентному світі. Отже, як показано у статті, класичне визначення трансценденції, сформоване у період Осьового часу і радикалізоване у Середньовіччі, утвердило недосконалість земного світу та його залежність від сфери трансцендентного, вічного, ідеального. Як наслідок, намагаючись відновити свою цінність, земний світ через деїзм Нового часу звільнився від впливу трансцендентного і, врешті, завдяки тривалому секуляризаційному процесу досягнув самодостатності, а трансцендентний «Бог помер», як висловився Ф. Ніцше.

У XVIII ст. І. Кант переносить Бога у сферу ноуменів, а отже, заперечує будь-яку можливість метафізичного обґрунтування Бога. Дуалізм зазнає краху разом із класичним визначенням трансценденції. Тобто Модерна філософія не просто реабілітує іманентне, а відкидає сам ієрархічний поділ на трансцендентне та іманентне. У XX ст. поняття «трансценденція» більше не передбачає додання меж чуттєво даного світу, рух вгору до чогось вічного і досконалого. Трансценденція відтепер стає «горизонтальною», означає вихід людини за межі своєї власної самості, свого Я у *цьому* світі, в межах самої іманентності: М. Гайдеггер пояснює трансценденцію як буття-у-світі, Е. Левінас визначає її як зустріч з Іншою Особою, Л. Вітгенштайн говорить про здатність Буття виходити за межі нашої можливості виразити його в мові.

Отже, з покликанням на аргументи Дж. Ваттімо доведено, що є всі підстави називати сучасність добою «пост-трансценденції» – добою, коли зазнає краху трансценденція у класичному визначенні. Метафізичні системи, побудовані на дуалізмі та вертикальному ієрархізованому баченні Буття, більше не функціонують, віра в Абсолютну істину та об'єктивну дійсність поставлена під сумнів – у добу «пост-трансценденції» людина відкриває суб'єктивність і опиняється в плюралістичному світі. Бог більше не виконує роль першорущія, першопричини, гаранта ієрархічної структури Буття. Бог більше не є трансцендентним, недосяжним. Бог розчиняється в іманентності, втілюється у цьому світі. Бог осягається не розумом, а вірою через витлумачення Откровення. Відтак, християнство, спотворене класичною інтерпретацією трансценденції, саме у добу «пост-трансценденції» отримує можливість повноцінно здійснити себе у *цьому* світі через концепти Боголюдини та любові як критерію комунікації і взаємодії.

Ключові слова: трансценденція, іманентність, світ, Бог, самість, Осьовий час, секулярність.

Стаття надійшла до редколегії 18.05.2015

Прийнята до друку 01.06.2015

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.32(430)''19''К.Ясперс:111.11:159.947.2

ВІДПОВІДАЛЬНЕ ЗДІЙСНЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ВИМІРУ ОСОБИ У ФІЛОСОФІЇ К. ЯСПЕРСА

Оксана Сарабун

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com*

Проаналізовано переконання К. Ясперса в тому, що в надрах глибинного взаємозв'язку між екзистенцією і трансценденцією знаходяться джерела становлення концепту особової відповідальності. Встановлено, що зміст відповідальності не вичерпується ступенем зобов'язання щодо інших чи нормативним регулюванням дій, а обумовлюється способом відношення до трансцендентного, тобто мірою піклування про значимих інших. Доведено, що відповідальність є відповідністю внутрішньо обґрунтованому критерію автентичного становлення, що є наслідком взаємодії рефлексивного самоусвідомлення та екзистенційного самоздійснення.

Ключові слова: проблематичний розум, світовий порядок, екзистенція, трансценденція, всеохопне, шифри трансценденції, особова відповідальність.

Рефлексія К. Ясперса над природою та сутністю особи зумовлена новими викликами, з якими вона зіткнулася у ХХ ст. Зокрема, внаслідок відмежування від ідеї світового порядку, виявилось дві крайнощі: одні тріумфували в усвідомленні звільненого життя, інші звинувачували дух у зраді Логосу. У просторі становлення індивіда не залишалося нічого стабільного та безсумнівного. Він переживав відчуття безпорадності через те, що його вплив на дійсність був обмежений порівняно з можливостями, що мислились абстрактно. Особа постала розкладеним на окремі функції існуванням, втратила свою історичну самотність та здатність говорити від імені власної цілісності, натомість мислила себе як "ми". Індивід діє як ефективна виробнича одиниця, що прагне тривіальної насолоди та віддає перевагу знанням і діям, а не роздумам про сенс, контрольованості, а не почуттям. Коли окрема людина сприймається як випадок із мільйона інших випадків, то їй немає жодного сенсу надавати серйозного значення своїй діяльності та нести за неї відповідальність [4; 6]. Тому, **метою** нашої статті є спроба розкрити зміст концепту відповідальності як модусу вільного самоздійснення особи через спосіб відношення екзистенції до трансцендентного.

Інтерпретуючи філософський здобуток К. Ясперса, ми вкотре пересвідчуємося, що відкидаючи догматизм і скептицизм, екзистенціалізм не пропонує довершеної формули

розуміння людини, а вказує шлях, на якому вона може здійснити своє призначення у відповідальному соціумі та зрозуміти інших. Особливо актуальним є віддуння цих положень німецького екзистенціаліста в становленні сучасної України, котра активно шукає вихід із ситуації, коли “існує лиш безкінечна круговерть, що полягає у взаємному обмані й самообмані посередництвом ідеологій” [11, с. 296]. Екзистенційна філософія не є діяльністю чистого, абсолютного розуму чи інтелектуальної інтуїції, вона – проблемний розум. Відкидаючи все необхідне, універсальне та загальнозначиме знання, вона містить невизначеність, сумнів, рішення, вибір та є філософією можливого. Екзистенціалізм не є втіленням простої пізнавальної цікавості – це філософія, яка є умовою оволодіння собою. Вона не є лише спогляданням та не зводиться тільки до пізнання, адже особа не може бути незацікавленим спостерігачем себе. Відсторонене споглядання можливе у випадку природничих наук. Екзистенціалізм демонструє, що людині не віднайти надійної опори ні в собі, ні поза собою. Проте, її покликання – це безупинна праця, боротьба та прийняття рішень на свій страх і ризик та під власну відповідальність. Це дуже неспокійна перспектива, тому більшість ховаються від неї. Але філософія має пробуджувати людину до дійсності, зривати покрив безпеки, залучати до повсякденних турбот та зусиль. Тому екзистенціалізм відмовляється давати людині беззаперечні гарантії, але з іншого боку, він не паралізує і не штовхає до бездіяльності, пророкуючи крах всіх її ініціатив. Навпаки спонукає обирати залежно від обставин найбільш продуктивним способом, обґрунтовуючи власні критерії вибору, які би щоразу зменшували кількість помилок. Екзистенціалізм не є сукупністю догматичних положень, “а зусиллям щодо звільнення і запрошенням до свободи та відповідального вибору” [1, с. 361].

У плані екзистенції, людина постає перед нами як духовна істота, яка свobodно вирішує, ким їй бути. Вона не належить лише до природного процесу, котрий є безупинним повторенням незмінного та неусвідомленого. Не зводячи себе до існуючого буття, особа невід’ємна від усвідомлення свого існування, що є незавершуване. Екзистенція – “глибинний, абсолютно неповторний та інтимний спосіб людського існування” [7, с. 15]. Вона позначає людину не як “предмет” чи “об’єкт”, а як процесуальний спосіб буття в його самотності й унікальності. Першу яскраву нагоду пересвідчитися в тому, чим є екзистенція, К. Ясперс отримав у своїй психотерапевтичній практиці, в процесі якої помітив, що ефективне лікування душевнохворого пацієнта можливе, якщо припинити ставитися до нього як до об’єкта дослідження, натомість сприйняти його як особу, що має певну проблему. Оскільки екзистенція не може розглядатися на рівні предметного схоплення, вона не є ні емпіричне суще, ні “свідомість взагалі”, натомість, “екзистенція є свобода. Саме в свободі бере початок буття самості” [3, с. 14–15].

Новаторство підходу К. Ясперса до тлумачення екзистенції полягає у співвіднесенні її із трансценденцією, адже відстоюючи свою сутність, особа неухильно наближається до межі, якою і є її власна трансцендентність. Як зазначає Є. Андрос: “весь універсум людського буття, світу людини пронизаний саме незвідністю до будь-яких форм уречевлення... Через це єдиним прийнятним способом виживання для людини від самого початку стало трансцендування, вихід за межі усталених, уречевлених форм та власного Я, постійний вихід за межі сущого” [2, с. 36]. Лише в кризових ситуаціях, які відзначаються нестійкістю та суперечливістю, відбувається усвідомлення своїх справжніх можливостей [14]. Тільки переживання та подолання пограничних станів боротьби, провини, страждання, краху, смерті,

“проясне екзистенцію” та відкриває дорогу до поєднання людини з трансценденцією: “трансценденція, по суті справи, служить єдиним гарантом автентичності людського буття. Без трансценденції немає екзистенції” [8, с. 23]. Трансценденція – це вихід за власні межі в пограничній ситуації, котра ставить особу перед фактом її кінечності. Існують різні шляхи прояву трансценденції в нашому існуванні. Насамперед, людина стає собою, коли починає діяти, тоді справа, в котрій вона живе, проясне нам її зміст. Також ми пізнаємо особу у прагненні до внутрішнього глибинного зв’язку з неповторним іншим або ж у стремлінні до філософування, як свідомого “схоплення” божественного у світі. Якщо на цьому шляху відсутня напруга “межової ситуації”, то це дорога обману, на якій при вдаваному подоланні проблем лише усувається час. Відношення до трансцендентного дає людині можливість вийти за межі предметного і суб’єктивного, при цьому не обмежуючи себе об’єктивними дефініціями.

Для того, щоб відстежити дислокацію трансценденції в нашому існуванні, слід звернутися до Ясперсового концепту всеохопного, котрий розкриває його бачення світобудови. Філософ вважає, що її компонентами є світ фізичних речей, екзистенція та трансценденція. Якщо екзистенція контактує зі світом безпосередньо, без участі трансценденції, то він постає для неї як абстракція, як втілення “свідомості взагалі”. Натомість, коли екзистенція мислить себе зв’язною ланкою між світом і трансценденцією, то вона тим самим уможливує своє власне людське буття, яке, маючи двояку природу, належить і світу, і трансценденції. Як зазначає К. Ясперс, “дійсним є те, що охоплює нас (das Umgreifende) чи, походячи з нього, в ньому проявляється. Всеохопне виявляє себе в колі” [10, с. 86]. Якщо коло розмикається і в результаті від нього відособлюються суб’єкт і об’єкт, то тим самим дійсність втрачається. При розпаданні всеохопного, яке вирішувало питання про сенс всього часткового і кінечного, “виникає рух в безпідставність і безцільність, несамовите впадання в безмежність ніщо” [10, с. 87]. Тобто, коло всеохопного неможливо розмикати без його руйнації, натомість треба постійно розширювати його окружність шляхом проникнення в глибини розуміння історичності.

Особа прагне до трансценденції, оскільки не є самодостатня: “людина завжди більша від того, що вона знає про себе. Вона не однакова у всіх випадках, вона є шлях; не тільки існування, встановлене як перебування, але і можливість, що міститься в ньому, що дарована свободою, виходячи з котрої людина в своїй фактичній дії вирішує, що вона є” [11, с. 378]. Людина – це постійне проривання через свою пасивність. Вона є шляхом до себе крізь себе. Лише в протистоянні собі та через спосіб проникнення в себе, людина здатна завоювати себе через власне подолання. У глибинах своєї сутності особа завжди розщеплена, адже вона існує тоді, коли для неї завжди наявна інша можливість. Людина – суцільна можливість, котра відкрита в рішучості свого свобідного буття. У процесі самопізнання людина віднаходить те, що є більше, ніж вона сама. Метою глибинного зв’язку особи з трансценденцією, як автентичним буттям, є шанс віднайти її персональну незалежність.

Екзистенція існує за участю того, що є подарована собі трансценденцією: “як екзистенція я існую, знаючи, що я не існую посередництвом самого себе в моєму рішенні, але буття-посередництвом-мене є подароване мені в моїй свободі” [13, с. 428]. Трансценденція – це буття, що охоплює нас, але може себе виявити лише в екзистенційних актах. Вона не є самостійною остаточною дійсністю, а певною сіткою смислових комунікативних взаємодій. Трансценденція є буттям принципово відмінним від нашого, ми не можемо проникнути в нього, але при цьому маємо до нього безпосереднє відношення, адже засновуємось на

ньому. Трансценденція не зводиться до світу, який сам по собі є абстрактною ідеєю, при цьому вона промовляє до нас через буття у світі, котрий здатен рухатись за свої межі [6].

Трансценденція є джерелом історичних зв'язків, адже маючи стосунок до кожної екзистенції, вона містить в собі унікальність їх усіх. Як свідчить досвід, буттєві істини відкриваються для нас тільки в часовому вимірі, у схопленні зникаючих явищ, тому “як одиничний кожен із нас приходить до кінця свого життя, не дізнавшись, що власне є” [13, с. 496]. Творячи своїм життям історію в теперішньому, ми спрямовані до трансценденції, котра є джерелом нашої свободи та звершує наш порив до вічних істин, через “знищення” теперішнього часу. Історична істина є процесом її безупинного становлення. У своєму відношенні до трансцендентного, вона повсякчас зникає в момент, коли вважається визначеною і зафіксованою.

Попри те, що трансцендентне перевершує предметну дійсність, воно не є “над нами”, тобто визначається не у вертикальному, а в горизонтальному вимірі та існує “посеред нас”, хоча й не може бути наочним. Тому, шлях до трансценденції – це завжди особове прагнення віднайти її та почути. Відтак, К. Ясперс пропонує можливі способи схоплення трансцендентного, які на його думку, проявляються у своєрідних “шифрах трансценденції”. Оскільки трансценденція не дана в явищах, то її слід “вмишлювати” у предметне: “предмети у світі немов стають мовою трансценденції, все буття світу постає як “зашифроване письмо” [8, с. 75]. Шифр не може бути зрозумілий як знак, тому що не позначає того, що є безпосередньо доступне і до чого він би відсилав. Знак – це значення іншого, що піддається визначенню, шифр, натомість, зосереджує в собі те, що існує лише в нас самих. Шифр відрізняється і від символу, котрий позначає дещо в наочній повноті, де поєднані в одне значення й означуване. Символ – представник іншого. Його значення є в ньому самому, а не в паралелі, яка виявляє нам ідентичність речі та символу, що його відображає. “Що може бути шифром? Все, що існує, що твориться людиною, – відповідає Ясперс, – реальність, уявлення, фантазія, зміст думок” [8, с. 77]. При цьому, немає об'єктивного нейтрального розуміння шифрів. Їхній зміст може бути осягнений тільки тим, хто “живе в ньому” і, як наслідок, тлумачить на основі вихідного досвіду, міфів й одкровення чи філософських рефлексій.

У надрах глибинного взаємозв'язку між екзистенцією і трансценденцією ми знаходимо джерела становлення концепту особової відповідальності. Йдеться про те, що, оскільки, немає спроможності осягти трансценденцію розумом, а дії екзистенції у предметному світі нічим не обумовлені, окрім трансценденції, то вони не можуть бути визначені природною чи морально-духовною необхідністю, яка б чітко була продиктована обов'язком у формі категоричного імперативу. На противагу цьому, зв'язок екзистенції та трансценденції безпосередній, тому йдеться не про природну чи моральну необхідність діяти певним чином, а про особово означену відповідальність. Вона свідчить про те, що ми діємо визначеним способом, бо не маємо жодної змоги вчинити інакше, адже ми є тими, ким є. Як зазначає К. Ясперс, трансцендентність дає можливість нашій свободі здійснитися, бо остання протистоїть послуху, повинності чи доцільності і є “звільненням від усякого примусу, волінням, яке несе в собі трансцендентну повинність” [13, с. 494].

Аналізуючи філософську позицію К. Ясперса, відзначимо, що екзистенція та свобода є для нього тотожними концептами. При цьому, так само як екзистенція не може бути сталим об'єктом наукового пізнання, так і свободу неможливо віднайти у предметному

світі: “свобода, згідно з К. Ясперсом, досягається тільки шляхом зв’язку з трансцендентним, по-іншому кажучи, з Богом” [8, с. 28]. Свобода не може бути предметом теоретичного пізнання, будучи межею останнього. Немає змоги аналізувати її з позиції всезагальності її природи. Джерелом свободи також не є приватний егоїстичний інтерес емпіричного індивіда. “Свобода як атрибут екзистенції виходить за межі іманентного світу – не тільки природного, але й морального – і дотикається до трансцендентного” [3, с. 15]. Або, інакше кажучи, “посередництвом свободи я хоча і досягаю точки незалежності від всього світу, але саме завдяки усвідомленню радикальної зв’язаності із трансценденцією” [13, с. 451]. Якщо свобода екзистенції сприймається як дар трансценденції, тоді вона стає ядром всіх можливостей людини та веде до їх єдності. Фактичне ж звільнення людини невід’ємне від вихідного усвідомлення своєї спроможності бути вільним. Умовою зростаючої свободи є постійний ризик у правильності інтерпретацій “голосу Божого”, адже свобода, котра полягала б у зрозумілому й однозначному знанні необхідного, ніколи не буває повною. Шлях до свободи – це набуття “людської подобі” у процесі подолання труднощів та переживання невдач. У дійсності людина вільна як “можлива екзистенція”, яку неухильно супроводжує усвідомлення серйозності своєї рішучості, а з іншого боку – переслідує байдужість перед лицем життєвого вибору [12].

Умови для здійснення свободної екзистенції формує відповідальність, яка забезпечує нас від догматизації істини, котра, абсолютизуючись, втілюється в об’єктивних гарантіях інститутів. Як зауважує К. Ясперс, для людини завжди значною є спокуса відмови від відповідальності через констатацію: “такий вже я є!” Але “таке-вже-буття” (Nun-einmal-so-Sein)... [дозволяє]... з допомогою виверту уявного пізнання ухилитися від своєї відповідальності, для того щоб пасивно втонути в такому бутті (Sosein) своєї ницості чи своєї пристрасті” [10, с. 114]. Не поділяючи змісту кантівського категоричного імперативу, К. Ясперс обґрунтовує потребу особової відповідальності, в процесі чого виникають труднощі, зумовлені, насамперед, пошуком критерію, який би відмежовував свободне самоздійснення та індивідуальне свавілля особи.

Екзистенція не обмежується своїм визначенням часової послідовності переживань. У її межах важливо не лише пам’ятати про те, що ще не забуто, але і відстежувати зумовленість попередніх та наступних їм подій, котрі не виникають довільно. Екзистенція свідчить про зв’язаність всього у житті, де немає нічого випадкового і за все, що стало дійсністю треба відповідати. Відтак, зауважимо, що визначення екзистенції не зводиться до “тут і тепер” буття, воно прояснюється як відповідальна тяглість подієвості, що дає можливість крізь її призму аналізувати специфіку історичного простору. Концептом відповідальності людське буття зв’язується у цілісність, адже “жити одним днем – ознака суто природного життя” [10, с. 118]. Екзистенція ж протистоїть безпідставному перебуванню, що розчиняється в безкінечній тривалості. Вона є сприйняттям істини у часовому обліку минулого, теперішнього та майбутнього, коли заглиблення в інтерпретацію минулого наближає до вічності, а воля до відповідального здійснення теперішніх рішень фокусується на майбутньому.

Відповідальність повинна мати вимір індивідуального досвіду в його часовій безперервності: “потрібно знову пережити самому те, що вже було пережите, якщо воно має бути в нас істинним і дійсним” [10, с. 115], адже кожна істина є одиничною, неповторюваною та непридатною для наслідування. Вона здійснюється лише у часовій відповідальній комунікації. Минуле, як простір нашої зрозумілості перед собою, не існує

лише за рахунок того, що воно свого часу відбулося чи колись уже було почуте, його потрібно актуалізувати тепер. Воно утримується при бутті лише завдяки свободі його відповідального засвоєння, адже “тільки для тривіального реалізму мертві загинули” [10, с. 119]. Наше завдання – робити їх присутніми в дискурсі порозуміння для конструювання правдивої історичної пам’яті, котра складає сутність нашої екзистенції. Тому В. Гьосле з усією відповідальністю твердить, що “Європа без України – це зрада того, що вже відбулося” [5, с. 9]. Безвідповідальність у ставленні до збереження історичної пам’яті є злочином проти духа. Те, що було раніше, необхідно промислювати, проникаючи у специфіку його історичної ситуації, тобто в світоглядні стани та предметну зумовленість вибору [9]. Розуміння – не лише інтелектуальне прозріння, а насамперед результат внутрішньої роботи душі як наслідок власного самоздійснення. Проте остаточною запорукою достовірного засвоєння минулого досвіду є трансценденція, як своєрідна кінцева інстанція, якою не може володіти окрема людина, народ чи людство в цілому. Саме в її межах померлі стають нашими сучасниками, коли кризові стани їхнього буття ми сприймаємо як власні.

Підсумовуючи, варто зазначити, що філософія К. Ясперса фіксує кризові самовідчуження особи ХХ ст., у яких значною мірою впізнаємо світоглядні настанови нашої сучасності. Йдеться про стан, в якому людина втратила віру в можливість універсально облаштувати своє життя якнайкраще й усвідомила, що за власне існування відповідальність потрібно нести індивідуально. Натомість, треба протистояти ситуації, в якій численні суспільні інстанції перекладають тягар рішення одні на інших, демонструючи при цьому, що немає змоги персонально вирішувати життєво важливі питання. І сьогодні моделюються численні ситуації, в яких “кожна людина – лиш коліщатко, вона тільки бере участь в рішенні, але не вирішує насправді” [11, с. 334]. Якщо ж раптом індивід, що не здатен протиставити себе загальному порядку існування, отримує владу, то, найчастіше, виявляючись неготовим до цього, він здатен використовувати її лише у власних інтересах або відсторонено, відповідно до теорій.

Особливо актуально звучить ця позиція сьогодні, коли сутність нашої суспільної кризи корениться в недостатці довіри до інститутів, коли вона втрачена стосовно посад чи професій. Наштовхуючись на насилля в бутті існуючого порядку, український громадянин спостерігає відсутність відповідальності як джерело несправедливості та беззмістовності державної системи. Безвідповідальність породжується байдужістю замкненого позачасового простору ізольованого існування, адже “почуття відповідальності, властиве лише тому, хто у світі є собою і вважає себе винним у тому, що відбувається, якщо він не зробив того, що було в його силах, щоби потурбуватися про те, що мало б відбутися” [11, с. 342]. Сьогодні є великий страх перед загостреною можливістю втрати нашої свободи, котра виявляється в боротьбі за очевидну істину людської гідності. У такій ситуації “анонімна ворожість до свободи перетворює духовну боротьбу в спотворену духовність інквізиції: ігноруючи самобуття там, де вона не може нанести йому удар, відступаючи повсюди, де їй довелось би виступити відкрито, вона користується будь-якою можливістю, щоб напасти на існування самобуття чи знищити його вироком публічної влади” [11, с. 391].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы / Н. Аббаньяно. – СПб. : Алетейя, 1998. – 506 с.

2. Андрос Є. Інтелект у структурі людського буття / Є. Андрос. – К. : СтилоС, 2010. – 357 с.
3. Гайденко П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 5–26.
4. Горгота О.Б. Методологія історико-філософського дослідження: від раціоналістичного монізму Г. Гегеля до комунікативного плюралізму К. Ясперса : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.05 “Історія філософії” / О.Б. Горгота. – К. : КНУ ім. Тараса Шевченка, 2007. – 17 с.
5. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
6. Демченко Л. Особенности соотношения экзистенции и трансценденции в философии Карла Ясперса / Л. Демченко, Е. Карпеева, Ю. Осипова // Вестник Оренбургского государственного университета – 2005. – №7. – С. 20–28.
7. Перов Ю. Проект философской истории философии Карла Ясперса / Ю. Перов // Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб. : Наука, 2000. – С. 5–50.
8. Типсина А. Немецкий экзистенциализм и религия / А. Типсина. – Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1990. – 152 с.
9. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / К. Ясперс. – М. : Прогресс, 1999. – 146 с.
10. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.
11. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – С. 287–418.
12. Ясперс К. Философия. Кн. I–III. Книга II. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2012. – 448 с.
13. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 418–527.
14. Яцик І.С. Гранична ситуація екзистенції вчинку: повнота екзистенції у філософії Ніколо Аббаньяно та “людина на межі” Карла Ясперса : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец 09.00.05. “Історія філософії” / І.С. Яцик. – К. : КНУ ім. Т. Шевченка, 2009. – 20 с.

THE RESPONSIBLE IMPLEMENTATION OF EXISTENTIALLY- TRANSCENDENTAL DIMENSION OF THE PERSON IN THE PHILOSOPHY OF K. JASPERS

Oksana Sarabun

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com*

K. Jaspers reflection on the nature and on the person essence is caused by the new challenges that were faced in the twentieth century. In particular, as a result of separating the the idea of a world order, two extremes were turned: some were cheered in recognizing of liberated life, others

accused of treason the spirit of the Logos. The individual experienced a sense of helplessness because of his impact on reality was limited compared with the opportunities that were thought abstract. The person appeared decomposed into separate functions of existence, thus losing its historical identity and the ability to speak on behalf of their own integrity instead imagine himself as «we». When an individual is perceived as a case with a million other cases, then he makes no sense to give much importance to his or her action and be responsible for it.

From the standpoint of Karl Jaspers existence can not be considered at the substantive grip, it is neither empirical being, or «consciousness in general» instead existential is freedom. The innovation of Karl Jaspers approach to the interpretation of existence is correlated with transcendence, because defending its essence, a person is steadily approaching to the limit, which is its own transcendence. There are available different ways of manifestation of transcendence in our existence: the human becomes himself, when he or she begins to act, while an action, in which she or he lives, clarifies its meaning to us; person can be known in the pursuit of deep inner connection with other unique; also manifests itself in individual aspiration to philosophizing as conscious «grip» the divine in the world. In order to track the deployment of transcendence in our existence we should refer to the Jaspers concept of comprehensive (das Umgreifende), which reveals his vision of the universe. Namely, its components is a world of physical things, existence and transcendence. As K. Jaspers noted, «comprehensive finds himself in a circle» and if the circle is opened, the result of this is the insulation between subject and object, thereby reality is lost.

Understanding the nature of transcendence from the perspective of K. Jaspers provides the following characteristics. Transcendence - is going beyond own limits in the border situation that puts the person before the fact of her mortality. Relation to the transcendent, giving person the opportunity to go beyond the objective and subjective, thus not limiting herself of the objective definitions. If existence is in contact with the world directly, without transcendence, world appears to it as an abstraction, as the embodiment of «consciousness in general». Transcendence is a life that embraces us, but only can identify itself in the existential acts.

Although the transcendental surpasses subjective reality, it is not «above us» is not defined in the vertical but on horizontal dimension and exist among us, although it may not be visible. So the path to transcendence - is always a personal desire to find it and hear it, perceive it. Thus, K. Jaspers suggests possible ways to grip the transcendent, which in his opinion, are manifested in the original «codes of transcendence». Code can not be understood as a sign based on the fact that it does not select itself what is immediately available and what it would have sent to it. Sign is the meaning of another, that can be identifiable, but code, instead of this, focus in it self, the only that exists in ourselves. Thus, there is no neutral objective understanding of codes. Their content can be accepted only those who «live in them» and as a consequence, interpret them on the basis of initial experience, myth and revelation or philosophical reflections.

In the depths of the deep relationship between existence and transcendence, we finds the source of formation of the concept of personal responsibility. The point is that, since there is no ability to comprehend transcendence by our mind and the actions of the existence in the objective world are unconditional except transcendence, then they can not be identified natural or moral and spiritual necessity, that can be clearly dictated by duty in the form of categorical imperative. In contrast, existence and transcendence link is direct, because it is not the natural or moral need to act in a certain way, but we are talking about personal taken responsibility. As K. Jaspers noted, transcendence allows implementation of our freedom, that opposed to the obedience, duty or expediency.

Key words: problematic mind, world order, existence, transcendence, comprehensive, codes of transcendence, personal responsibility.

Стаття надійшла до редколегії 18.05.2015

Прийнята до друку 01.06.201

УДК 008/16

“СОЦІОДИНАМІКА КУЛЬТУРИ” А. МОЛЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЗРУШЕНЬ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРИ

Форкош Сергій Михайлович

*кандидат філософських наук,
sergey.forkosh@gmail.com*

Проаналізовано концепцію соціодинаміки культури А. Моля в контексті сучасних зрушень методологічних досліджень культури. Визначено основні риси поля культури з позиції комунікативно-технологічного підходу за А. Модем, серед яких найбільш важливою є її “мозаїчний” характер. Простежено у трактуванні дослідника, яку роль відіграють мас-медіа у формуванні стратегій майбутнього культури.

Ключові слова: комунікативно-технологічний підхід, “мозаїчна культура”, соціодинаміка культури.

У добу глобалізації в суспільстві відбуваються радикальні зрушення в різних сферах: інформаційно-комунікативній, економічно-енергетичній, екологічно-моральній та духовній. Деякі дослідники наполягають на тому, що здійснилися кардинальні повороти: лінгвістичний, філософський, технологічний тощо. В підґрунті кожного з них лежать конкретні в ситуативно-часовому плані думки, тобто використовується мова. “Думка, прописана або надрукована, постає як один з головних елементів культури. Саме вона об’єднує в одне ціле прозу і журналістику, поезію і наукові здобутки” [4, с. 214]. У такому контексті не виникає питання про природу мови, оскільки це питання розпорошується в множині концепцій. Тому на перший план виходить прагматичний аспект, в якому домінує теза: “мова сама по собі – продукт культури” [4, с. 243].

Для багатьох суспільних та культурних практик такого розуміння достатньо. Але коли йдеться про майбутнє культури і суспільства, тобто про довгострокові тенденції, то ситуація суттєво змінюється. Річ у тім, що найістотніші зміни, які мають довгострокові наслідки, відбуваються в культурі.

Найґрунтовніші концепції й погляди розуміння культури науковій спільноті запропонували А. Моль, С. Кримський, Д. Ліхачов, Ф. Джеймісон. Кожен з них обґрунтував підвалини відповідного підходу до розуміння культури: техніко-інформаційного (А. Моль) [4]; культурологічно-аксіологічного (С. Кримський) [2]; культурософського (Д. Ліхачов) [3]; постмодерністсько-виробничого (Ф. Джеймісон) [1].

Послідовний аналіз запропонованих концепцій не тільки розкриває особливості еволюції сучасної культури, а й надає можливість прояснити контури майбутнього людства.

Французький дослідник А. Моль, який мав досвід аналізу культурологічних та естетичних проблем інформаційної хвилі, інтегрував його в роботі “Соціодинаміка культури”

(1967). Йому вдалося описати декілька нових особливостей процесів соціальної комунікації, що викликало певну критику на Заході й суттєве неприйняття в світі впливу марксистської ідеології.

Майже через півстоліття наукова спільнота прийшла до висновку, що А. Молю вдалося прописати не тільки окремі риси й ознаки сучасної культури, а й виділити особливий етап її розвитку.

У підході А. Моля до культури можна виділити кілька базових положень:

- визнання самого факту існування об'єкта дослідження;
- розуміння причин еволюції культури як соціального явища;
- концентрація уваги на сучасному якісному рівні, який усвідомлюється як “мозаїчна культура” ;
- орієнтація на суто статистичний характер природи явищ сучасної культури;
- усвідомлення ролі знання в формуванні культурних новацій;
- обґрунтування припущення про можливість впливу на культурні процеси через інформаційні потоки.

Пріоритетами дослідника були не технічні можливості в інформаційному просторі, а філософсько-футурологічні положення. У вимірах концепції А. Моля йдеться не просто про майбутнє, а про виживання в ньому. “Якщо людство хоче вижити, воно повинно напрацювати новий спосіб мислення, структурній організації якого змушені сприяти засоби розповсюдження культури” [4, с. 370]. Тобто потенціал культури постає умовою виживання в майбутньому.

Самі засоби розповсюдження виступають базою фіксації та тиражування повідомлень. На підставі подій, які по-різному оцінюються індивідуально, людина створює нові повідомлення. “Система цих повідомлень складає потік, що поширюється засобами масової комунікації. Статистичні механізми потоку створюють соціокультурну таблицю, яка дає живлення інтелектуальному життю більшості людей...” [4, с. 84].

Передусім дослідник вважає, що “культура – це щось більш піднесене, ніж ті її крихтини, якими живляться маси, або що “культура” – це ідея, слова, твори мистецтва, винаходи або книги, тоді як цей термін позначає просто “семантичні або естетичні факти” повсякденного життя...” [4, с. 354]. Тому необхідно провести демаркацію між сукупністю традиційних уявлень про культуру й сучасними тенденціями, які визначають її еволюцію.

Спираючись на ідею еволюції, А. Молю порівнює два етапи культури: традиційний і сучасний. На традиційному етапі культура формує у людини “екран понять”, який має раціональну мережеву структуру, що фіксується геометричними параметрами. У межах такого екрану рух від одного вузла мережі знань рухався до іншого, кожен акт пізнання проходив через ряд обумовлених етапів, і “екран знання” нагадував за своєю структурою павутиння або тканину, міцно поєднану поперечними нитками.

Світ для людини традиційної культури виглядав як упорядкована ієрархічна система чітко визначених категорій, що знайшло своє втілення в багаторазових результативних спробах складання енциклопедій та класифікації наук.

У сучасному суспільстві культура постає продуктом освіти та досліджень, тобто вона потребує постійних зусиль порівняно невеликої групи людей, що належать до інтелектуального мікросередовища. Однак для більшої частини суспільства культура – продукт впливу засобів масової комунікації на соціальне поле, яке вони “зрошують” величезною кількістю повідомлень [4, с. 363].

Культура постає тепер не тільки як штучне середовище або інтелектуальний світ (Umwelt), не тільки як складний комплекс великої кількості культур та їх асоціацій (статичне визначення), але найперше як сила, що діє в соціальному полі [4, с. 349].

Це дає підстави для введення в науковий та прагматичний простір поняття “поле культури”. Саме поняття соціального поля, яке має інтелектуальне та культурне навантаження у контексті людської діяльності, стає маркером, що визначає вектор культурних зрушень. “Структурна організація поля культури завжди дуже близька до структурної організації форм мислення. Людина, яка здатна логічно мислити, звичайно схильна встановлювати логічні зв’язки і черпати з моря повідомлень, в яке вона занурена, саме раціональні або раціонально упорядковані фрагменти, яким і віддає перевагу над усім іншим” [4, с. 187]. Спираючись на особливості становлення інформатики, А. Моль говорить про “мозаїчний” тип культури, відмінності якого від класичного, гуманітарного її типу задано засобами виробництва, поширення та освоєння знань про навколишній світ.

“Сучасна культура, яку ми називаємо “мозаїчною”, пропонує для такого зіставлення екран, схожий на масу волокон, які переплітаються як завгодно, – довгих, коротких, товстих, тонких, розташованих майже у повному безладі. Такий екран здійснюється в результаті заглиблення індивіда в потік розрізнених, у принципі ніяк ієрархічно не впорядкованих повідомлень – він знає потрохи про все у світі, але структурність його мислення вкрай обмежена” [4, с. 44]. Тому світ культури постає перед людиною доби глобалізації як величезна мережа більш або менш замкнутих циклів обертання продуктів культури, взаємопов’язаних і взаємозалежних, неймовірно складних, але тим не менше статистично визначених [4, с. 369].

За схемою статистичного розуміння зрушень криється надія на існування й пізнання не “чистих законів культури”, а деякої сукупності закономірностей, які пов’язують поля культури зі сферами людської діяльності.

А. Моль послідовно відстоює думку про те, що “культуру і продукти культури в найбільш загальному плані правомірно розглядати як особливий товар, підпорядкований певній кількості особливих законів, що до цього “товару” можна застосовувати поняття собівартості й соціальної цінності” [4, с. 298]. Це означає, що з’являються нові виміри культури, які пов’язані передусім не з результатами інтелектуальної, творчої та економічної діяльності людей, а зі самим процесом. І як стверджує А. Моль: “Відтепер культура полягає не в тому, щоб знати, а в тому, щоб знати, хто повинен знати. Культура редукує до телефонного довідника, до універсального довідкового бюро” [4, с. 357].

Водночас такий суто операційний підхід доповнюється розумінням генезису сучасної культури. “Культура як відображення соціального середовища в сучасному світі більше схожа на мозаїку, ніж на упорядковану мережу знань, причому ця мозаїка безперервно змінюється – окремі її шматочки замінюються новими, виникають нові зв’язки, відкриваються нові сфери використання, кожна людина створює свої власні ідеї і пускає їх в суспільний ужиток, своєю чергою вона черпає ідеї зі свого соціального середовища, оновлює свої погляди, збагачує свою культуру новими елементами” [4, с. 108]. Такі дії призводять до формування уявлень, частина з яких співпадає з особливостями дійсності, а деякі мають ознаки ілюзій. У такій ситуації виникає потреба в особливому механізмі, який узгоджує внутрішні й зовнішні чинники суспільного буття. На думку дослідника, такий механізм існує, тому особливу увагу він “приділяє особливостям соціокультурного циклу, який еволюціонує завдяки особливостям свого складу, а також під впливом подій, що відбуваються в світі, обмеженому

історичними параметрами”. На його думку, “соціокультурний цикл пов’язаний із зовнішнім світом через чотири компоненти: через гру уяви творця; через реалізацію ідей в світі речей; через зв’язок новин із світом історії, і через людей, які підпорядковують засоби масової комунікації певній системі соціальних цінностей” [4, с. 111].

Якщо в класичному типі культури система знання будувалася на потребі осягнення ланцюга причин і наслідків, то в “мозаїчному” типі культури – знання є випадковою сукупністю розрізнених елементів. Саме вони створюють хаотичний, але стійкий екран знання. Це означає, що сучасна людина сприймає оточуючий світ на підставі законів випадку, в процесі спроб і помилок. Тому сукупність її знання визначається статистично, оскільки формується із хвиль життя: газет, телебачення, радіо і т. ін. Нагромадження повідомлень і даних дає змогу виявити приховані в них структури. Мисляча людина, за концепцією Моля, рухається від випадкового до випадкового, але іноді це випадкове виявляється суттєвим. Дослідник стверджує, що екран знання сучасної культури стає схожим на утворення з волоку, тобто складається з розрізнених обривків, пов’язаних простими, чисто випадковими відношеннями зближення в часі засвоєння, за співзвучністю або асоціаціями ідей. “Ці обривки не утворюють структури, але володіють силою зчеплення, яка не гірше від старих логічних зв’язків надає “екрану знань” певну цільність, компактність, не меншу ніж у “тканиноподібного екрана гуманітарного утворення” [4, с. 45]. Таку культуру А. Моль позначає як мозаїчну, оскільки вона виявляється випадковою, складеною з багатьох фрагментів, які прилягають, але не утворюють конструкцій, де не існує точок відліку, немає ні одного дійсно загального поняття, але замість цього багато понять, які дуже вагомі (базові ідеї, ключові слова і т. ін.).

Головні канали засвоєння мозаїчної культури пов’язані з засобами масової комунікації – друк, кіно, радіо, телебачення, огляд технічних видань, бесіди з оточенням – усі ці джерела надають інформацію, яка залишає в пам’яті тільки скороминучі враження й осколки знань та ідей. Водночас для розуміння сутності “мозаїчної” культури необхідно визнати поєднання двох чинників: наявність та оновлення технічної бази; проекційне використання потенціалу мови.

Саме ці чинники забезпечують безперервність інформаційного процесу і формують його нелінійні особливості, які усвідомлюються як консервати культури. Так, у консерватах культури поєднуються можливості технічних засобів, змістовність повідомлення й особлива мовна субстанція. Остання виступає не тільки каналом великої кількості повідомлень культури, але за своєю структурою і за своїм словником маніфестує певний тип повідомлень, які адресовані суспільством індивідууму і, навпаки, спрямованих індивідуумом суспільству [4, с. 244].

Оскільки системи масового розповсюдження інформації – незліченні копії, документація та архіви – створюють своєрідну неперервну історичну хроніку, то споживачі консерватів культури змушені робити вибір залежно від особистого усвідомлення ситуації.

Перша ситуація, прагматична за своїм характером, полягає в тому, що людині необхідно “відкрити “засіки” своєї пам’яті, без розбору накопичуючи в ній усі “елементи культури”, що траплялися в полі свідомості” [4, с. 292]. Пересічна людина запам’ятовує дещо з останньої отриманої інформації, тобто вона перебуває під впливом випадкових процесів: пасивно поглинає масу різних, не пов’язаних одне з одним уривчастих повідомлень. У неї нема критеріїв, які б дозволили виділити важливу ідею, тому вона залишається на рівні визначення цікавого.

У цій неперервній, неупорядкованій, надмірній, випадковій інформації втілюється сутність мозаїчної культури, в межах якої людина залишається на поверхні речей, не маючи орієнтирів на рівні ієрархії знань, а тим самим піддається соціальному “промиванню” розуму, який занурений у потік масових повідомлень.

Друга позиція полягає у здійсненні певного відбору з “купи знань”. Такий відбір відбувається конкретно особистістю на підставі сформованих культурних пріоритетів і смаків. Конструктивною ідеєю в цьому плані, на думку дослідника, має стати “уявний музей” як певний соціальний міф. Такі персональні музеї створюються самими споживачами культури завдяки поповненню їх консерватами і подальшою структуралізацією.

У такому уявному музеї можуть знайти місце будь-які консервати культури, що відповідають життєвим, інтелектуальним та духовним орієнтирам людини. Наслідком діяльності у межах такої позиції стає необмежена кількість різноякісних “уявних музеїв” із вкрай обмеженим доступом до накопичених надбань. Це викликає деякий смуток в А. Моля. Він пов’язаний із тим, що “всі елементи культури пов’язані разом, і було б помилкою свавільно їх розчленувати, до чого ми схильні за своїми розумовими лінощами” [4, с. 356].

Концепція уявного музею орієнтована на втілення утопічної програми, в межах якої “масовий індивідуум” вже не дає змогу технічному прогресу засобів комунікації затопити себе, він використовує техніку з користю для себе, сам вибудовує свою культуру на “острівці”, з якого складається приватне володіння. А значить, за бажанням, він може зробити свій уявний музей динамічним, тобто таким, щоб на цій базі формувалися принципи його особистої етики, а можливо, і самостійної творчої діяльності” [4, с. 295].

Якщо розглянути цю ситуацію з положень і можливостей доби глобалізації, то треба наголосити, що абстрактна цілісна конструкція, яку створив дослідник, вписується в магістраль технологічно-соціального і культурного розвитку.

Отже, концепт “мозаїчна культура” фіксує в конгломеративному вигляді найважливіші зрушення в культурі, що, безумовно, треба розглядати як позитивний крок. У той же час методологічна складова дослідження залишилася на ембріональному рівні. Людина як суб’єкт-споживач залишається самотньою в своєму уявному музеї.

Сам факт визнання феномену мозаїчної культури можна розглядати як необхідну проміжну ланку дослідження культури. Мозаїчна культура виступає сукупним продуктом багатства всіляких знань і дії технічних засобів масової комунікації. Діяльність засобів комунікації беззаперечно має випадковий характер, причому не в математичному значенні, оскільки «чисто випадкова» вибірка була б цілком представницькою; у цьому випадку, однак, картина ускладнюється із-за дії прихованих, але сильних факторів поляризації, які ніколи не визнаються свідомо, але фактично завжди присутні на всіх етапах культурного процесу і в кінцевому результаті відбивають сутність людини незалежно від матеріалів, які використовуються для втілення нею своїх задумів [4, с. 354].

Врешті-решт мозаїчна культура постає як соціокультурна ситуація, яка характеризується випадковим, хаотичним сприйняттям різної інформації більшістю суб’єктів, у результаті чого ця інформація не організовується свідомістю суб’єкта в ієрархічно упорядковані структури, а формується за конгломеративним принципом на базі технічних засобів, що забезпечують масову комунікацію.

Розуміння сутності і можливостей мозаїчної культури стає можливим за умови прояснення її принципового зв’язку з технічним прогресом. А. Моль глибоко усвідомлював

своє існування “в світі технічної цивілізації, в світі, де саме суспільство побудоване як складний механізм; цей світ створюється зусиллями численних вчених, інженерів, винахідників, захоплених процесом прискорення технічного прогресу і позбавлених як дозвілля, так і бажання аналізувати цей процес в його сукупності” [4, с. 370].

Як відомо, техніка – це узагальнена назва різних механізмів, приладів та споряджень, які не існують у природі, а виготовлені людиною. Термін “техніка” також позначає “спосіб виготовлення будь-чого” – техніка живопису, техніка вирощування, техніка оперування і т. ін. У контексті мозаїчної культури техніка ототожнюється з сукупністю технічних систем, які забезпечують ефективність масової комунікації. Тому мозаїчний характер культури, що відображає неминучий у суспільстві багатства вплив засобів масової комунікації на соціокультурні процеси, суттєво відбивається на логічній організації культури. Логічна організація культури, яка вимірюється величиною автокореляції між елементами останньої, ймовірно, певною мірою компенсується за допомогою ряду технічних досягнень [4, с. 357]. Необхідні технічні досягнення слід розглядати в двох аспектах: з точки зору засобів, що забезпечують масову комунікацію, а також тих елементів, з якими пов’язані консервати культури. У такому контексті можна зрозуміти песимізм А. Моля, який полягає в тому, що з технічної точки зору “матеріал”, з якого виготовлені пам’ятки нашої цивілізації, що з’явилися в результаті консервації культури, як правило, вельми неміцний: платівки заграються, магнітофонні плівки розмагнічуються, перфокарти зношуються, книги і папір гинуть [4, с. 293].

У концепції А. Моля масова комунікація розглядається переважно з позицій перспективи культури, а участь її у відтворенні соціально-структурних процесів, влади й контролю, повсякденного життя людей, їх індивідуальності розуміється як трансмісія культурних значень і смислів у вигляді знань, цінностей, думок, переконань, навичок і зразків.

Мотив апеляції засобів масової комунікації не стільки до раціонального осмислення інформації, скільки до логіки міфу, яка знімає суперечності та значно спрощує образи світу, соціуму, людини, особливо відчутний у критиків сучасної масової культури, прихильників франкфуртської школи, в культурологічних та семіологічних підходах. Масова комунікація розміщується в контексті стихійної чи ідеологічно спрямованої міфотворчості, що викликає як нейтральне ставлення, так і негативні оцінки, пов’язані з визначенням зростання примітивності та однозначності в осягненні людиною складної суперечливої реальності.

У масовій комунікації вбачають і знаходять культурні індикатори, що вказують на структуру й динаміку ціннісних систем і пріоритетів у суспільстві.

За своєю сутністю концепція Моля виглядає як лінійна або одноступенева, що має свої сильні і слабкі наслідки.

Е. Катц і П. Лазарсфельд розробили “двоступеневу модель комунікації” [5]. Макрокомунікативний процес був структурований на дві стадії: спочатку повідомлення мас-медіа сприймаються активною частиною аудиторії – “лідерами думок”, а потім від них міжособистісними каналами транслуються пасивній частині, байдужій до радіо, газет і телебачення. Ця модель теж відображає деякі риси реальної комунікації в суспільстві.

У межах концепції не тільки підкреслюється зростання зв’язку між культурою і суспільством, а й аналізується роль засобів масової комунікації в цьому процесі. На думку дослідника, “засоби масової комунікації зробили культуру головною характерною рисою та двигуном сучасного суспільства” [4, с. 347].

В уявленнях Моля про культуру домінує одиничне й особисте, оскільки перебуваючи в двох ситуаціях споживач здійснює вибір. Перша ситуація полягає в тому, що суб'єкт знаходиться в активному інформаційному потоці й фіксує в пам'яті окремі фрагменти та елементи. Друга ситуація здійснюється “на базі вільного вибору, використовуючи консервати культури, людина зможе персоніфікувати свою індивідуальну культуру, надаючи їй більш особистий характер” [4, с. 295].

Через аналіз безлічі складних схем і зв'язків у сучасному суспільстві А. Моль приходиться до висновку, що існує творчий ланцюг, який пропонує послідовні етапи й веде від креатора нових ідей до середовища споживачів культури.

Варто підкреслити той факт, що А. Молю вдалося прописати алгоритм, завдяки якому продукт креативної діяльності отримує форму і якість, які відповідають вимогам інформаційних каналів, що забезпечують доступ різних соціальних груп. Здійснюється цей процес за допомогою технічних засобів, які досягнення різних форм культурного буття перетворюються у консервати культури. “Як тільки ідея або витвір стає об'єктом технічних процедур копіювання, вони попадають в сферу дії “геологічного” процесу накопичення “осадкових порід” культури, що призводить до збагачення інвентаря матеріалів, які формують пам'ять суспільства і забезпечують наступність його розвитку” [4, с. 109].

У культурному оточенні народжуються глибинні чинники впливу, які розширюють або скорочують поле можливостей особистості. Ці чинники охоплюють як технічно-технологічні знання та вміння, що забезпечують доступ до прошарків культури, а також інтелектуально-освітні можливості самого споживача культурних досягнень. У культурному розвитку особистості бере участь її розум, людям доводиться здійснювати процес подальшого “оснащення” свого розуму. Людині ніколи не забороняється відчувати бажання знати все більше і це бажання задовольняти – воно цілком природне, оскільки робота думки збагачує людину, навіть якщо вона пов'язана зі сферою, яка досить далека від її повсякденних занять [4, с. 241].

Саме по собі накопичення не постає результатом цілеспрямованих зусиль пошуку та системного засвоєння знання – це не відповідає суті життя в технічну добу, воно відбувається внаслідок постійного припливу із зовнішнього середовища найрізноманітнішої інформації.

Однією з важливих етичних проблем, що порушені масовою культурою, постає проблема впливу знання, отриманого без зусиль, на створення нових елементів культури [4, с. 348].

Такий комунікативно-хаотичний за своїм характером й інформаційно-культурний за своєю суттю процес поділяє суб'єктів-споживачів на дві великі групи. Перша забезпечує якісне проходження інформаційних потоків, а друга виконує функції оцінки й сепарації пропливаючої інформації.

У сучасному світі реальне значення знання ніколи не виступає обов'язковим критерієм для їх відбору засобами масової комунікації [4, с. 301]. У такому контексті зростає роль психологічної доступності, тобто рівня розуміння смислу повідомлень. Тому має підстави позиція, яку займає А. Моль, що “сучасна людина виробляє свою культуру не шляхом цілеспрямованої діяльності щодо подальшого розвитку основ знання, здобутими нею за роки освіти, а під впливом безперервного потоку окремих елементів культури, які поступово накопичуються в загальному процесі культурної діяльності” [4, с. 119].

Висновок дослідника однозначний: у наш час знання формується в основному не системою освіти, а засобами масової комунікації. У контексті такого трактування способу отримання знання стає зрозумілим підхід А. Моля до науки взагалі.

Маса друкованої застиглої продукції вражає дослідника, тому його уявлення про науку мають “друкарський” характер. Для нього наука – ця страшна конструкція з трактатів та курсів – є сукупністю писемних відбитків знань; це усвідомлений і разом з тим найбільш прозаїчний витвір людини, адже це перш за все друкований текст, папір, заповнений типографськими знаками [4, с. 224]. Сам друкований текст поділяється на дві якісні частини: наукові публікації і книги.

По суті, наукові публікації виконують роль радше свідків, ніж агентів розповсюдження; видання надає їм природної доступності, але це зовсім не передбачає доступу до інших розумів. Сьогодні ми спостерігаємо появу додаткового завдання, що виникає у процесі редагування цих публікацій, – пояснення і коментування текстів, яке, враховуючи зростаючу спеціалізацію, стає все більш складним і потребує нової професії [4, с. 228]. Тобто в наукових публікаціях є неординарна інформація, але її форма, мова і доступність обмежені.

Водночас науковим виданням надається інформаційно-довідкова інтерпретація. Що ж до книг, то вони активно подають на перший план орієнтовну інформаційну складову.

Книга постає перед нами як повідомлення, тому що на відміну від наукової статті вона видається для того, щоб бути прочитаною і дійсно використовується в таких цілях, зрідка частково. Виклад ідей у книгах більш досконалий і відзначений зрілістю думки автора порівняно з миттю появи їх в окремих публікаціях. Книга пропонує цілісний і синтетичний погляд на предмет, що обговорюється, і претендує на масове розповсюдження [4, с. 233].

Загалом наукові публікації і книги утворюють те середовище, в якому традиційно виділяють за різними схемами основні сфери наукової діяльності.

Дослідження науки потребує певного методологічного інструментарію. У межах концепції А. Моля методологічна складова ховається на периферії. І все ж таки, підсумовуючи, дослідник не зміг обійти методологію, але звернувся до неї тільки в контексті техніки, яка “запліднює” ту чи іншу сферу діяльності і втілюється в технології. У цьому плані він звертається до простої схеми поділу наук: послідовне набування знань про неживу і живу природу та людину. “Природничим наукам – фізиці, хімії і т. п. – відповідала методологія і техніка – “технологія” досліджень та додання першого типу, – техніка, що дає відповідь на питання: “Як змінити світ природи?” [4, с. 361].

Техніка, яка відповідає біологічним наукам, точніше наукам про живе, в сучасному суспільстві – «це технологія, якій необхідно відповісти на питання: “Як змінити людину?”

Гуманітарним наукам теж притаманна своя методологія і техніка – “технологія”. Йдеться про “технологію” культури, яка повинна відповісти на питання: “Як змінити свідомість людини?” [4, с. 363]. Пов’язати ці три галузі “технології” в межах етики майбутнього світу – саме таке завдання постане перед новою генерацією філософів.

Внаслідок роздумів над проблемами еволюції культури А. Моль приходиться до формулювання радикального питання: “Хто буде визначати коефіцієнт культурної значущості того чи іншого елемента знання, хто буде укладати таблицю культурних цінностей?” [4, с. 301]. Його відповідь полягає в тому, що виникає потреба в особливих суб’єктах, яких він називає філософами культури.

Водночас новій генерації філософів доведеться вирішити дві проблеми, які окреслив А. Моль. Перша пов’язана з мовою, точніше з тією структурою, яка народжується в процесі перетворення засобами комунікації знання на елементи культури.

Маса елементів культури взаємодіють і пов'язані різними її аспектами; ця система взаємодій утворює своєрідну інфрамову, дещо несформовану, але яка відіграє надзвичайно важливу роль внутрішньої структури [4, с. 125].

Інша проблема полягає в тому, що принциповий і постійний споживач культури, який продукує оригінальний фрагмент мозаїчної культури, одночасно досягає ситуації обміну, тобто отримує можливість елементарних економічних відношень. Продукти розумової діяльності регенерують себе у процесі їх трансляції і тим самим інтелектуальний діяч завжди отримує якусь користь від продажу своєї продукції, незалежно від ціни останньої.

А. Молю вдалося концептуально пов'язати науково-технічний прогрес із розвитком культури суспільства. Пізнавальні процедури, з одного боку, сприяють формуванню елементів і консервантів культури, а з іншого – вплітають ці дії в економічні процеси. Продукти розумової праці – ідеї – все більше набувають ознак позитивних цінностей, які, у крайньому випадку, підпорядковуються деяким законам політичної економії [4, с. 358].

У цілому позиція А. Моля пов'язана з абсолютизацією можливостей і реалій технічної думки, з результатами перенесення і переведення її досягнень у середовище споживачів культури, а також із відмовою пошуку методологічних засад, які б дали змогу бажання і мрії суспільства, споживачів культури перекласти на мову конструктивних соціальних теорій та моделей.

Засоби масової інформації відіграють важливу соціальну роль і орієнтирами для суспільства. Таку соціальну роль А. Моля розглядає як деяку доктрину й виділяє її головні форми.

Демагогічна доктрина. Її становлення пов'язується з виникненням радіо і усвідомленням його можливостей. Перш за все радіо перетворилося в систему зв'язку радіослухача з соціальним полем, стало елементом цього поля. Тобто технічний аспект відійшов на другий план, а на перший план захопили інформація і реклама.

Критерієм реалізації “демагогічної доктрини” виступає найвище задоволення найбільшої кількості слухачів. Евристичний і креативний елементи в цій доктрині знаходяться на низькому рівні. Наслідком дії цієї доктрини стає поява напівфабрикатів культури.

Догматична доктрина. Її сутність не визначається економічними чинниками. Вона створюється під впливом політичних партій, релігійних течій, держави, транснаціональних корпорацій, які бажають перетворити світ відповідно до положень певної ідеології. Це означає, що догматична доктрина перетворюється на систему пропаганди, яка базується на певних продуктах культури.

Маніпулятивний характер доктрини спирається на такі риси як монолітність (тези, гасла, догми) і неусвідомленість (“колективна душа”, гештальт, підпороговість сприйняття). Водночас усі елементи незалежно від того, подійні чи культурні вони за своєю інформаційною природою, постають перед споживачем поляризованими в доктринальному напрямі. Критерієм реалізації “догматичної доктрини” виступає оперативне фінансування різних її контурів, орієнтованих на окремі верстви культурної піраміди.

Еклектична або культуролістична доктрина. Завдяки її засадам відбувається масова редукція величезної мережі сучасних знань в скромну мережу, що доступна засвоєнню окремим людським розумом без значного викривлення. Функції такої редукційної трансляції виконують засоби масової комунікації. У межах цієї доктрини формується миттєвий зліпок з сукупної культури світу, що відповідає оптимальній комунікації між людиною і її

середовищем. Завдання спеціалістів з комунікації полягає в тому, щоб подати досягнення людської культури у вигляді, який відповідає інтелектуальному рівню пересічної людини.

У цілому є сенс розглядати еkleктично-культуролістичну доктрину в енциклопедично-просвітницьких реаліях, які створюються засобами масової комунікації.

Соціодинамічна доктрина. Вона використовує засоби, які дозволяють впливати на культуру в цілому, тобто сприяти її еволюції. У її межах формуються цикли, контури, алгоритми, які сприймаються споживачами консерватів культури. Деякі з них намагаються прискорити або уповільнити культурні зрушення. Це означає, що вони з позиції споживачів поступово переходять до творчого відбору. Саме в такому середовищі усвідомлено або неусвідомлено розгортається діяльність особистостей творчого типу. Наслідком їхньої діяльності стають нові елементи культури і позитивні зрушення в суспільстві.

Творчі особистості і представники засобів масової інформації в підсумку визначають стратегічні позиції в культурних циклах і контурах, тобто забезпечують своєрідний культурний моніторинг. Водночас окремі алгоритми статистично детермінують протилежно орієнтовані соціокультурні процеси.

Критерій реалізації “соціодинамічної доктрини” виступає в формі аксіологічного вказівника: орієнтовано в минуле – орієнтоване в майбутнє.

Безумовно, сила культури суттєво залежить від імовірних асоціацій. Базою для них виступають “атоми думки” – смислові концепти, які існують у формі слів мислення. Звідси один крок до ідеалізованого об’єкта “атом культури”. Сукупність “атомів культури”, які знаходяться в системі каналів розповсюдження, засвоюється групами людей із різними рівнями свідомості й осідає в їхній пам’яті після процедур відбору шляхом забування. Але абсолютизація “атомічної точки зору” [4, с. 49], незважаючи на увагу багатьох дослідників, залишається абстрактним ідеалом. Це А. Моль підтверджує своєю техніко-комунікативною концепцією, починаючи з “атомів культури” і через “мозаїчну культуру” приходячи до “універсальної глобальної енциклопедії”.

У цілому соціодинамічна модель культури дозволяє усвідомити наявність тенденцій, які на феноменологічному рівні фіксують еволюцію культури. У багатьох випадках А. Моль відчуває напрям майбутніх зрушень і вгадує окремі елементи майбутнього світу. Його впевненість у ролі знання і творчих особистостей у формуванні нових елементів культури за допомогою засобів масової комунікації досягає глобального рівня. Моль як і Морено вважає, що “долі нашої цивілізації пов’язані зі здатністю її носіїв до творчості, ми змушені напрацювати визначене ставлення до впливу, який здійснюють засоби масової комунікації на всю людську спільноту і на творчий процес створення нових ідей” [4, с. 369].

Водночас недостатня увага до методологічного аспекту дослідження культури, орієнтація на знання як основне джерело культурних зрушень і абсолютизація ролі науково-технічного прогресу не дозволяють реалізувати потенціал соціодинамічної концепції культури А. Моля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму // Ф. Джеймисон / Пер. з англ. П. Дениска. – К.: Видавництво “Курс”, 2008. – 504 с.
2. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

3. Лихачев Д. С. Будущее литературы как предмет изучения: заметки и размышления / Д. С. Лихачев. – Новый мир. – 1969. – № 9. – С. 167–184.

4. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – Пер. с фр. / Предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.

5. Katz E. Personal Influence / E. Katz, P. Razarsfeld. – Transaction Publishers; 2 edition; 2005. – 434 p.

«SOCIAL DYNAMIC OF CULTURE” A. MOLE IN THE CONTEXT OF CURRENT DEVELOPMENTS METHODOLOGICAL STUDIES CULTURE

Forkosh Sergey

Ph.D

sergey.forkosh@gmail.com

In the era of globalization in a society radical changes occur in different sectors: information and communication, and energy economically, environmentally and moral and spiritual. Some researchers insist that dramatic turns happened: linguistic, philosophical, technological and so on. But the most significant changes that have long-term effects occurring in the culture.

This article analyses concept of social dynamic of culture A. Mole in the context contemporary challenge in methodological culture. Reviewing contemporary culture from the point of communication and technological aspect researcher determines features of main fields of culture, the most important of that is mosaic character of modern Culture. Describing man in current flow of “messages” A. Mole finds the role of media in the formative strategies of the future culture.

Social dynamical model of culture allows to realize the presence of trends on the phenomenological level that fixed evolution of culture. In many cases A.Mol finds the direction of future developments and individual items guessing the next world. His confidence in the role of knowledge and creative individuals in the formation of new elements of culture through mass media reaches a global level. It should be emphasized the fact that A.Mol could prescribe the algorithm by which the product of creative activity gets shape and quality that meet the requirements of information channels, providing access to various social groups.

A.Mol could conceptually connected scientific progress with the development of culture. Educational procedures on the one hand contribute to the formation of elements and preservatives culture, on the other - involve these actions in the economic processes. Product of mental work, for instance, ideas are increasingly becoming positive character values that can be under some laws of political economy.

The study of science requires amethodological tools. Within the concept A.Mol methodological component hides on the periphery. Yet summing up the researcher could not circumvent the methodology, but applied it only in the context of technic which “fertilizes” a particular field of activity and is embodied in technology.

Overall social dynamic culture model using the tools that will influence the culture in general, that contribute to its evolution. It is formed within cycles, paths, algorithms that are understood by consumers conservatives of culture. Some of them try to speed up or slow cultural shift. This means that they are from the perspective of consumers are moving to the creative selection. It is

in this environment, consciously or unconsciously opens creative personalities activity type. New elements of culture and positive changes in society are result of their work.

Overall position A.Mol connect with absolutization of the opportunities and realities of technical ideas, results transfer and the transfer of its achievements in environment consumer culture and the refusal search methodological principles that would wish and dream society consumer culture, translated into the language constructive social theories and models.

However exaggeration of importance of knowledge, and insufficient Wikipedia methodological aspect Researchers do not completely provide potential social concept of culture.

Keywords: communicative and technological approach, “mosaic culture», social dynamic of culture.

Стаття надійшла до редколегії 06.04.2015

Прийнята до друку 20..04.2015

УДК 130.2 : 304.4

Г. АЛМОНД, В. ЛИПІНСЬКИЙ: ПРО СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Микола Кравець

*Національний лісотехнічний університет України,
вул. Генерала Чупринки, 103, м. Львів, 79057, Україна,
e-mail: kramsin@ukr.net*

Проаналізовано місце політичної культури, її теорій і концепцій у сучасному соціально-філософському полі досліджень. Розкрито розуміння змісту політичної культури постіндустріального суспільства та значення її вивчення у структурі ставлення індивідів до владної культури суспільства. Акцентовано увагу на сучасну метрику політичної культури в контексті досліджень соціальної філософії ХХ століття. Проведено порівняльний аналіз концепцій політичної культури Г. Алмонда і В. Липинського із залученням методології структурного аналізу. Наголошено на невикористаному науковому потенціалі теоретичних пошуків В. Липинського в соціополі сучасного інформаційного суспільства.

Ключові слова: політика, інформаційне суспільство, соціум, філософія, Г. Алмонд, В. Липинський.

Актуальність дослідження зумовлена складними процесами, притаманними розвитку світової спільноти наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть, та низкою неоднозначностей термінологічного і понятійного апарату в таких складних соціальних явищах, як політична культура й інформаційне суспільство. Соціальна напруженість у цілком успішних соціумах, формування нових центрів соціально-політичного впливу вимагають по-новому осмислити філософські міркування відомих дослідників, якими, без сумніву, є Г. Алмонд та В. Липинський.

Закономірно, що становлення інформаційного суспільства, його неочікуваний вплив на реалії сучасного життя, виникнення нових соціальних, економічних та політичних суперечностей привернули увагу до дослідження феномену політичної культури в нових умовах як явища, що виникло на стику двох соціальних процесів – політичного та інформаційного. Базовими поняттями в цьому контексті є політична культура та інформація, які творять філософсько-методологічний симбіоз “політична культура інформаційного суспільства”.

В арсеналі сучасної соціальної філософії є достатньо ефективні методологічні механізми розв’язання означеної проблеми, про що свідчать десятки щорічних конференцій з цього питання і в країнах Євросоюзу, і в Україні. Більшість дослідників зазначає, що сучасне науково обґрунтоване соціально-філософське розуміння феномену політичної культури інформаційного суспільства можливе на засадах глибокого вивчення сутнісних причин його формування і трансформації в полі соціально-історичного розвитку, змін структури і змісту в нових постіндустріальних умовах [10, с. 16–34; 6, с. 29; 13, с. 92–93].

Зазначимо, що “філософський виклад філософської проблематики неможливий без використання засобів відображення, якими є... всі наукові поняття і категорії самої філософії...” [4, с. 98]. Отже, досліджуючи феномен політичної культури, доцільно розмежувати термін “політична культура” і поняття “політична культура”. У низці праць автори, апелюючи до того, що питання влади (політики) розглянули у своїх працях відомі мислителі античності, середньовіччя та епохи Відродження, означене словосполучення застосовують рівноцінно і як термін, і як поняття. І. Кант під поняттям розумів будь-яке загальне уявлення, що фіксоване терміном. Термін від латинського *terminus* – межа, кордон. Ним може бути слово, словосполучення, що окреслює відповідне поняття. Дослідники не завжди звертають увагу на таку думку І. Канта: “щойно дослідження потрапляє у сферу філософії, яка є суддею власного методу і яка пізнає не тільки предмети, а й їх відношення до людського розуму, кордони (розуму) звужуються і встановлюється межа, яка вже ніколи не дозволяє дослідженню вийти з властивої йому сфери” [5, с. 262]. За І. Кантом, формування поняття – це, насамперед, філософська детермінація сутності явища і його структури. Філософ слушно зазначає: “Нам знадобилось трохи філософії, щоб пізнати всі труднощі, з якими поєднане поняття, що його звично вважають зручним і повсякденним” [5, с. 263]. Передбачаючи діалектику поняття, він зазначає, що “нам, властиво, доводиться чекати, доки в майбутньому на основі нового досвіду отримаємо нові поняття про заховані ще для нас сили в нашому мислячому Я” [5, с. 263]. Водночас Кант застерігає від вільного оперування поняттями: “Ось чому основні поняття про речі як про причини, поняття про сили і дії, якщо вони не взяті з досвіду, цілком довільні і їх не можна ні довести, ні спростувати” [5, с. 263]. Враховуючи, що політичну культуру аналізують як феномен соціальної реальності в системі координат своєї трансформації, “поштовх до дослідження повинен йти не від філософії, а від речей і проблем” [3, с. 51]. Аналогічну думку висловив Карл Ясперс. Він вважає, що існує низка історичних віх, які детермінують соціально-філософські дослідження. “Виклад має користуватися” відображенням “образів мислення...” [12, с. 94]. У філософії Гегеля поняття – синонім дійсного розуміння суті справи. Отже, політична культура як термін і як поняття володіють різним пакетом соціально-нормативних уявлень, що дає змогу провести коректний, адекватний досліджуваному явищу аналіз.

У контексті поданих вище міркувань, саме Й.-Г. Гердер у праці “Ідеї до філософії історії людства” [2, с. 333, 368] уперше запровадив у науковий обіг термін “політична культура”. Зазначимо, що дослідник вживає назване словосполучення не як концептуальне поняття, що окреслює конкретну сферу політичного простору і його складові. Пізніше цей термін використовує В. Ленін, уже означуючи окремі риси політичної культури та її завдання [7, с. 404], що претендує на філософське поняття явища. “Задля справедливості треба сказати, що поняття “політична культура” В. Ленін вживав у своїх працях ще 1920 року”, – зазначає В. Воловик [1, с. 135].

Більшість українських дослідників (В. Воловик, О. Проскуріна, О. Рудакевич, М. Требін та інші) переконана, що поняття “політична культура” вперше з’явилося в статті американського політолога Г. Алмонда “Порівняльні політичні системи” 1956 року [11, с. 396]. Розглянути поняття “політична культура” вченого спонукали дослідження в галузі порівняльної методології як методу наукового пізнання в політології. У працях Гегеля, М. Вебера, М. Острогорського, К. Фрідріха, М. Фортеса, Є. Прітчарда окреслено концептуальну ідею методу, його застосовності в політології.

Політична палітра другої половини ХХ століття була революційною і за змістом, і за формою, а також спонукала наукову спільноту до пошуків нового інструментарію, адекватного новій соціальній ситуації, що розкривав би й пояснював неочікувані (чи малоочікувані) соціально-економічні та політичні явища. У першому десятиріччі другої половини ХХ століття формується науковий потенціал, готовий народити і нові соціально-філософські концепції політичного співжиття соціумів, і нові методологічні засади дослідження. У тематичному номері журналу “Американський огляд політичної науки” (вересень 1953 р.) практично окреслено основні підходи до проблем тогочасної політології. Монографії Р. Макрідіса “Порівняльне дослідження систем правління” (1954 р.), “Порівняльне дослідження політики” (1955 р.) та статті інших дослідників стали базою, на якій Г. Алмонд запропонував своє бачення політичної культури.

На наш погляд, наукове бачення Г. Алмонда поняття політичної культури та часу його появи, що склалося в українській монографічній літературі, є не зовсім коректним. На таку думку насамперед наштовхує обставина, що в українській монографічній літературі не проведено поцітаного соціально-філософського аналізу названої вище, винятково важливої, статті Г. Алмонда. По-друге, в останні роки в окремих наукових працях скромно зазначено, що оригінальне визначення політичної культури запропонував В. Липинський у 30-х роках ХХ століття. Зокрема професори М. Требін, О. Рудакевич пишуть, що в українській політичній думці проблему сутності політичної культури вперше чітко сформулював фундатор консервативної школи в українській політичній науці В. Липинський у праці “Листи до братів-хліборобів” [8, с. 344–354].

Спираючись ще раз на І. Канта, зазначимо, що поняття є філософською детермінацією сутності явища і його структури, інакше кажучи, сутність явища, що окреслене певним терміном. У цьому аспекті доцільно проаналізувати працю Г. Алмонда і працю В. Липинського як політично-філософський концепт, щоб історично справедливо визначити, кому і які пріоритети належать.

Стаття Г. Алмонда “Порівняльні політичні системи”, на яку покликаються практично всі дослідники, незначна за обсягом. У розвідці автор обґрунтовує доцільність застосування терміна “політична культура”. Він зазначає, що “кожна політична система вбудована у певну схему орієнтацій на політичну дію. Я виявив, що корисно буде трактувати це як політичну культуру” [11, с. 396]. Отже, учений попередньо не обґрунтовує застосування в порівняльному аналізі терміна “політична культура”. Однак далі він наголошує: “Є дві точки зору... щодо концепції політичної культури” [11, с. 396]. За Г. Алмондом, політична культура “не збігається із заданою політичній системі або суспільству. Моделі з орієнтацією на політику можуть і, як правило, виходять за межі політичних систем” [11, с. 396]. По-друге, зазначає автор, “політична культура – не те саме, що загальна культура, хоча і пов’язана з нею” [11, с. 396]. Отже, Г. Алмонд розуміє політичну культуру ширше, ніж певне політичне соціополе, у яке входять політичні культури окремих соціумів, а вона сама є елементом загальної культури. Обґрунтування останньої тези є коротким і фактично базується на першій тезі про вбудованість політичних систем у відповідну схему орієнтацій на політичну дію. Дослівно автор зазначає: “Тому що політична орієнтація охоплює пізнання, мислення і адаптації до зовнішніх ситуацій, а також норм і цінностей загальної культури, це диференційована частина культури, вона має певну автономію. Справді, це нездатність дати належну вагу для пізнавальних і оцінних чинників, які притаманні автономії політичної

культури... і відповідальність за перебільшення та надмірні спрощення національного в літературі останніх років” [11, с. 396].

Розуміючи непереконливість поданого обґрунтування щодо застосування політичної культури в теорії порівняльних систем, автор зазначає: “Застосовність поняття політичної культури... можливо, необхідно представляти більш ефективно через ілюстрації. Я б сказав, що Сполучені Штати, Англія і деякі з країн Співдружності мають спільну політичну культуру, але окремі і різні види політичних систем. І я б сказав, що типові країни континентальної Західної Європи, в той час як становлять окремі політичні системи, містять кілька різних політичних культур, які виходять за рамки своїх кордонів. Інакше кажучи, вони – політичні системи з фрагментованою політичною культурою” [11, с. 397].

Далі автор знову пропонує свої міркування про обґрунтування запропонованої ідеї. “У спробі подолати зрозумілий опір запровадженню нового терміна, хотів би пояснити, чому вважаю, що поняття політичної культури більш корисне, ніж вживані тепер. Наприклад, ідеології чи політичні партії. Як я розумію, термін “ідеологія” означає систематичну і розгорнуту загальну орієнтацію на політику... Термін “політична партія” також не може слугувати нашої меті, бо йдеться про формальні організації, які можуть бути або не бути виявами політичної культури” [11, с. 397]. Отже, Г. Алмонд пояснює необхідність використовувати новий термін у порівняльному аналізі політичних систем неможливістю вживати інші, які за змістом не в змозі однозначно окреслити досліджуване явище. Не обґрунтовуючи застосовності поняття в різних соціально-економічних системах, дослідник проводить типологізацію політичних культур за типом політичних систем. “Для англо-американських політичних систем характерна однорідна світська політична культура” [11, с. 398]. “Доіндустріальні або частково промислово розвинені... політичні системи найкраще можна охарактеризувати як змішані політичні культури і змішані політичні системи” [11, с. 400]. Автор також виокремлює “тоталітарну” та “західну” політичні культури [11, с. 402, 403]. Отже, Г. Алмонд у своїй статті “Порівняльні політичні системи” використав поняття “політична культура” насамперед як політологічну категорію, не надавши їй філософського обґрунтування. Філософію поняття, в його класичному розумінні, у цій розвідці не розкрито.

У чому відмінність розкриття терміна “політична культура” у праці відомого українського вченого В. Липинського від теоретичних міркувань Г. Алмонда і чи претендує його бачення цього терміна як концептуального поняття, окресленого не менш коректно, ніж це зробив Г. Алмонд 1956 р.? Зазначимо, що фундаментальну розвідку “Листи до братів-хліборобів” В’ячеслав Липинський написав у 1919–1926 роках. У 29 листі читаємо: “Слабесеньке хотіння України і ще слабша воля до його здійснення, як одна з головних причин політичного небуття України. – Політична культура нації проявляється в хотінню і умінню її провідної верстви використовувати для політичної творчості дані політичної науки і політичного досвіду” [8, с. 344]. Нагадаємо, Г. Алмонд означену думку сформулював так: “Кожна політична система вбудована у певну схему орієнтацій на політичну дію” [11, с. 396]. Отже, Г. Алмонд і В. Липинський говорять про ту саму складову – політичну діяльність (дію, хотіння). Чи випадково, що два різні науковці, розділені в часі на понад чверть століття, виокремлюють у політичній культурі спільну низку детермінант? Далі В. Липинський пише: “Необхідною передумовою розвитку політичної культури є взаємне розуміння себе між обсерваторами громадського життя і політиками практиками, що з цих обсервацій захочуть користати. – Підставою такого взаємного розуміння є одинаковість

хотінь і одинаковість відношення до проявів руху громадського життя. – Три основні типи такого відношення: емпіричний реалізм, діалектичний ідеалізм і ідеалістичний реалізм” [8, с. 344]. Зазначимо, що саме цю проблему Г. Алмонд розглядає в понад половині своєї статті, обґрунтовуючи класифікацію політичних систем. Його обґрунтування є соціально-політологічним, а у В. Липинського – філософсько-політичним. “Неоднорідність людей од природи. ... – Три основні типи, дані від природи для політичної творчості: войовник-продуцент, войовник-непродуцент і невойовник-продуцент і непродуцент. – Ця класифікація оперта на неоднаковим відношенню людей до основних динамічних політичних сил: меча, продукції та ідеології” [8, с. 345].

Отже, В. Липинський за 25 років до Г. Алмонда у своєму аналізі політичної культури пішов далі, наголосивши на онтологічних, гносеологічних засадах політичної культури. У своїй праці Г. Алмонд зазначає: “Регіональна класифікація ґрунтується не на властивостях політичних систем...” [11, с. 392]. В. Липинський доводить те саме, підкреслюючи, що “... політична культура одної нації не може бути механічно перейнята нацією іншою... Бо в континентальних демократичних республіках промисловець належить до зовсім іншого типу, ніж в Англії” [8, с. 354]. Система доведення окресленої тези в обох учених практично ідентична, різниця лише в тому, що український учений зробив це набагато раніше і на значно меншому соціально-політичному матеріалі.

Як уже йшлося вище, українські дослідники наголошують на оригінальному визначенні політичної культури, яке подав В. Липинський. На наш погляд, це не зовсім коректно. Визначення політичної культури, що його запропонував науковець, – не що інше, як узагальнене поняття сукупності тогочасних термінів, адекватних сутнісному змісту політичної культури першої чверті ХХ століття. Саме в такому контексті погляди В. Липинського і Г. Алмонда на поняття політичної культури збігаються. В. Липинський зазначає: “Статику і динаміку громадського життя студіює політична наука. Прикладування до політичної творчості даних політичної науки входить в сферу політичної умілості, політичної штуки. Така чи інша рівновага між першою і другою – таке чи інше уміння використовувати для творчості дані науки – лежить в основі того, що прийнято звати політичною культурою” [8, с. 352]. Далі автор подає критерії рівня політичної культури: “Вона тим більша в даній нації: 1. чим нація має більше нагромадженого досвіду, тобто чим більше спостережень вона в політичній життю поробила і чим більше науки з тих спостережень вона для потреб дальшої своєї політичної творчості в своїй збірній пам'яті, тобто в своїй власній традиції, заховала; 2. чим більше розвинений в даній нації волонтаризм, чим сильніша серед її активної провідної верстви свідомо свобідна воля, яка рішає про вибір найкращих методів здійснення хотінь стихійних і про уміння або неуміння цими стихійними хотіннями на підставі даних науки, досвіду і традиції керувати; 3. і врешті, чим більша (впливаючи з двох попередніх прикмет) інтелігентність даної нації, тобто чим більше розвинена серед її провідної верстви здатність спокійно і правдиво обсервувати громадські явища, знаходити між ними найбільше наблизений до правди причиновий зв'язок, і уявляти собі наслідки акції, побудованої на такій логічній обсервації” [8, с. 352].

Ми свідомо подали в повному обсязі всі три критерії рівня політичної культури. У них окреслено її структуру в умовах її майбутньої трансформації. Адже в той час складові політичної культури не було досліджено. Фактично, В. Липинський першим запропонував ідею аналізу і синтезу “знаходити зв'язок” стосовно складних політичних процесів. Учений

широ прагне "...спричинитись до збільшення нашої української політичної культури, розуміючи під словом "українська" всіх мешканців нашої Української Землі, які на ній жили, живуть та будуть жити, і які для уможливлення спільного громадського життя мусять творити такі чи інші його політичні форми, мусять займатись політичною справою (читай культурою. – М. К.), використовуючи для неї дані політичного досвіду, політичної традиції і науки" [8, с. 353]. Зазначимо, що В. Липинський досить чітко розрізняє й обґрунтовано окреслює політичні терміни і поняття, які застосовує. Нагадаємо його думку про те, що "...шукання раціональних методів здійснення хотінь ірраціональних, не дозволяє нам обмежитись одною лише політичною наукою, а вимагає від нас ще й знання політичної умілості, політичної штуки" [8, с. 348]. Отже, поняття політичної культури запровадили в науковий обіг двоє вчених – В. Липинський і Г. Алмонд орієнтовно в першій половині ХХ століття.

За нашими підрахунками, сьогодні існує більш ніж двісті досить обґрунтованих визначень політичної культури. У 1976 р. їх зафіксували понад сорок [9, с. 35]. Однак з погляду нових завдань, що постали перед людством у третьому тисячолітті, та особливостей розвитку світової спільноти в умовах інформаційного суспільства вони не відображають його суті. Якщо врахувати, що чимало проблем, притаманних сучасному уявленню індивідів про розвиток політичної культури, перебувають за порогом видимості, то актуальність ретроспективного бачення діалектики проблеми є науково необхідною для ґрунтовного вивчення означеної теми. Адже сьогодні політична культура, як особливий інтегральний феномен розвитку соціумів, стає невід'ємним елементом формування сучасного інформаційного суспільства і розв'язання його проблем.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Воловик В. Философия политического сознания. Монография / Виталий Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2006. – 204 с.
2. Гердер Й.-Г. Идеи к философии истории человечества / Йоган Готфрид Гердер. – М.: Политиздат, 1977. – 456 с.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – "Логос", 1911, кн. 1, с. 234.
4. Долгов К. От Киркгергора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли ХХ века / Константин Долгов. – М.: Искусство, 1990. – 399 с.
5. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / И. Кант. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 261–266.
6. Кравець М. Історико-філософські передумови аналізу політичної культури інформаційного суспільства / Микола Кравець // Філософські пошуки, вип. XXXII. – Львів-Одеса: Cogito – Центр Європи, 2010. – С. 28–38.
7. Ленин В. Речь на Всероссийском совещании политпросвета губернских и уездных отделов народного образования 3 ноября 1920 г. / В. Ленин // Полн. собр. соч. Т. 41. – М.: Политиздат, 1980. – С. 400–408.
8. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В'ячеслав Липинський. Книга 1. – Київ – Філадельфія: Інститут східноєвропейських досліджень Національної академії наук України, 1995. – 470 с.

9. Политическая культура: теория и национальные модели / Гаджиев К. С., Гудименко Д. В., Каменская Г. В. и др. М.: Интерпракс, 1994. – 352 с.
10. Проскуріна О. Політична культура інформаційного суспільства / О. Проскуріна; Держ. закл. “Луганськ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка”, 2008. – 352 с.
11. Gabriel A. Almond. Comparative Political Systems / The Journal of Politics, Vol. 18, No. 3. (Aug., 1956), pp. 391–409. – P. 396.
12. Jaspers K. Di grossen Philosophen / K. Jaspers. – Munchen, 1957, p. 124.
13. Krawec Mykola. Zagadnienia analizy metodologicznej kultury politycznej / Mykola Krawec // Demokracja konflikt wykluczenie. Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej pod redakcją Jakuba Nalicnowskiego, Mariusza Turowskiego. Instytut filozofii uniwersytetu wrocławskiego. – Wrocław, 2008. – p. 91–98.

G. ALMOND, W. LYPYNSKY: ABOUT SOCIO-PHILOSOPHICAL MEANING OF POLITICAL CULTURE

Mykola Kravets

*National University of forestry and wood technology of Ukraine,
Henerala Chupryny str., 103, Lviv, 79057, Ukraine,
e-mail: kramsin@ukr.net*

Is analyzed the place of political culture, its theories and concepts in modern social and philosophical field of research. The content of political culture of post-industrial society is uncovered and the importance of studying it in the structure of the attitude of individuals to the ruling culture. Main attention goes to the modern metric of political culture in the context of researching of social philosophy of twentieth century. Is realized the comparative analysis of the concepts of political culture by Gabriel A. Almond and V. Lypynsky using the methodology of structural analysis. Is emphasized the unused scientific potential of theoretical research of V. Lypynsky in social field of modern information society.

The attention of analysis focuses also on the theoretical basis of the problem. Using researches of Immanuel Kant, Karl Jaspers, Johann Gottfried Herder, we concluded that the authors of the current research of political culture incorrectly used the phrase «political culture» as a term and as a concept. As a result, the socio-philosophical meaning of the phenomenon is lost. So we questioned the thesis that exactly Gabriel A. Almond has opened and used the concept of political culture for the first time. Taken into account that most authors who study the phenomenon of political culture referred to article Gabriel A. Almond Comparative Political Systems (The Journal of Politics, Vol.18, No.3. Aug., 1956, pp.391-409) in total. They represent the thought of authorship as such that have no doubt. There is no quotation analysis of the article as well as an analysis of possible alternative views.

Structural and comparative analysis of the researches of the philosophical meaning of the political culture by Ukrainian authors points out the works of Viacheslav Lypynsky. Viacheslav Lypynsky known worldwide as an outstanding scientist, theorist, historian and sociologist, political activist. His scientific legacy is 25 volumes. Due to political reasons in Ukraine he was banned and forgotten. His political credo Viacheslav Lypynsky presented in his work Letters to my brothers farmers (1919-1926). For the first time in Ukrainian political thought he gave terminology of political culture as a broad notion of political science. Structural analysis of the

meaning of political culture, which presented by Viacheslav Lypynsky in his work Letters to my brothers farmers (1919-1926) as well as Gabriel A. Almond in his article Comparative Political Systems (1956) presents a common vision of the problem. In most cases, they simply coincide in understanding and application of this concept in the social and political practice of societies in the twentieth century.

In the letter 29 we read «Weak wish of Ukraine and even weaker will to implement it as one of the main causes of political nihilism in Ukraine. - The political culture of the nation is manifested in the desire and ability of the top layer to use for political creativity data of political science and political experience.» Recall that Gabriel A. Almond takes this idea so that every political system built into some scheme of orientations to political action. As we see Gabriel A. Almond and Viacheslav Lypynsky talking about one and the same component - political activities (action, wishes). Two different scientists, separated in time by more than a quarter century, determined in political culture common component of its structure. Analysis of joint determining components (analyzed their main set) shows that definition of political culture given by Viacheslav Lypynsky is nothing but a set of generalized concept terms of that time, adequate to contents of political culture of first quarter of the twentieth century. It is in this context the notions on the concept of political culture by Viacheslav Lypynsky and by Gabriel A. Almond coincide. Viacheslav Lypynsky notes that political science studying the statics and dynamics of social life. Attachments to the political creativity data of political science is political skill, political art - said Viacheslav Lypynsky. Such balance between the first and second and such skill to use data of science for creativity - is the basis of the phenomenon that we call political culture. Viacheslav Lypynsky clearly distinguishes and reasonably describes political terms and concepts. His idea that the search for rational methods of implementation of irrational wills not allow us to use only one political science, and requires us also knowledge of political skill and political art, is actual today. Based on the analysis we propose the conclusion that the concept of political culture was introduced into scientific circulation by two scientists, namely Viacheslav Lypynsky and Gabriel A. Almond and this happened tentatively in the first half of the twentieth century.

Keywords: politics, information society, society, philosophy, G. Almond, V. Lipynski.

Стаття надійшла до редколегії 05.10.2015

Прийнята до друку 19.10.2015

УДК [17.022.1:001]:378.4.014.5(477:4)

КОРПОРАТИВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ І ЗНЕЦІНЕННЯ ГУМАНІТАРИСТИКИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Людмила Рижак

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: l_ryzhak@lnu.edu.ua*

Розглянуто трансформацію університетської системи освіти в Україні в умовах утвердження глобальної капіталістичної системи, що спричинило корпоратизацію діяльності університету. З'ясовано соціогуманітарні наслідки глобалізації освітнього простору на засадах ринкових вартостей та їхній вплив на гуманітарний вимір освіти. Показано, що університетська освіта зіткнулася з масштабною кризою свого існування: переорієнтацією на економічні вигоди і прибуток та витіснення гуманітаристики з навчального процесу. В Україні корпоратизація вищої освіти супроводжується знеціненням гуманітарних компетентностей у структурі професійної підготовки фахівців та деформацією соціальної місії університету. Обґрунтовано необхідність гуманітаризації освітнього простору України на засадах європейських духовних вартостей задля утвердження життєздатної демократії.

Ключові слова: глобалізація, корпоративний університет, соціальна місія університету, гуманітаристика, європейські духовні вартості.

Глобалізаційні процеси, що охопили всі сфери суспільного життя, актуалізують осмислення викликів функціонуванню університету в умовах утвердження планетарної капіталістичної системи. Поставши у добу модерності як партнер національної держави, університет відповідав її економічним, соціально-культурним і політичним інтересам. Він, як осереддя освітнього простору держави, відтворював власну національну ідентичність і здійснював ідентифікацію громадян шляхом передавання знань і культурних вартостей.

В умовах глобалізаційної інтеграції та під її тиском університет зіткнувся з проблемою корпоратизації. Найбільш дискусійним питанням на межі тисячоліть стало питання про майбутню долю університету: чи зможе університет і надалі функціонувати як освітній заклад, чи ж йому доведеться перейти на ринкові засади функціонування та перетворитися у бізнесову корпорацію? До того ж запитує польський експерт із освітніх систем М. Квек, чи вистійть університет перед спокусою корпоратизації [2, с. 269]?

Відповіді на глобалізаційні виклики доводиться шукати не лише високорозвиненим країнам, що є лідерами глобалізації, а й слаборозвиненим країнам. Зокрема, для України принципово важливим є визначення національних пріоритетів реформування освіти.

Філософські проблеми інноваційного реформування системи освіти в Україні та її ренаціоналізацію досліджують В. Андрущенко, В. Кремень, М. Михальченко, В. Огнев'юк,

В. Скотний, В. Ярошовець. Євроінтеграцію вищої освіти України, її особову орієнтацію вивчають В. Андрущенко, В. Журавський, М. Згуровський, В. Кремень, М. Михальченко, В. Шевченко та інші.

Незважаючи на широкий спектр досліджень у царині філософії освіти, зростає потреба в осмисленні європейських вартостей освіти, долучені до них у процесі реформування національної системи освіти та творенні спільного європростору.

Мета статті - проаналізувати вплив ринкових вартостей на університетську освіту, її корпоратизацію та знецінення гуманітарного знання й гуманітарних компетентностей у структурі професійної підготовки фахівців.

Здобувши незалежність, Україна отримала унікальний шанс реформувати університетську освіту. Зрозуміло, що реформування університетського освітнього простору має, з одного боку, суголосити вимогам соціально-економічного та культурного розвитку, а з іншого, – відповідати на виклики глобалізаційної та європейської інтеграції. Отже, реформування саме університетської освіти є пріоритетним напрямом виходу України з пострадянського “руського мира”.

“Сучасне суспільство, – наголошує Я. Пелікан, – неможливо уявити без університету. Але справді доводиться визнати, що сьогодні, коли західні суспільства вступають у двадцять перше століття та третє тисячоліття нашої ери, університет перебуває в кризовому стані й ризикує втратити довіру” [4, с. 35]. Така ситуація зумовлена тим, що сучасний університет функціонує в умовах глобальної капіталістичної системи та її інтегративних тенденцій.

Відповідно до імперативу ринку, зазначає американська дослідниця М. Нусбаум, університетська освіта зіткнулася з масштабною кризою свого існування. Ця криза, на відміну від економічної, залишається непоміченою. Проте її наслідки у довгостроковій перспективі можуть виявитися більш руйнівними для демократичного самоуправління, ніж наслідки економічної кризи. Авторка, яка спеціалізується в ділянці філософії освіти, стверджує, що освіту зазвичай розглядають як інструмент економічного зростання. Проте економічне зростання не завжди веде до поліпшення якості життя.

Річ у тім, що сьогодні відбуваються радикальні зміни в тому, чого демократичні суспільства навчають молодь. Країни, що прагнуть прибутку, та їхні освітні системи безтурботно позбавляються умінь, необхідних для збереження життєздатності демократії. Якщо така тенденція збережеться, то найближчим часом усі країни світу почнуть відтворювати покоління корисних машин, а не виховувати повноцінних громадян, здатних самостійно мислити та критично ставитись до дійсності [3, с. 15–16].

Радикальні зміни, на думку М. Нусбаум, полягають у тому, що практично у всіх країнах світу на всіх рівнях освіти: в школах, коледжах та університетах – скорочують обсяг вивчення гуманітарних наук і різних видів мистецтв. Зростаюча економічна конкуренція на світовому ринку спричинила переорієнтацію освіти на отримання економічної вигоди. Освіта переорієнтовується на формування корисних умінь, необхідних для отримання прибутку. А тому гуманітаристику витісняють із навчального процесу як зайву та непотрібну.

М. Нусбаум проаналізувала низку офіційних звітів за 2004–2006 рр. різних комісій та форумів щодо майбутнього освіти і з’ясувала, що в цих документах гуманітарні галузі знань взагалі не згадували. Зокрема, у звіті Комісії з питань розвитку вищої освіти в США йшлося про потреби у спеціалістах із природничих, технічних та інженерних наук. Безперечно, необхідність у розвитку цих наук не викликає сумнівів. Але в цьому документі зовсім не

згадували гуманітарні науки та мистецтво. Коментуючи цей документ, М. Нусбаум зазначає, що складається враження, що звіт ніби натякає: було би добре, якби такі знання зовсім зникли та звільнили місце для корисніших дисциплін [3, с. 17].

Але цілком можливо, що в цій атмосфері суперництва можуть бути втрачені здібності, які відіграють головну роль у розвитку демократії та формуванні світової культури, яка була би в змозі віднайти конструктивне розв'язання найбільш гострих світових проблем. До таких здібностей М. Нусбаум зараховує: критичне мислення, погляд на світові проблеми з боку громадянина світу, співчутливе ставлення до труднощів іншої людини [3, с. 22].

Саме гуманітарні науки та мистецтво формують нашу людяність, перетворюють наші стосунки у насичені міжлюдські зв'язки, не обмежуючись простими споживацькими чи маніпулятивними відношеннями. “Якщо в суспільстві ми зустрічаємося з іншими людьми і при цьому, не вміємо поглянути ні на себе, ні на них по-людськи, не вміємо уявити в іншому внутрішні здібності до роздумів і переживань, то демократія приречена на провал, адже її основа – повага та участь, які, своєю чергою, ґрунтуються на здатності бачити в інших людські істоти, а не просто об'єкти” [3, с. 21].

Тенденції, які виявила М. Нусбаум, характерні для всього світу. Однак авторка зосереджується передовсім на системах освіти США та Індії. Їхні моделі освіти зорієнтовані на формування людського капіталу як головного ресурсу економічного розвитку. Приблизники моделі освіти, зорієнтованої на економічне зростання, стверджують, що саме зростання забезпечить успішне функціонування системи охорони здоров'я, освіти, подолає економічну і соціальну нерівність. Така модель виходить із того, що зростає ВВП (валовий національний продукт) на душу населення. Протягом десятиліть саме цю одиницю вважали достатньо точним показником якості життя. Тому метою держави має бути економічне зростання. Тоді як розподіл національних доходів, соціальну рівність, передумови сталої демократії, якість життя людини не враховано в цій моделі.

В умовах глобального ринку, зазначає М. Квек, держава поступово позбавляється своїх класичних функцій. Це зумовлено тим, що суверенітет національної держави виявився вплетеним у павутину транснаціональних акторів і підпорядкований їхнім владним можливостям й орієнтаціям. Домінування ринкових вартостей змінює роль держави щодо функціонування системи вищої освіти та університету як освітньої інституції

Проаналізувавши освітні експерименти, які проводили на основі економічної моделі, М. Нусбаум стверджує, що вона не забезпечує соціальних благ. До того ж політична свобода не є наслідком економічного зростання. Підтвердженням тому – карколомний успіх економіки Китаю. Проте забезпечити економічне зростання не означає забезпечити демократію. Це також не означає, що формування освіченого населення гарантує йому заможне життя.

Зазначимо, що розбудова університетського освітнього простору в Україні відбувається за умови, яку М. Квек характеризує як колапс модерного університету. Річ у тім, що національна держава підтримувала і фінансувала університет як модерний заклад. Натомість університет був оберегом національної культури та вихователем громадян національної держави. Однак унаслідок глобальних трансформаційних процесів низку завдань, які традиційно виконувала держава, зокрема стосовно вищої освіти, відтепер не зараховують до її компетенції. Передовсім це стосується фінансування університетської освіти, яке щороку скорочується.

Університети, втративши підтримку держави, опинилися віч-на-віч із ринком. “Університет, – зазначає польський експерт, – вже не є партнером держави, він радше став прохачем, отже, держава і ставиться до нього як до прохача” [2, с. 284]. Щоб вижити в умовах глобального ринку, університет має перетворитися в корпорацію, яка більш-менш ефективно надає освітні послуги. Тож культивування та поширення національної ідентичності втрачає свою пріоритетність, яку заступає ринок попиту й пропозиції на освітні послуги. Цей процес М. Квек назвав “кризою ідентичності” модерного університету. Інакше кажучи, націєтворча місія Університету, що був партнером національної держави, вичерпала себе.

Оскільки вільноринкові принципи щоразу активніше захоплюють університети, то польський дослідник ставить надзвичайно слушне запитання: “Чи Університет справді мусить рухатися до моделі щораз ефективнішої корпорації, такої собі бюрократичної структури, що боротиметься за своє місце на ринку з іншими, подібними, ізольованими бюрократичними системами, шукаючи клієнтів для своїх освітніх послуг?” [2, с. 284]. Із плином часу, як зазначає автор, Університет, що погодився працювати в межах, продиктованих лише логікою ринку, очевидно, перетвориться на справжнісіньку корпорацію й не відчуватиме ані найменшого жалю з приводу того, що він “освітня корпорація”. Його завдання полягатиме у вишколі фахівців швидко, дешево та ефективно, а ще більш бажано – дуже швидко, дуже дешево і дуже ефективно.

В умовах інформатизації суспільства та переходу до ринкової економіки в Україні відбувається непомітна, але поступова трансформація вищої освіти на засадах ринкових вартостей. Загальний напрям реформ в освіті, до якого долучилася й Україна, – “це запровадження позитивної освіти для кожного, якнайширший доступ до знань за помірну плату, інтенсивне навчання у закладах, що фінансово незалежні та постійно зорієнтовані на ринок” [2, с. 278].

Ринкова орієнтація в освіті розглядає освічену людину лише як ресурс економічного зростання. З огляду на це скорочення обсягів викладання гуманітарних наук є цілком виправданим. Система освіти постачає на ринок фахівців, які обізнані з правилами його функціонування й зможуть досягти фінансової незалежності. На думку М. Нусбаум, ринкова парадигма освіти втілюється в життя в багатьох європейських країнах, які високо цінують технічні університети, що забезпечують технологічний поступ суспільства.

Перехід України до ліберально-ринкових відносин зумовив модернізацію системи освіти, передовсім деідеологізацію навчально-виховного процесу. У радянській системі освіти України гуманітарні науки виконували невластиву їм ідеологічну функцію – формування фахівця некритично заангажованого в соціальну дійсність. Метою освіти був уніфікований професіонал і водночас усереднена радянська людина, *common man*, життя якої, як зазначав Д. де Ружмон, зводилося до двох операцій – виробництва і споживання, їх урівноваження та використання сповна, що усвідомлювалося як досягнуте щастя [5, с. 19].

У зазначеній системі освіти не лише гуманітарні дисципліни мали чітко окреслений ідеологічний зміст. Всі професійні дисципліни перебували у силовому полі ідеологізації, що деформувало фахову підготовку. Радянська система освіти продукувала технічно грамотних, але шаблонно мислячих і слухняних спеціалістів, тож критичне мислення було зайвим. Наслідком тотальної ідеологізації була не лише уніфікація, а й денационалізація свідомості кожної людини. Тож цілком слушним є завдання відновити національний цілісний і захищений гуманітарний простір відкритості, свободи і толерантності, в якому найвищою цінністю є людське життя.

Вийшовши з пострадянського минулого, Україна відмовилася від ідеологічно заангажованих гуманітарних дисциплін і запровадила національні за змістом гуманітарні науки, призначення яких формувати національно-культурну та соціально-громадянську ідентичність кожної людини. Передовсім необхідно було відновити історичну та національно-культурну пам'ять українського народу, яку впродовж сімдесяти років русифікували, нав'язуючи химерну ідею слов'янського братерства. Відповіддю на цей виклик було запровадження в усі вищі навчальні заклади курсів з "Історії України" та "Історії української культури". Їхнє покликання – "розвивати інтелектуальну, духовну та політичну україноцентричність: внутрішню – ту, яка постає з особистого зусилля кожного з нас, – єдність нашого народу, його земель, культури, історії і майбутнього" [7].

До речі, в європейських країнах, незважаючи на експансію вільноринкових цінностей, національні освітні системи генерують і транслиують культурно-історичну пам'ять кожного народу. Саме тому Д. де Ружмон наголошував, що "Європа є батьківщиною пам'яті. Вона є навіть пам'яттю світу, тим місцем світу, де зберігають і відтворюють найдавніші документи людської раси, і роблять це не лише в музеях та бібліотеках, але також у звичаях, традиціях, у мовних навичках, у близькості людських відносин" [5, с. 25]. Ось чому Європа – взірць для наслідування.

Ще однією особливістю західноєвропейських систем освіти є навчання національними мовами та обов'язкове вивчення хоча б однієї іноземної мови. Зокрема, зазначає М. Нусбаум, європейські школи в цілому дуже добре справляються з цим завданням, розуміючи, що дітям достеменно знадобиться вільне знання будь-якої мови, зазвичай англійської, крім рідної [3, с. 118].

Що ж до України, то повернення української мови в освітній простір розпочалося в 90-х роках ХХ ст. і до сьогодні є пріоритетним завданням. Про важливість знання української мови наголошують автори "Української хартії вільної людини": "Не лише мова робить з нас українців, але саме та колосальна енергія, яка походить від особистого зусилля дбати про українську мову, навчатися і спілкуватися нею, її перетворює нас із населення в єдиний народ" [7].

Незважаючи на те, що українська мова закріплена конституційно як державна, в освітньому просторі зберігається тенденція двомовності у викладанні, написанні навчальних посібників і публікації результатів наукових досліджень тощо. Двомовність позбавляє мову функції національного ідентифікатора та зводить її до інструментальної прагматики – засобу викладу думок. Показовим у цьому плані є засилля в освітньому просторі України наукової та філософської російської термінології. Подоланню двомовності, а також "поняттевого суржика" слугує запровадження курсу "Українська мова за професійним спрямуванням".

У національному просторі, стверджує М. Скринник, "мова є адекватним виразником поля смислів культури" та забезпечує причетність індивідів тої чи тої спільноти до одних і тих самих вартостей [6, с. 80]. Тому, зазначає автор, світ у баченні іншої мови постає інакшим. А саме "світ мови кожної нації своєрідно опосередковує сприймання дійсності і своєрідно її структурує" [6, с. 101]. Завдяки символам і смислообразам мови існує неповторний життєвий світ нації.

Зазначимо, що в інтелектуальному дискурсі перспектив освіти в Україні, з одного боку, визнається значущість гуманітарних наук, а з іншого, – скорочується обсяг аудиторних годин. Освоєння гуманітарних дисциплін запропоновано на самостійне опрацювання студентами.

При чому аудиторне й самостійне вивчення гуманітарних наук співвідноситься як 1/3. Однак освоєння гуманітарного знання можливе як розуміння в міжсуб'єктній комунікації, яка здійснюється в діалогічній дискусії запитання–відповідь, спонукає до формулювання критичних запитань і пошуку відповідей на них. Діалогічна традиція, започаткована грецької філософією, що розвиває критичне мислення, має стати стрижнем гуманітарної освіти. Саме тому університетські програми повинні обов'язково містити вивчення філософії.

Особлива місія гуманітарних наук, таких як: філософія, література та історія, – забезпечувати світоглядну самостійність кожної людини: навчати студентів самостійно мислити й аргументовано дискутувати, а не покладатися на загальноприйняту чи авторитетну думку. Здатність застосовувати в дискусії сократичний метод є цінним для демократії. Адже людина, що оволоділа ним, у дискусії буде керуватися доказами, шанобливо ставитись до думок та аргументів опонента, прагнути компромісного розв'язання обговорюваних проблем.

Зрозуміло, що ні філософія, ні література, ні мистецтво не забезпечують економічний успіх конкретної людини чи держави. Тому освіта, яка спрямована на економічне зростання, буде нехтувати саме гуманітарними науками. До речі, дослідження М. Нусбаум засвідчують, що системи освіти в усьому світі щоразу більше наближаються до моделі економічного зростання, не задумуючись над тим, наскільки така модель не відповідає цілям демократії.

Для утвердження життєздатної демократії важливо системне викладання гуманітарних дисциплін, що було завжди притаманне класичним університетам України. Збереження академічних традицій є запорукою виховання національно свідомих громадян країни. Зокрема, Львівський національний університет імені Івана Франка пропонує студентам комплексне вивчення таких гуманітарних дисциплін, як історія України, історія української культури, філософія, політологія. Знання та вміння, набуті в процесі їхнього освоєння, слугують основою світоглядно-національної та соціально-громадянської компетентності фахівця.

Освіта, наголошує М. Нусбаум, потрібна не тільки для виховання громадян. Вона готує людей до праці, і, що важливіше, до наповненого смыслом життя. Жодна демократія не зуміє зберегти стабільність без опори на відповідно освічених громадян. Саме тому авторка зосередила власні дослідження на здібностях, пов'язаних з освоєнням гуманітарних наук і мистецтв: критично мислити, рефлектувати світові проблеми з погляду “громадянина світу”, співчутливо ставитися до труднощів інших людей.

На протигагу економічній моделі освіти, М. Нусбаум конструює модель освіти спрямовану на розвиток людського потенціалу та стверджує, що така модель необхідна для існування демократії і виховання відповідальних громадян як конкретної держави, так і громадян світу в цілому. Водночас модель розвитку людського потенціалу ґрунтується на принципах демократії та людської гідності. Якщо країна, наголошує авторка, прагне надати всім і кожному можливості для життя, свободи і досягнення щастя, то вона має заохочувати утвердження гуманної демократії [3, с. 43].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Закон України “Про вищу освіту” // <<http://osvita.ua/legislation/law/2235/>>.
2. Квек М. Національна держава, глобалізація та Університет як модерний заклад // У кн. : Ідея Університету: Антологія / М. Квек. – Львів : Літопис, 2002. – С. 269-294.

3. Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки / М. Нуссбаум. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.
4. Пелікан Я. Ідея університету : переосмислення / Я. Пелікан. – К. : Дух і літера, 2008. – 360 с.
5. Ружмон Д. де. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців / Д. де Ружмон. – Львів : Б. в., 1998. – 278 с.
6. Скринник М. Наративні практики української ідентичності : доба Романтизму / М. Скринник. – Львів : Каменяр, 2007. – 367 с.
7. Українська хартія вільної людини // <<http://1-12.org.ua/2012/12/08/1421>>.

CORPORATE UNIVERSITY AND DEPRECIATION OF HUMANITIES: THE UKRAINIAN CONTEXT

Liudmyla Ryzhak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: l_ryzhak@lnu.edu.ua*

The paper focuses on transformation of university education system in Ukraine under conditions of the global capitalistic system establishment causing corporatization of university activity. The future of university became the most controversial question at the turn of the 21st century. Can the university henceforth function as an educational institution or will it have to transform into a business corporation?

An American researcher M. Nussbaum states that, on following the market imperative, university education faces a large-scale crisis of its existence. Unlike the economic crisis, this one remains unnoticed. However, in a long-term perspective its consequences may turn out to be more destructive for democratic self-governing than effects of the economic crisis. Education is usually considered as a tool of economic growth, but the economic growth not always entails the improvement of life quality.

The paper reveals social and humanitarian effects of educational space globalization based on market values and their impact on the humanitarian dimension of education. In particular, the contemporary radical changes consist in what the youth is taught in democratic societies. Aiming at profit countries and their educational systems carelessly get rid of competences necessary for preservation of democracy viability. If such a tendency keeps proceeding, all world countries will start to reproduce a generation of useful machines instead of upbringing of self-sufficient citizens capable of thinking independently and treating the reality critically.

According to M. Nussbaum, the radical changes consist in reducing study hours in humanities and different kinds of art, practically, all over the world at all levels of education: at schools, colleges and universities. Increasing economic rivalry in the world market causes reorientation of education at economic profit. Education reorients at forming useful abilities necessary for gaining the profit. Thus, humanities are forced out from the educational process as useless and excessive. However, these are humanities and art that do form our humanism and transform our relationships into intense interpersonal relations beyond the mere consumerist and manipulative ones.

Tendencies revealed by M. Nussbaum are intrinsic to the whole world, including Ukraine. Let's emphasize that in intellectual discourse on the perspectives of education in Ukraine the

significance of humanities is recognized, on the one hand, and the study hours in class are reduced, on the other hand. Humanities are suggested for students' self-reliant study. Although, acquiring the humanitarian knowledge is possible as understanding that results from intersubjective communication, dialogue "question-answer" discussion that encourages to ask critical questions and to seek answers. Born in the Greek philosophy, dialogue paradigm that develops critical thinking must become the core of humanitarian education.

A special mission of humanities – of philosophy, literature and history, in particular – is to provide worldview independence of each human being: students must learn to think independently, to debate based on sound arguments and do not take anything for granted or refer to a general or an authoritative opinion. The ability to use Socrates' method in discussion is very valuable for democracy, since a person who acquired this skill will rely on proofs, respect opponent's standpoint and arguments, aim at compromise solution of problems in question. The systemic teaching of humanities – that was always inherent to classical universities of Ukraine – is crucial for establishing the viability of democracy. The academic traditions preservation guarantees the upbringing of nationally aware citizens.

Key words: globalization, corporate university, the social mission of the university, humanities, European spiritual values.

Стаття надійшла до редколегії 05.10.2015

Прийнята до друку 19.10.2015

УДК 101.1:316

СОЦІАЛЬНА ДІЙСНІСТЬ У ПРИЗМІ СЕМІОТИКИ

Володимир Коновал

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: volodyakonoval@gmail.com*

Досліджено семіотичні аспекти соціальної дійсності в контексті розгортання життєсвіту людини. Проаналізовано семіотичну перспективу конструювання соціальної дійсності з погляду соціосеміозу. Особливість соціосеміозу в тому, що він є виявом семіозу, чинники якого стосуються вербального моделювання, але не редукуються до нього. На основі семіотики Г. Креса та Р. Годжа обгрунтовано, що атрибутами соціосеміозу є мультимодальність та контекстозалежність. Водночас показано, що збереження й устійнення життєсвіту як такого, є основою здійснення соціосеміозу та генерування цінностей. Зазначено формотворчу активність аксіологічних об'єктів, кодів та симулякрів щодо соціальної дійсності. На підставі застосування соціальної семіотики С. Петрілі та А. Понціо запропоновано експлікацію етичних настанов стосовно конструювання майбутнього.

Ключові слова: соціальна дійсність, соціальна семіотика, соціосеміоз, сигніфікація, мультимодальність, етика.

Соціальні науки пропонують власні підходи до визначення та опису суспільства, його структури та функцій. Філософія натомість прагне охопити цілісно феномен суспільства та з'ясувати граничні умови його існування для того, щоб виявити внутрішні чинники еволюційного розгортання різноманітних соціальних та культурних форм. Внаслідок лінгвістичного повороту у філософії та нагромаджені соціально-філософської проблематики у постструктуралізмі й постмодернізмі, стало очевидним, що семіотичний підхід до аналізу суспільних процесів далі не може бути знехтуваним. Ще від Ч.С. Пірса запроваджено переусвідомлення картезіанської парадигми в підході до реальності й суспільного життя, яка була орієнтована на пошуки так званого “безпосереднього” інтуїтивного проникнення до сутності буття. Завдяки семіотичним та семіологічним студіям сьогодні добре відомо, що між зовнішньою стосовно людини й будь-якої живої істот реальністю та її сприйняттям лежать видоспецифічні інформаційно-знакові системи. Відповідно кожен біологічний вид перебуває в притаманній йому “реальності”, або ж в життєсвіті чи “умвельті”, що розгорнутий у часі й просторі за участі певних знакових систем. Наш людський “умвельт” завдячує своєму виникненню й поширенню лінгвістичній знаковій системі, проте його символічне й семантичне конструювання не зводиться винятково до вербальної активності. Реальність, набуваючи знаково-символічного означення, перетворюється на дійсність. Ця обставина, яку окреслив А. Карась [10; 11] вносить важливий момент у семіотику, адже ми перебуваємо у багатьох соціально-культурних дійсностях, зазнаючи впливу численних

знакових систем і семіотичних конструктів, проте залишаємось у єдиній і спільній для всіх реальності. Відтак, розрізнення реальності та дійсності є наріжним для нашого дослідження.

Методологічний апарат філософії нагромадив широкий спектр можливостей дослідження репрезентативно-комунікативних чинників соціально-культурного життя, серед них – феноменологія, герменевтика, аналітична філософія, структуралізм, синергетика, комунікативна філософія тощо. У кожній з них вагоме місце належить дослідженню вербальної сторони суспільного життя. Однак у широкому контексті питання про роль знаково-символічних побудов, тобто семіотичних конструктів, у соціальній дійсності на рівні життєвіту набуло вагомості відносно недавно. Тому **мета** статті – показати, що соціальну дійсність необхідно досліджувати крізь призму семіозу знаково-символічних побудовах та побудови життєвіту, який здійснюється на дискурсивних та репрезентативних рівнях.

Соціальна дійсність семіотично виражена в інституціоналізованих знаково-символічних побудовах, значеннях та сенсах, що є наслідком історичного та культурного розвитку суспільства. Будь-які соціальні інститути, чи це вища школа, чи Церква не можливі без власних семіотичних побудов. Однак констатація цієї очевидності ще не дає позитивної відповіді на питання про семіотичні особливості взаємовпливу соціальної дійсності на життєвіту людини. Адже якщо йдеться про наявність семіотичних феноменів, то необхідно досягнути їхню функціональну активність.

Соціальна дійсність у широкому розумінні полягає в розгортанні інтерсуб'єктивності досвіду, який у вужчому значенні розуміємо як особливий чинник життєвіту із власною знаково-символічною специфікою утворення та функціонування. З погляду семіотики, соціальна дійсність не зводиться до структурних елементів, а утворює особливий рівень чинності знаків – соціосеміоз [18, с. 118]. Особливості цього типу семіозу потребують додаткового розгляду.

До соціосеміотичних дослідників або таких, що прямо чи побіжно (через дослідження природи комунікації) звертаються до питання семіотичної природи суспільства, зараховують П. Коблі, А. Ранвіра, М. Денесі, Г. Креса, Р. Годжа, Т. ван Лювена, А. Понціо, С. Петрілі, Ю. Лотмана, Б. Успенського, У. Еко, К. Гірца, П. Бергера, Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Почепцова, Д. Чандлера, Дж. Ділі, К.-О. Апеля, П. Дж. Тібальта, В. Ньота, Е. Сепіра, Б. Ворфа, М. Фуко, Ю. Габермаса, Ж. Деріду, Ж. Бодріяра, С. Леша, Л. Грінфельд та ін.

У соціально-філософських працях ХХ століття одним із центральних питань завжди виступає мова та її відношення до соціальної дійсності. Незалежно, чи це феноменологія, в якій Е. Гусерль, а згодом А. Шютц зверталися до дослідження мови через аппрезентацію і конституювання, чи аналітична філософія, для якої мова була визначальним об'єктом дослідження, – питання мови стояло гостро практично у всіх напрямках. Деякі дослідники, зокрема Е. Сепір та Б. Ворф, вказують на безпосередність мовного впливу на розуміння світу та самих себе, звідки постає питання про глибину мовного впливу на суспільство і життєвіту людини та межі цього впливу. Однак, незважаючи на те, що значущість мови важко переоцінити, з погляду семіотики необхідно розглядати суспільство, суспільні процеси, суспільну комунікацію крізь призму семіозу, тобто чинності знаків у ширшому від суто вербального їхнього розуміння.

Чинність знаків – семіоз – також потребує адекватного соціально-філософського тлумачення. Деякі його аспекти прояснюють діахронічно, зокрема в соціології. Зокрема,

П. Сорокін у праці “Системи соціології” говорить про “провідники-символи”, які характеризує через їхні фізичні властивості (від звукових та світлових до предметних, таких, як релігійні, державні чи сімейні артефакти) у різних контекстах. Наприклад, “обручки, якими обмінюються наречений та наречена, передають думку, що вони скріплюють себе навіки” [цит. за 15, с. 32–33]. “Провідники-символи” зумовлюють утворення “колективних едностей”, тобто взаємодію людей завдяки цим символам. Проте

підхід П. Сорокіна не був семіотичним у своїй основі. Це пов’язано зі залученням лише речового втілення знаковості, тоді як знаковий принцип у широкому контексті виходить за межі безпосереднього речового втілення. Адже, за Ч.С. Пірсом, саме мислення відбувається через знаки, тоді як П. Сорокіна цікавлять лише “знаки-носії” чи “позначки”, які можна зробити безпосереднім об’єктом соціологічного дослідження. Проте соціальна семіотика прагне прояснити, як писав Ф. де Сосюр, “життя знаків у суспільстві”. Тому життєсвіт у сенсі здійснення персонального буття можна розглядати через його текстуальну, наративну, дискурсивну, кодифікаційну сторони, адже він утворюється передусім на специфічно людському способі інтерпретації дійсності [13].

Р. Годж і Г. Крес у праці “Соціальна семіотика” зміщують акцент з тексту та структури мови як вихідної позиції, на соціальні процеси, повідомлення та значення [17, с. vii]. Важливою тезою згаданої праці є те, що жодна семіотична система не може досліджуватись ізольовано [17, с. 1]. Подібну думку щодо систем як таких висловлював Н. Луман, стверджуючи, що система завжди межує зі середовищем, хоча операційно вона закрита, тобто зорієнтована на самовідтворення (поняття аутопоезу) [14]. Значення утворюється на перетині не лише слів, а й через візуальні, аудіальні, поведінкові, тілесні та інші ментальні коди. “Жоден конкретний код не можна успішно досліджувати чи розуміти ізольовано [від інших]” [17, с. vii], а тому необхідно розглядати мову та інші соціально сконструйовані знакові системи в контексті загальної та соціальної семіотики. Однак потрібно розуміти, що в соціальному контексті знакова діяльність є людською діяльністю, а їхнє розділення та абсолютизація може призвести до помилкових суджень. Прикладом відділення комунікації від людини є системний підхід Н. Лумана, який намагався дослідити, як “комунікують комунікації”, фактично відчуживши людину від комунікації, зробивши її “зовнішнім середовищем”. Якщо поглянути на цю ситуацію з погляду семіотики, то Н. Луман відділив семіоз від людини, зробивши його автономним об’єктом дослідження. Звісно, евристичність такого погляду велика, оскільки комунікація ще ніколи не була настільки в центрі соціальної теорії, а розвинуто У. Матураною та Ф. Варелою поняття аутопоезу не застосовували до соціальних систем.

Соціально-семіотичним об’єктом дослідження для Р. Годжа та Г. Креса є інформаційне повідомлення, оскільки “у повідомлення є напрям – у нього є джерело та отримувач, соціальний контекст і мета”, – стверджують автори [17, с. 5]. Повідомлення має не лише вербальну природу, але й візуальну, звукову тощо. Автори досліджують такі буденні речі, як зображення, комікси, журнали, книги та інші на предмет ідеологізованості повідомлень. На такому мікрорівні закладаються сенси і значення, ідеологічні аспекти яких досліджують Р. Годж та Г. Крес. Зокрема їх цікавлять ідеологічні комплекси, які складаються з логономічних систем – низки правил, що створюють умови для вироблення та сприйняття значень. Власне, ці системи і піддаються дослідженню семіотичним інструментарієм [17, с. 2–5].

“Значення виробляється і переробляється за специфічних соціальних умов, через особливі матеріальні форми та діяльність. Воно існує у відношеннях із конкретними

суб'єктами й об'єктами і є таким, що не виражається, крім як у термінах цих встановлених відношень" [17, с. viii]. Для наголошення якісної сторони свого дослідження Г. Крес і Р. Годж вводять поняття мультимодальності. Пояснення цього концепту впливає із властивості знаків, повідомлень чи семіотичних побудов загалом перебувати у певному модусі. Це може бути вербальний текст, візуальний, аудіальний чи інший, але поєднання їхніх модусів змінює характер повідомлення і його сприйняття. "Візуальний і вербальний текст взаємодіють, контрастують, суперечать та модалізують один одного різними способами" [17, с. 238]. У такій ситуації мультимодальний підхід спрямований на пошуки способів прояснення значень через множини дискурсивних та репрезентативних зв'язків та їхні стійкі риси.

Знаково-символічні побудови загалом, зокрема й такі, що лягають в основу соціальної дійсності, мають мультимодальну природу. Якщо для Е. Сепіра та Б. Ворфа [2] мова структурує мислення і світ, то з погляду семіотики конструкти поєднують у собі знаки та значення різного за модальністю ґатунку. Зрозуміло, що персональні імплікації у семіотичні побудови (фантазми, алюзії, тощо) не можуть бути достеменними об'єктами соціальних студій, однак семіотична настанова дає змогу простежувати їхні знакові прояви в соціальних діях. Такі дослідження зосереджено в етнометодології Г. Гарфінкеля та феноменологічній соціології А. Шюца. Проте, якщо йдеться про Г. Гарфінкеля, необхідно зробити уточнення, адже автор у відомій статті "Що таке етнометодологія?" стверджує, що "етнометодологія не займається інтерпретацією знаків" [7]. Г. Гарфінкель вважає, що етнометодологія не є інтерпретативною діяльністю, а задіяні локальні практики – це не тексти, які символізують думки чи події. "Вони у своїх деталях тотожні самим собі й не репрезентують щось і ще. Деталі звичних повсякденних практик, повторення яких спостерігаємо, конституують свою власну реальність. І цю реальність досліджують у безпосередніх деталях, а не як деяку означену реальність" [7]. Такий підхід щодо знаків є досить поверхневим, адже мислиме є таким через свою семіотичну природу. Людина – семіотична істота, її відчуття – це не лише знаки об'єктів та їхнього впливу, але й матеріал для мислення поза відчуттями тут-і-зараз. Однак у тексті Г. Гарфінкеля знаки розуміємо як "позначки" (подібно до П. Сорокіна), природа яких не виходить за межі фізики. "Безпосередність реальності", про яку говорить автор, з погляду семіотики, завжди розкривається завдяки мережі означеного досвіду, а не власній винятковості, адже, як стверджує Дж. Ділі, "весь без винятку людський досвід є інтерпретативною структурою, яка опосередковується і живиться знаками" [8, с. 41]. Тому згадана "безпосередність" тут буде синонімом контекстуальності, включеності досвіду і власного Я, не залежно, чи це досвідчування музичне чи текстуальне – знакова діяльність (семіоз) прокладає містки між мисленням та буттям, долаючи обмеження об'єкта і суб'єкта та утворюючи специфічну семіосферу. У "семіотичній павутині людського досвіду" (Т. Себеок) не існує неозначених об'єктів, а неозначену реальність неможливо досліджувати означеними засобами, її неможливо досліджувати самою собою в принципі, адже на неї завжди накладається специфіка когнітивної природи людини та її конструктивно-інтерпретативних здатностей. Отож, опис повсякденних практик щодо конституювання суспільного порядку людьми не може здійснюватись у "позасеміотичній" сфері, оскільки навіть якщо деякий досвід не має свого дискурсивного вираження, його знакова природа від цього нікуди не дівається.

Загалом, важливим семіотичним аспектом етнометодології є контекстозалежність та настанова на розуміння не єдиної об'єктивної реальності, що існує поза людиною незалежно

від неї, а *дійсності*, породженої “звичними повсякденними практиками”. У такому розумінні соціальна семіотика, яка розглядає знак як відношення, а не “субстанцію”, дає змогу поєднати соціальну контекстуальність, кодову (нормативну) структуру та людську активність у семіозі. Контекстуальність є неминучим чинником соціальних студій, оскільки містить у собі потенціал до розкриття багатства семіотичної ситуації, знаково-символічних побудов тощо. Тому *мультимодальність потребує розгорнутої контекстуальності*, що, своєю чергою, спричиниться до поглиблення розуміння того чи того феномену. Можемо також говорити про поняття *контекстування* як впливу одного модусу семіозу на інші. Р. Годж та Г. Крес пишуть про те, що “контекст необхідно розглядати як ще одну низку текстів” [17, с. 8]. Наприклад, значення у телебаченні транслюються через різні модуси воднораз, залучаючи також широкий спектр емоційного впливу. Таке сприйняття водночас різних каналів знаково-символічних потоків неминуче містить неявні репрезентативні процеси, розрізнення та прояснення яких потребує тонкого семіотичного інструментарію. Справа може стосуватись ідеологічного впливу, що сьогодні становить дуже гостру проблему, адже знаково-символічний простір українця зазнавав і зазнає кричущих різнополярних впливів, провокуючи ціннісний і смисловий дисонанс. Так, у певному сенсі можна розглядати тему контекстуальності як ціннісних, смислових орієнтирів соціальних дій, що свого часу робив М. Вебер, а згодом в іншому ключі – Ж. Бодріяр. Останній розглядає симуляцію цінностей та сенсів, які контекстують соціальні дії, бажання і прагнення [3; 4]. З іншого боку, ті ж бажання і прагнення можуть припасовувати під себе цінності та життєві сенси, чи то з метою виправдання, чи з намірами приховати істину.

Природа цінностей криється не лише в ідеалах чи прагненнях, але й у способі ставлення до дійсності або ж її сприйняття. Дійсність утворюється через дію знаків і формується у досвіді на рівні значень (не лише мовних). Базові значення і сенси, як-от добро чи зло, довіра, краса, справедливість тощо становлять життєві орієнтири буття людини. Тому цінності, як семіотичні конструкти, виростають зі значень і сенсів життєвіту, який тут є контекстом соціальної дійсності. Його розуміють не в сенсі буденності, а в сенсі інтерсуб’єктивних знаково-символічних побудов репрезентативного і дискурсивного характеру. Цінності, з одного боку, є семіотичними конструктами, насиченими емотивністю сприймання, а з іншого, – формують специфічний контекст для інших семіотичних побудов.

У Ж. Бодріяра означена реальність має кілька ступенів “виродження”, тобто зростання симулятивності [3, с. 85–86]. На найвищому рівні симуляції утворюється специфічна гіперреальність, для якої властива замкненість на власних знакових відносинах без будь-якої референції до реальності. Соціальна дійсність у світлі масової симуляції постійно розмивається, адже всі опори у вигляді ціннісних знаково-символічних побудов та смислових відношень втрачаються. Подібний фаталізм властивий для постмодерного дискурсу, і, очевидно, має підстави, адже симуляція у філософії, політиці, культурі, науці, тощо лише зростає, і невідомо, які матиме наслідки. У зв’язку з цим необхідно актуалізувати дискурс семіотичних конструктів, що дасть змогу розглядати нашарування значень і сенсів від первинних життєвітних орієнтацій і до соціальних, часто симулятивних утворень.

Проблематику знаків і символів можна знайти і в дослідженнях класиків соціально-філософської думки, і в мікросоціології рівня етнометодології, не кажучи вже про символічний інтеракціонізм. Однак питання про специфічний знаково-символічний зв’язок макро- та мікрорівня соціосеміозу порушують лише у соціальній семіотиці. Семіотика прагне до

подолання такого розмежування, перевівши розмову в русло рівнів семіозу та дійсності. У Г. Креса та Р. Годжа акцент зроблено на ідеологічних комплексах, які “побудовані з метою регулювати [constrain] поведінку через структурування версій реальності, на яких ґрунтується соціальна дія” [17, с. 3].

Для італійських семіотиків С. Петріллі та А. Понціо (S. Petrilli & A. Ponzio) соціально-семіотичні процеси імпліцитно містять етичні настанови. Вони навіть запропонували термін “семіоетика”, аби означити фундаментальність впливу семіозу на етику і навпаки. Їхнє дослідження просувається через програму біосеміотики, яку запропонував Т. Себеок, про те, що семіоз і життя збігаються (coincides) [16]. Тобто все живе послуговується знаками, а отже, розуміти біосеміоз – означає наблизитись до розуміння життя як такого. У глобальному семіозі С. Петріллі та А. Понціо, вслід за Ю. Лотманом, говорять про семіосферу, але у трансформованому вигляді, як “семіобіосферу”. Цей концепт вводять, аби підкреслити заданий вище збіг семіозу й життя та наголосити на необхідності мислити про життя у глобальному контексті.

Семіоетику С. Петріллі та А. Понціо розглядають через філософію Е. Левінаса, зокрема його концепцію Іншого. Дослідники вважають, що “сенса інакшості потрібно розширити за звичні межі, як-от: питання про інакшість наших сусідів чи просто іншої персони на відстані...; інакшість також відсилає до форм життя, геть відмінного від нашого у генетичному сенсі” [16]. Розуміння життя дасть можливість прояснити життєві процеси, а отже, тема соціосеміозу стане більш доступною.

С. Петріллі та А. Понціо зазначають, що, у зв’язку зі ситуацією щодо біосеміозу, необхідно розширити розуміння поняття відповідальності. Дослідники вважають, що люди не єдині семіотичні істоти на світі, а тому повинні подолати егоїстичне ставлення до світу, повинні взяти на себе відповідальність не лише “за”, але й “для” [16]. Відповідно семіоетична настанова спрямована у майбутнє на “відповідальність заради життя”, тому повинна стати міждисциплінарною та загальнолюдською. Через розуміння життя у сенсі знакової діяльності можна здійснити розрив із стереотипним “верховенством людини над світом” та хибно витлумачуваним антропоцентризмом. Проте такий підхід вимагає оновлених глобальних надзусиль від усіх сфер людської діяльності, але найперше – дискурсивного здійснення. Введення в ідейний кругообіг обговорення теми життя, зокрема, через філософію та біоетику, не лише у сенсі людського життя, дасть змогу принаймні зрушити стереотипні уявлення про світ.

Соціосеміотична настанова С. Петріллі та А. Понціо спрямована на конструювання майбутнього, що передбачає дослідження часопросторової мультимодальності, адже це є фундаментальним для розуміння різних типів соціально-культурної дійсності. Г. Крес і Р. Годж, досліджуючи комунікацію та інформаційні повідомлення в діахронному та синхронному ключі, запевняють, що “семіоз і процес соціального та ідеологічного утворення з необхідністю відбувається у часі, а тому лише теорія з міцним діахронним компонентом може сподіватись на адекватну роз’яснювальну модель” [17, с. 260]. Тому соціальна дійсність крізь призму семіозу набуває динамічності, що потребує іншого відношення до знання, розуміння та істини. Вплетеність людини в соціальний семіоз означає бути обізнаним зі значеннями і сенсами Інших, пропонуючи власні. За цим простежується зв’язок семіотики та етики через дослідження й визнання нормативних (моральних, культурних) значень, зокрема відповідальності за сенси і значення, якими живе й поширює

людина. Хоча незнання законів не звільняє від відповідальності, існують численні способи ухилитись від відповідальності за “слизькими формулюваннями” пропаганди, ідеологічних війн та контекстуальними вивертами мови й застосування інших семіотичних засобів, які діють для приховування фактів омани, маніпуляцій тощо. Тому й виникає семіотична проблема етики відповідальності за сигніфікацію дійсності у всіх її соціально-культурних проявах: історичному, релігійному, правовому, естетичному й загалом – в інформаційному декодуванні семіосфери. Відповідно просування власного бачення та наслідків інтерпретації дійсності перестає бути етично нейтральним. Людина несе відповідальність за мову агресії чи свідоме ошуканство, що стає особливо небезпечним, коли така людина наділена ще й політичною владою. І всі ми несемо відповідальність за повсякденність і “банальність зла”, якому піддається наш людський розум не тільки через нехтування логічно-раціональним способом інтерпретації, але й через несвідоме, нереклексивне сприйняття текстуальності, в якій сигніфікуємо дійсність та генеруємо її дискурсивну нарративність і репрезентативну естетику симулякрів. Адже, як писав М. Бердяєв, “зло потрібно шукати не у війні, а до війни, в найбільш мирних за зовнішніми ознаками часах. В ці мирні часи здійснюється духовні вбивства, накопичується злоба та ненависть. У війні ж жертовно покутується заподіяне зло, людина бере на себе наслідки власного шляху” [1].

Людський життєсвіт як такий та кожен конкретний життєсвіт людини можна увиразнювати через знаково-символічні побудови. Це може бути і текст, і символ, який стає текстом, і нарратив, який конструює дійсність, чи “крихітний” знак, який на рівні образу-ідеї розгортається до масштабів людської цивілізації. Адже, якщо все суще людина розуміє через знаки, то межа між штучним та природним, культурним та варварським є лише в межах сконструйованих у часі та просторі знаково-символічних побудов. Із погляду семіозу “штучне” й “природне” є семіотичними конструктами, як і інші конструкти, і жодних трансцендентних преференцій чи переваг поза тими, що їм надають персонально люди, вони не мають. Тому суспільство, як динамічний процес, конструюється індивідуальним та колективним семіозом на основі природної потреби символізації, як про це зазначено у підході С. Лангер[13] та в ідеї Н. Хомського, щодо вродженої схильності людини до мови. Дискурсивна дійсність семіотичних ситуацій піддається конструюванню та трансформаціям разом із репрезентативною дійсністю.

Отже, соціальна семіотика прагне показати, що суспільне життя та соціальні системи, як і культури, неможливо адекватно вивчати поза аналізом ролі та функцій знакових систем і знакової діяльності. Тому семіоз виступає, якщо говорити словами І. Канта та представників комунікативної філософії, “трансцендентальною умовою існування суспільства” на рівні постійно оновлюваного здійснювання інформаційної та ціннісної комунікації й нашого апелювання в логічній та символічній аргументації до “ідеальної комунікативної спільноти”. Знакова діяльність на репрезентативному рівні закладає базові символи орієнтації у світі та передумови для розвитку дискурсивного рівня символіки. Вербальна мова – це лише вершина айсбергу знаково-символічних потуг, прихованих у людині. Мова як знакова система привертала увагу завжди багато дослідників, однак із теорії мультимодальності бачимо, що її необхідно досліджувати в тісному зв’язку з іншими знаками, тобто в контексті складних семіотичних конструктів, які вони утворюють. Семіоз дискурсивно-семантичних форм повідомлення, репрезентативних символів і кодів та зумовлених ними нормативних практик утворює специфічну людську дійсність. Очевидно, що семіотика, й соціальна

семіотика зокрема, не прагнуть підміняти собою ні філософію, ні інші соціальні науки, проте в них присутній когнітивний потенціал нового рівня дослідження життєсвіту й умов, що пов'язаний із визнанням посередництва знаково-символічних систем та структур у розумінні світу й соціальної дійсності та активному пошуку глобальної стратегії виживання, залежної від знаково-символічних перспектив.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бердяев Н. Философия неравенства [Електронний ресурс] / Н. А. Бердяев – Режим доступу: <http://vehi.net/berdyaev/neraven/11.html>.
2. Бурас М. Жизнь и судьба гипотезы лингвистической относительности [Електронний ресурс] / М. Браус, М. Кронгауз // Наука и жизнь. – 2011. – № 8. – Режим доступу: <http://elementy.ru/lib/431410>
3. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / Ж. Бодрийяр. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
4. Бодрийяр Ж. В тіні мовчазної більшості, чи Кінець соціального [Електронний ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n25texts/bodrijar1.htm>
5. Бодрийяр Ж. Система верей / Ж. Бодрийяр. – М. : Издательство “РУДОМИНО”, 2001. – 222 с.
6. Бодрийяр Ж. Войны в заливе не было / Ж. Бодрийяр // Художественный журнал. – 1994. – № 3. – С. 33–36.
7. Гарфинкель Г. Что такое этнометодология? [Електронний ресурс] / Г. Гарфинкель. – Режим доступу: http://sociologica.hse.ru/data/2013/01/17/1302903565/11_3_13.pdf
8. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі ; [перекл. з англ. та наук. ред. А. Карась]. – К. : Арсенал, 2000. – 232 с.
9. Дьяков А. Жан Бодрийяр: Стратегии “радикального мышления” / А. В. Дьяков. – Спб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 357 с.
10. Карась А. Реальність і філософія: спроба семіотичного підходу / А. Карась // Філософія науки : зб. наук. статей Львівсько-Варшавського семінару “Філософія науки”. – 14–21 листопада 2004 р. – Львів, 2006. – С. 98–113.
11. Карась А. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності / А. Карась // Філософська думка. – 2008. – № 5. – С. 16–29.
12. Коновал В. Семіоз у формуванні життєсвіту / В. Коновал // Схід. – 2014. – №2(128). – С. 150–153.
13. Коновал В.Я. Знак і символ у семіотиці С. Лангер. / В. Коновал // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. – 2013. – Вип. 16. – С.106–113.
14. Луман Н. Понятие общества [Електронний ресурс] / Н. Луман. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/luman/pon_ob.php
15. Почепцов Г. История русской семиотики до и после 1917 года / Г. Г. Почепцов. – М.: “Лабиринт”, 1998. – 336 с.
16. Petrilli S. Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response. [Електронний ресурс] / S. Petrilli, A. Ponzio // Signs vol. – 2007. – 1. P. 29–127. – Режим доступу: <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Petrilli-Ponzio-Semiotics-Today-Signs-2007.pdf>

17. Hodge R. Social semiotics / R. Hodge, G. Kress. – Cambridge, 1988. – 287 p.

18. Randviir A. Socisemiotics / A. Randviir, P. Cobley // The Routledge companion to semiotics. – New York: Routledge, 2010. – P. 118–134.

SOCIAL ACTUALITY IN THE PRISM OF SEMIOTICS

Volodymyr Konoval

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: volodyakonoval@gmail.com*

There are many approaches to the definition and description of society, its structure and functions in social sciences. Philosophy instead endeavors to embrace a phenomenon of society as a whole and determine the boundary conditions of its existence in order to identify the internal factors of evolutionary development of various social and cultural forms. Due to linguistic turn in philosophy and accumulated social and philosophical issues in post-structuralism and post-modernism, it became apparent that a semiotic approach to the analysis of social processes can no longer be neglected.

Ch. S. Pierce introduced reconsideration of Cartesian paradigm in the approach to reality and mind, which was focused on the search for so-called «direct» intuitive penetration to the essence of being. Thanks to semiotic and semiologic studies, it is well known now that there are species-specific information-sign systems between reality (external to human and any live being) and its perception. Every species exists in own peculiar «reality» or in the Umwelt that is unfolded in time and space through certain sign systems.

Human life world emerged and spread thanks to linguistic sign systems, but its symbolic and semantic construction is not limited by the verbal activity. It is necessary to review social reality through the prism of semiotic construction of life world, particularly through the discursive and representative level.

Social semiotics endeavors to clarify «life of signs in society», as Ferdinand de Saussure wrote. Therefore, in terms of personal life we can consider life world through its social texts, narratives, discourses, codes as it is being formed primarily on specific human ways to interpret reality. R. Hodge, G. Kress, T. van Leeuwen, and others showed that interpretation is multimodal. One of multimodal approach's features is contexture of meanings. Research on everyday practices on constituting of social order can not be carried out in «out-semiotic» field, since its symbolic nature still presents even if some experience has no discursive expression. Therefore, multimodal approach is aimed to seek ways to clarify meanings through discursive and representative relations that construct reality. Hence we can see that sign-symbolic construction of social world has multimodal nature. Contextuality and multimodality have a potential to disclose the wealth of semiotic situations, sign-symbolic constructions, etc. Multimodal contextuality expands understanding of semiosis as such.

In a some sense, we can consider contextuality theme in respect to value orientations of human action in society, as did M. Weber and later G. Baudrillard though in other way. Nature of values lies not only in ideals or aspirations, but also in the way of relation to reality, its perception. Values, on one hand, are semiotic constructs saturated with emotional perception. On other hand, values form specific context for other semiotic constructs.

S.Petrilli and A.Poncio offer axiological approach in social semiotics. They prove that the study of semiosis has ethical side connected with responsibility. This view is aimed to design future, as it may be possible to make a break with the stereotypical anthropocentrism through understanding of life in terms of semiotics. Involving of “responsibility for life” theme into philosophical discussions (through philosophy and bioethics in particular) can shift stereotype views about world.

Thus, social reality acquires dynamics through the semiosis prism and requires different attitude to knowledge, understanding and truth. Human involvement into social semiotic means being familiar with meanings and sense of Others while offering own.

We can track a correlation between semiotics and ethics as well as recognition of normative values (moral, cultural), in particular responsibility for meanings and values which person spreads and live with. There are numerous ways to evade from responsibility using the «slippery phrase» of propaganda, ideological wars, tricks of language and other semiotic resources used to disguise deceit, manipulation etc. Thus, there is a semiotic problem in ethics of responsibility for signification of reality in all its social and cultural manifestations.

Keywords: social actuality, social semiotics, sociosemiosis, signification, multimodality, ethics.

Стаття надійшла до редколегії 01.06.2015

Прийнята до друку 08.06.2015

УДК 101+001.1

СТАТУС “ОБ’ЄКТИВНОГО” СУБ’ЄКТА В НАУКОВОМУ ПІЗНАННІ

Андрій Кадикало

*Національний університет “Львівська політехніка”,
вул. Митрополита Андрія, 5, м. Львів, 79013,
kadykalo.andrew@gmail.com*

Розглянуто актуальну тему трансформації парадигми у царині науки. Особливу увагу приділено суб’єкту наукового пізнання, оскільки наука не можлива поза тими, хто її творить. У цьому контексті здійснено спробу розглянути питання становлення суб’єкта науки, його особливого статусу, який неповторний у жодному іншому виді пізнання. Важливе місце у статті відведено поняттю об’єктивності, яке окреслено як основне та сенсоутворююче. Об’єктивність розкрито не просто як вимогу, а як статус, тобто у ньому потрібно “бути”, а не дотримуватися як певного правила. Висновується, що постнекласична наукова парадигма інтегрує в науку принцип інтерпретації суб’єктом реальності як дійсності за допомогою поліваріантної моделі.

Ключові слова: суб’єкт, об’єкт, наука, пізнання, парадигма, інтерпретація, реальність.

Науку, як відомо, вважають достатньо складною системою, яка протягом багатьох століть формувалась як така, накопичувала знання, структуру, традицію, спеціальну мову та інституціональні компоненти. Наука сьогодні за суттю не обмежена у контурах однієї парадигми, а може, і здатна комунікувати “через них”; її закономірно називають трансдисциплінарною. Ускладнення науки як структурно, так й інформаційно веде до потреби формулювання особливого підходу до тлумачення наукового знання. Значну роль у цьому відіграє розуміння взаємодії суб’єкта та об’єкта пізнавального процесу та можливість інтерпретації цього процесу. Це питання необхідно вважати одним із фундаментальних, бо так чи так воно постійно “проявляє себе” від часу становлення класичної науки і філософії до сьогодні. Абсолютні наукові уявлення та категорії були переосмислені із зміною наукових парадигм, змінилася й роль суб’єкта у пізнавальному процесі та його витлумаченні.

Мета статті – це спроба окреслення зміни статусу суб’єкта в науковому пізнавальному процесі та ймовірності достовірної інтерпретації ним реальності або її окремих проявів. Можна припустити, що у філософії сформована певна методологічна традиція, яка дає змогу зреалізувати такий підхід; маємо на увазі герменевтичний аналіз процесу легалізації пізнання суб’єктом в об’єктивне, але йдеться не про традиційну герменевтику, яка сформована на підставі філософії Шляєрмахера або Гадамера, зокрема у значенні грецького слова “ερμηνεύειν”, тобто тлумачити, яке згодом у галузі соціально-гуманітарних наук набуло значення тлумачення текстів, а як принцип філософського підходу до того, як можливе наукове знання як таке, що існує завдяки інтелектуальній діяльності суб’єкта, і як на підставі

цього може бути інтерпретована реальність у формі дійсності. Деякою мірою таке розуміння герменевтики дещо вужче та більш спеціалізоване, ніж її сучасне філософське розуміння, але його необхідно вважати складовою частиною більш ширшого поняття герменевтики, яке використовують нині. Завдання герменевтики у вживаному тут значенні, як філософського підходу до наукового розуміння світу, полягає у спробі зрозуміти, як сучасна наука змінила уявлення про дійсність та які наслідки матимуть ці зміни. Від цього залежить розуміння науки як спроби осмислення реальності та формулювання знання. Особливий статус науки серед інших галузей інтелектуальної діяльності ставить перед нею і специфічні, достатньо складні проблеми. Доволі тривалий час герменевтику вважали методом, який стосується тільки соціально-гуманітарних наук, проте сьогодні можна розширити поле її застосування в науковій сфері.

Окреслення стану досліджуваної проблеми та огляд наукових джерел. Відколи можна вести формальний відлік становлення класичної науки, а також філософії як підстави її методології, однією з головних проблем постає ситуація тлумачення, ситуація, яка сама напряму пов'язана із науковим знанням, бо такий тип знання – це спосіб інтерпретації реальності, її розуміння як дійсності у певних чітких межах, що й легалізують таке знання як наукове. Тут безпосередньо проявляє себе суб'єкт, адже сама поява статусу суб'єкта пов'язана з появою понять раціональності, логічності, системності та безумовно й особливо об'єктивності. Тому й проблемне поле суб'єкта та інтерпретації реальності постало тоді, коли Р. Декарт сформулював ідею “*Cogito ergo sum*”. Як зазначав Е. Гусерль, хоча Р. Декарт і відкрив суб'єкта, але не зрозумів значення свого відкриття, адже ставив за мету знайти аксіоматичне знання, яке легалізує статус об'єктивності суб'єкта: “...Декарт, поспішаючи обґрунтувати об'єктивізм та точні науки як такі, що гарантуватимуть метафізично-абсолютне пізнання, не ставив собі за мету систематично розпитати чисте *ego* про те, які акти та які здібності йому властиві, та які інтенціональні здійснення воно у них реалізує” [1, с. 118]. Тобто це питання постало вже у Р. Декарта, але він його не розглянув. Уся посткартезіанська філософія розвивалася у руслі, визначеному французьким мислителем, можливо за винятком І. Канта, який спробував переосмислити роль суб'єкта у пізнавальному процесі, проте не відмовляв йому у статусі об'єктивності, щоправда, дещо по-іншому його розумів. Зміна уявлень про головні категорії та поняття науки зумовила й необхідність зміни не тільки вимог до статусу об'єктивного суб'єкта, а також трансформацію підходів до інтерпретації результатів наукового пізнання. Окремі дослідники намагаються вирішити проблему, вводячи поняття, які в науковій сфері мають позначати особливість, специфічність через поєднання об'єктивності та суб'єктивності у безособовому суб'єкті, називаючи його, як наприклад К. Суханов (Росія), віртуальним суб'єктом: “Однак трактування суб'єкта науки в ролі віртуальної особистості постає єдиною можливістю вираження родового поняття “вченого загалом”, який характеризується універсальною структурою особистості, інтелект якої можна було б назвати мікрокосмом як потенційністю (з відстороненням від реальних меж та умовностей життя, від засобів діяльності)” [8, с. 93]. Проблема взаємозв'язку та статусу наукового пізнавального процесу детально показав у своїй статті В. Мойсеев (Росія), який, на нашу думку, найбільш вдало наголошує на протиріччі у відношенні статусу “об'єктивного” із суб'єктом наукового пізнання, критикуючи переважання позитивістського трактування науки. “Оскільки навіть така наука, що постає як діяльність суб'єктів, належить до світу суб'єктів, то виникає своєрідний парадокс, коли результати діяльності – наукове знання про

об'єкти – виявляються об'єктивними, а діяльність, пов'язана з отриманням цього результату, – суб'єктивною. Наука уподібнюється на певне нелегітимне заняття, на яке заплющують очі тільки тому, що воно дає хороші результати” [6, с. 122]. Учений і дослідник науки К. Дрюхель (США) виділяє два аспекти, які не дають можливості стверджувати, що повністю можна усунути суб'єктивність із наукового пізнання, наголошуючи на тому, що кожен із них пов'язаний настільки глибоко зі самою наукою, як і з суб'єктом. По-перше, сам науковий пошук не можливий поза людською свідомістю, і причина цього в потребі встановлення взаємозв'язку отриманого знання, пошуку його резону, а, по-друге, “...емпіричні тести та математична мова самі собою не достатні для розуміння того, як фізика працює та досягає кінцевої мети” [9]. Соціолог науки Б. Латур (Франція) зовсім по-іншому пояснює складність взаємовідношення об'єкта та суб'єкта, він не вважає, що така проблема існує загалом, а саме протиріччя вважає штучним, хоча й таким, яке виникло цілком закономірно, якщо прийняти його тезу про науку не як намагання достовірного опису дійсності, а як певну систему, мережу, в якій існують складні зв'язки легалізації знання в “наукове”. Він стверджує, що “якщо науку розуміти в контексті епістемологів, то проблема виглядає такою, що немає вирішення, але, як часто трапляється, достатньо змінити концепцію наукових практик, щоб штучно створені труднощі були вирішені. Те, що ускладнює розум, мережі пояснюють” [5, с. 178]. Тобто він знімає протиріччя, радикально зазначаючи, що наука як така є частиною світу артефактів, а отже, за суттю створена самим суб'єктом або, що точніше, мережею суб'єктів. Саме природа виносить за дужки, а культура та відповідно й наука, як щось особливе, залишаються у привілейованому статусі, який у науці набув визначення як “об'єктивний”, через нього об'єктивується й сам суб'єкт. Як бачимо, проблема статусу суб'єкта, його “об'єктивності” в науці на цьому етапі не має чітко окресленої інтерпретації. Проте можна зазначити, що більшість дослідників переконані, що взаємозв'язок між об'єктивністю та суб'єктом у науковому пізнанні здатен прояснити пізнавальний процес у науці дещо в іншому ракурсі, ніж прийнято в традиційній науці.

Наука сама собою вважалася методом інтерпретації знання, і це було характерно для модерної наукової парадигми, коли саме знання вважали таким, що може мати статус позитивного, точного тощо. Будь-яку іншу інформацію про дійсність, що виходила за межі позитивіського його тлумачення, не могли вважати знанням. Такий підхід існував аж до ХХ століття. Фундаментом модерністського тлумачення знання, його функціонування були принципи, закладені задовго до О. Конта. Уперше “позитивний” підхід до науки почав критикувати Е. Гусерль, який у процесі творення ідей феноменологічного методу спростовував хибну настанову Галілея та Ньютона про те, що абсолютно об'єктивне знання може бути єдиним виправданим науковим знанням про дійсність. Поняття “об'єктивність”, на думку філософів-модерністів, не потребувало жодного пояснення або статусу, бо вже само собою вказувало на очевидність незаангажованості, відстороненості суб'єкта від об'єкта, а отже, й точності відображеного у набутому знанні. На цьому й мала засновуватися методологія, насамперед загальнонаукова або філософська, а згодом і методологія конкретних наук. Все кардинально змінилося із появою теорії відносності А. Айнштейна та особливо квантової механіки. Виявилось, що об'єктивність достатньо тісно залежить від суб'єкта [10], тож не може мати того статусу, який їй надається, тобто абсолютної достовірності, і характеристика “абсолютності” у цьому контексті є головною. Е. Гусерль цілком виправдано звернув увагу на те, що наукова парадигма, побудована на

принципах детермінізму, об'єктивності тощо, багато в чому віддалена від тієї дійсності, яку намагається описувати. Як наслідок, виникає проблема розуміння та тлумачення: “представники математичної фізики, які закріпилися в арифметизованій просторово-часовій сфері та разом з нею формалізуючою *mathesis universalis*, користуються з переданими їм формулами математичної фізики як з особливими чистими утвореннями формальної матези, зберігаючи інваріантними константи, що постають у них як у функціональних законах фактичної природи” [1, с. 72–73]. Ідеалізовані поняття, формули і символи отримують статус, який дозволяє подальше абстрагування та відхід від дійсності через ускладнення та глибоку математизацію мови науки, а отже, й здійснюваної в її межах інтерпретації. Описана Е. Гусерлем формалізація, на нашу думку, сприяє заміщенню процесу інтерпретації дійсності через знання на процес інтерпретування інтерпретації. Тобто об'єктивність як незаангажованість та як відокремленість від об'єкта не зовсім означає те, що мала б. Відбувається розрив між об'єктом та суб'єктом, зменшується можливість комунікації, а отже, й певності в інтерпретації дійсності. Емпірична складова частина пізнавального процесу зменшується, оскільки безпосередність контакту з дійсністю ускладнюється через особливості класичної науки. Е. Гусерль пише про це: “Крім цього, вони займаються подальшим оформленням тих чи тих уже наявних логічних можливостей для нових гіпотез, адже останні повинні узгоджуватися з усією сукупністю тих, які вважаються дієвими на цей момент. Тим самим вони піклуються про формулювання єдинодопустимих тепер форм гіпотез, гіпотетичних можливостей для інтерпретації каузальних регулярностей, які емпірично встановлені у спостереженні та експерименті у напрямку до відповідних ідеальних полюсів, тобто до точних законів” [1, с. 73]. Необхідною умовою та складником науки постає розуміння того, наскільки важлива інтерпретація, навіть вже такого знання, яке утверджене у статусі наукового. Е. Гусерль тільки заклав основи того, що наука стає надто абстрактною або надто “технічною”, “позитівською”. Обидва процеси необхідно вважати шкідливими для науки, якщо вони вихолощують її глибинну суть, а саме: спробу опису дійсності, максимально наближеного до реальності.

Потрібно розуміти, що в класичному варіанті, наприклад, коли йдеться про ті сфери дійсності, що існують у макросвіті, їхні інтерпретації не є достатньо складними, як-от механічні процеси, тому їхнє тлумачення достатньо просто реалізувати за допомогою законів Ньютона. Проблема виникає при спробі абсолютизації та екстраполяції об'єктивності, детермінізму, лінійності тощо в інші сфери дійсності. Незважаючи на те, що макросвіт достатньо нескладно інтерпретувати, він лише окремо взятий випадок, причому взятий за зразок та дещо ідеалізований, про що нагадує американський фізик Пол Девіс: “Глибокий парадокс лежить у самому серці класичної фізики. З одного боку, закони фізики детерміновані. З іншого боку, нас оточують процеси, що явно довільні” [2, с. 35]. Частково це зумовлено тим, що механічні процеси достатньо просто можна трансформувати у взаємодію ідеалізованих понять та уявлень, і, навпаки, при цьому відмінність між ідеалізованими об'єктами та реальними і в результатах, і в початкових умовах мало чим відрізнятимуться. Причина цього у тому, що такі процеси доволі просто контролювати, а тому може виникнути хибне уявлення про те, що подібне співвідношення між ідеальним, уявним та дійсним, реальним може стати фундаментальним принципом науки загалом. Наука має справу з ідеалізованими об'єктами, окремі атрибути яких можуть бути знехтувані або внаслідок неоднозначності набути неповного конституювання, а наслідком цього стає неточна, неповна

інтерпретація. Така ситуація може вважатися “нормальною”, тобто вписуватися у норму наукового пізнання, знання, але лише за умови відсутності в науковій парадигмі принципу абсолютної об’єктивності знання. Статус абсолютної об’єктивності безпосередньо пов’язаний з уявленням про об’єктивну позицію суб’єкта, яку також ідеалізовано в концепті гносеологічного оптимізму. Важливо поставити питання та розглянути, чи здатен суб’єкт до перебування у статусі об’єктивного як стосовно самого об’єкту, так і стосовно ймовірності об’єктивації отриманого знання. Вільям Джеймс писав: “Наш розум, отже, затиснений між явищами почуттєвого світу, з одного боку, й розумовими, ідеальними відношеннями, – з іншого. Наші ідеї повинні узгоджуватися – під загрозою постійних помилок і непослідовності – з дійсністю, незалежно від того, чи ця дійсність конкретна або абстрактна, складається вона з фактів або з принципів” [4, с. 99]. У класичній науковій парадигмі прийнято вважати, що, дотримуючись певного алгоритму, методу, принципово можна виконати обидві вимоги, доведенням чого була механіка, а також деякі інші наукові концепти. Проте, як уже зазначено, таке припущення не надто виправдане. Річ у тім, що в принципі досягнути одного й іншого одночасно досить проблематично. Достатньо близько до цього висловився Ричард Рорті, який наголосив: “Наша достовірність буде питанням, пов’язаним із поняттям розмови між людьми, а не питанням взаємодії з позалюдською дійсністю. Тому ми не бачимо відмінності у межах між “необхідними” та “випадковими” істинами. Щонайбільше, ми помітимо відмінності у рівнях легкості, з якою можна знайти заперечення тому, у що ми віримо. Простіше кажучи, ми будемо там, де були софісти до того, як Платон висунув свій принцип та винайшов “філософське мислення”: ми розшукуємо швидше незрозумілі випадки, ніж неспростовні основи. Ми, швидше за все, опинимося у тому, що Селларс назвав “логічним простором розуму”, ніж у сфері причинових відношень до об’єктів” [7, с. 116]. Виявляється, що поняття, якими оперує наука і які мають бути її фундаментом, складниками її традиції та орієнтирами легалізації, інтерпретації нового знання про дійсність, співвідносні не зі самою реальністю, а з тим, якою вона постає в тому, що називається науковою картиною світу. Більшість класичних наукових категорій може втратити статус абсолютності, на це вказує й Пол Девіс: “...природа здатна бути фактично і детермінованою, і випадковою. На практиці, однак, детермінізм – це міф” [2, с. 62]. Уявлення про реальність як таку, що може бути абсолютно повно описана за допомогою певного знання, побудованого на фундаменті абсолютних понять і категорій, властивих абстрагованому від неї суб’єкту, які також мають цілком об’єктивну атрибутивність, сьогодні не настільки функціональне для науки. Цьому є достатньо просте пояснення, пов’язане з існуванням неповного знання, тобто сам опис реальності ніколи не буде повним, бо неповним буде розуміння атрибутів, властивих реальності, за допомогою яких можна формулювати та інтерпретувати її. “Жоден кінцевий розум, наскільки потужним він би не був, не здатен спрогнозувати, які нові форми і системи можуть отримати статус існування в майбутньому” [2, с. 63]. Як бачимо, ми постаємо перед ідеєю, яку вперше висловлював ще І. Кант, що саме людський розум, науковець, суб’єкт знає про реальність, знає її як дійсність. Суб’єкт намагається за допомогою властивих йому характеристик описати реальність, тобто він знає її як дійсність, а не як вона є сама собою. Зокрема, детермінізм як уявлення про те, що якщо щось існує у певній формі, то йому має передувати інший початковий стан, який спричинив можливість існування того, чим воно є зараз. Така ідея ґрунтується не стільки на самих наукових принципах, скільки на буденному розумінні причини та наслідку. Реальність є значно складнішою системою, ніж просто

припущення, що вона існує як взаємодія окремих елементів, нехай навіть таких фундаментальних, як простір, час, матерія тощо. Тому значно ускладнюється її інтерпретація. "...Серед фізиків поширена традиційна допустимість, згідно з якою складні системи – це всього лишень особливі випадки, тобто ускладнені варіанти простих систем. ...Щоразу більше знаходиться свідчень того, що в дійсності природа влаштована по-іншому: що складність – це норма, а простота – особливий випадок" [2, с. 186]. Проблема тлумачення суб'єктом, науковцем чи дослідником об'єкту поза ним, тобто у найзагальнішій формі – реальності, має складність ще й через те, що простота природних систем, їхнє розуміння пов'язане із вірою у те, що сама раціональність на засадах детермінізму розкриє, розтлумачить та інтерпретує їх. Це віра в пізнаваність реальності, відповідність її структур структурам психіки: розум на ґрунті математичних принципів розкриває суть природних процесів. Математику розглядають як гарант об'єктивності суб'єкта, адже він не створив її, а тільки відкрив чи можливо пригадав. Для філософів-модерністів математика є чимось трансцендентним, а отже, й абсолютним у сфері науки. Проте математика не може пояснювати, тлумачити реальність поза введеними в науку абсолютними поняттями, такими, як час, рух, простір. Ці поняття не матимуть сенсу поза суто людською здатністю до пізнання, адже саме людські органи чуттів побудовані й діють так, що для них необхідна наявність характеристик просторовості, часовості тощо. Суб'єкт легалізує поняття, якими оперує для окреслення та виділення, квантування, конституювання рис об'єкта. Так можна пояснювати суб'єктно-об'єктну взаємодію до певної міри, так її пояснює Жиль Дельоз, апелюючи до Девіда Г'юма: "Суб'єкт винаходить; він творець штучного. Такою є подвійна потужність суб'єктивності: вірити та винаходити, допускати приховані сили, передбачати абстрактні та окремі сили. У цих двох значеннях суб'єкт нормативний: він творить норми, або загальні правила" [3, с. 87]. Це пояснення того, чому суб'єкт схильний тлумачити об'єкт, певною мірою спрощуючи його, адже він вірить у простоту завдяки математичній мові та детермінізму. Американський математик, автор відомої праці "Наш математичний Всесвіт" Макс Тегмарк зазначив: "Наша реальність не просто описується за допомогою математики – вона і є математикою... зовнішня фізична реальність є математичною структурою" [11]. Як бачимо, вчені не знають, а вірять у те, що таке тлумачення дійсності є достовірним, воно має статус абсолютного, при цьому суб'єкт є важливою частиною структури в науковому тлумаченні. Наприклад, польський фізик Кшиштоф Мейснер припускає, що неочевидний та невидимий шар реальності, яка виносить рішення, можна називати Логосом. Наші знання про Логос не походять із спостереження і є ефектом іншого роздуму, при цьому він не є довільний, тому що наприкінці пропозиції, що впливають із цього роздуму, треба порівняти з реальністю. Цей процес дуже нагадує роздуми про трансценденцію, існування якої не може бути безпосередньо виведене з реальності, але припущення про її існування впливає на наше розуміння тієї ж реальності засадничо. Такі припущення посилюються завдяки ефектам у квантовій механіці, оскільки йдеться вже не просто про можливість опосередковано через інтерпретацію розкривати реальність, а безпосередньо впливати на неї, коли суб'єкт тільки через спостереження змінює її. "...Акт вимірювання змінює ймовірність у визначеність завдяки проектуванню зовні або вибору особливого результату з низки можливостей... поки за квантовою системою не спостерігають, розвиток її хвильової функції детерміновано. ...З іншого боку, коли систему вивчає зовнішній спостерігач, хвильова функція спонтанно здійснює стрибок..." [2, с. 199]. Наведені приклади доводять,

що суб'єкт не просто інтерпретує знання про реальність, він впливає на неї безпосередньо, тобто суб'єкт і реальність пов'язані так, що в принципі поняття абсолютно відстороненого, об'єктивного спостерігача унеможлиблюється. Саме поняття статусу об'єктивного суб'єкта повинне бути переглянute або відкинуте.

Висновок. Інтерпретація суб'єктом реальності у формі дійсності містить у собі вимогу об'єктивності, якщо йдеться про науку, але вже сам такий диспозитив зумовлений залежністю об'єкта від суб'єкта. Суб'єкт завжди є носієм психічного, особистісного тощо. Вимога об'єктивності постає як зовнішнє, те, що прийшло від чогось, та воно необхідне, щоб інші приймали суб'єктивне як легалізоване, достовірне. Межі науки – це те, що дає змогу об'єктивувати суб'єктивне, а отже, “перекладати”, дешифрувати суб'єктивне в об'єктивне. Тому, на нашу думку, в наукову парадигму, наприклад постнекласичну, потрібно включати антропний компонент, адже суб'єктом є дослідник, людина. У такому разі наука не повинна стати антропоцентричною, а антропною. Інтерпретація знання із безпосереднього, суб'єктивного в наукове, процесуально має здійснюватися як така, що має антропне значення, тобто об'єктивність як така – це взаємозв'язок суб'єкта з об'єктом, тобто наукове знання – це не інформація про атрибути об'єкта дослідження, незалежні від будь-чого, а те, якими вони постають щодо суб'єкта. Наука на рубежі своїх пізнавальних можливостей доходить до цілком філософської проблеми голістичного характеру, що атрибути об'єкта не можуть бути інтерпретовані редуційно, а як складові частини більш загальної схеми реальності. Моделі ж таких схем передусім пов'язані з їхнім “творцем”, тобто суб'єктом. Такий принцип нової наукової парадигми поступово впроваджується в науку, а отже, він не характеризується як “суб'єктивізація” та “релятивізація”, а легалізує варіативність моделей дійсності, на відміну від монополізації однієї з них.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Гусерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гусерль; пер. с немец. Д.В. Складнев. – СПб.: И-во “Владимир Даль”, 2004. – 399 с.
2. Дэвис П. Проект Вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации. / П. Дэвис; пер. с англ. Д. Воробьев. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009. – XXIV+254 с.
3. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез; пер. с франц. Я.И. Свирский. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
4. Джеймс В. Прагматизм / В. Джеймс; пер. з англ. П. Насада. – К.: Альтернативи, 2000. – 144 с.
5. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур; пер. с франц. Д.Я. Калугин. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С. – Петербурге, 2006. – 240 с.
6. Мойсеев В.И. Этос науки как символ новой объективности / В.И. Мойсеев // Философия науки. – 2005. – Выпуск 11. – С. 121–136.
7. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти; пер. с англ. В.В. Целищев. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.

8. Суханов К.Н. Эмпирический и виртуальный субъект научного познания / К.Н. Суханов // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2012. – №15 (269) – С. 92–94.

9. Druhl J. Kai. Consciousness as the Subject and Object of Physics: Towards a New Paradigm for the Physical Sciences. – [Электронный ресурс] Kai J. Druhl – Режим доступа: URL: https://www.mum.edu/pdf_msvs/v07/physics.pdf. – Назва з екрану.

10. Heelan A. Patrick. After Post-Modernism: The Scope of Hermeneutics in Natural Science. – [Электронный ресурс] Patrick A. Heelan – Режим доступа: URL: http://www.focusing.org/arm_papers/heelan.html. – Назва з екрану.

11. Rotman B. Our Mathematical Universe by Max Tegmark. – [Электронный ресурс] B. Rotman – Режим доступа: URL: <http://www.theguardian.com/books/2014/jan/31/our-mathematical-universe-max-tegmark-review>. – Назва з екрану.

THE STATUS OF “OBJECTIVE” SUBJECT IN SCIENTIFIC COGNITION

Andriy Kadykalo

National University “Lviv Polytechnik”

Department of Philosophy

5 Metropolian Andrey str., Lviv, 79013; 4-th academic building, 328th room

kadykalo.andrew@gmail.com

Science is very difficult system which for a lot century. It was formed and in this process agglomerate knowledge, structure, tradition, special language and institutional elements. Today the science is not limited by the scope of one paradigm and even can communicate “through the paradigm”. Many philosophers, scientists consider this form of science is transdisciplinary. Structure and information of science become more and this process must developing, perfecting, founding special approach for interpretation of scientific knowledge. Understanding of interaction between the subject and the object of the cognitive process, interpretation of it performs a special role in this process. This problem should consider one of the fundamental because it always “shows itself” since the time when it has begun classical science and philosophy. Absolutely scientific conceptions and categories were reinterpreted, role of the subject in cognitive process and interpretation were modified.

In philosophy some methodological tradition was formed that helps to carry out hermeneutical analysis process of legalization knowledge’s of subject in objectivity form. However, we don’t speak about traditional hermeneutics which fixed on Schleiermacher’s and Gadamer’s philosophy as well as sense of the ancient Greek notion ερμηνεύειν which is famous “give an interpretation”. In the field of Humanities and Social Science became denote interpretation of a text or principal of philosophical approach make scientifically knowledge such as intellectual activity of the subject. This subject can interpret reality in form of actuality.

The classical science and philosophy (methodology of science) appeared in XVII-XVIII centuries and together with it aroused a new problem. This problem is explain the reality in a science and philosophy (understanding it such as actuality). It’s a necessity to know which one of notions make guidelines of this Scientific’s knowledges. The subject (person) related together with notion of rationality, logic, systematic, objective and this notions don’t work separately.

Science is the system, which interpreted knowledge, and this assumption is attribute of modern scientific paradigm. In this paradigm knowledge is available as positive, exact, significant. Another information about actuality, which was outside positivity, is interpreted as not being knowledge. This situation was normative until the XX century. The foundation of modern interpretation of knowledge and function system of knowledge was made a long time before Auguste Comte. The notion "objectivity" in opinion of modern philosopher didn't need reasoning or special status. This discourse indicated evidence, impartiality and separation between subject and object. So it is precision of displayed in gained under the knowledge. It was based on classical universal science methodology and modern philosophy. Then the methodological of specific science take part in it. Einstein's theory changed the pace of science. The quantum mechanics played a special role in this process. The subject has large influence on objectivity. The problem of understanding by subject or explorer of object is difficult because the rule of rationality can allowable by being. This is faith in intelligibility of reality and accordance of structure of reality to structure of psychics (brain based on mathematical principals explains the nature process). The mathematics is considered to guaranty status of "objectivity" of subject. The subject did not make mathematics. Scientist was opened the mathematic. However, the mathematic without notion of "time", "space" and "mater" is not important in science. This notion doesn't have meaning outside people's understanding. Only mind and intellect can unite mathematic with fundamental imaginaries about reality in science.

Key words: subject, object, cognition, paradigm, interpretation, reality.

Стаття надійшла до редколегії 20.04.2015

Прийнята до друку 04.05.2015

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 294.3

ПОНЯТТЯ КОАНУ В ДЗЕН-БУДДИЗМІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Ігор Колесник

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: ikkimarsan@gmail.com*

Розглянуто поняття коану в контексті буддійського вчення та школи дзен-буддизму зокрема. Продемонстровано багатогранність поняття та практичну роль у трансформації людської свідомості в процесі практики. Виокремлено основні підходи до вивчення коану, серед яких на найбільшу увагу заслуговують психологічний, комунікативно-текстуальний, ритуальний, логіко-систематичний. Проаналізовано значення філософсько-антропологічного підходу щодо пробудження свідомості людини внаслідок практики коану і її значення в подальшій суспільній практиці та творенні культурних артефактів.

Ключові слова: коан, дзен-буддизм, філософська антропологія, філософія буддизму, буддологія, трансформація свідомості.

У глобалізованому світі компаративістика перетворилася на культурний та філософський тренд. Це зумовлено не лише інтелектуальною модою, екзотикою чи економічною співпрацею, а й запотребованістю в контрастах – адже саме в інших щодо західної культурах таких контрастів у мисленні найбільше.

Одним із значних досягнень західної науки у XX-му і, зрештою, у XXI ст. є відкриття буддійського вчення та його різноманітних виявів. Для буддизму як однієї з оригінальних синкретичних традицій мислення в історії людства здавна характерний перетин різних світоглядних систем і їхня злагодженість із конкретною метою. Такою метою в буддизмі є пробудження свідомості та досягнення нірвани.

Особливість західних систем думки – диференціація пізнання, в основі якого є інтенція на деталізацію, аналіз та виявлення сутнісних ознак. Для буддійського вчення характерна схильність до інтеграції всіх ресурсів мислення і переживань. Це породжує складність у виокремленні аналогічних щодо західного сприйняття систем, як-от філософія, релігія, психологія, космологія, природничі уявлення тощо. Якщо ж такі аналогії проводять, то із зауваженнями та залученням у відповідний дискурс.

Мета нашого дослідження – аналіз поняття коану у філософсько-антропологічному дискурсі. Поняття коану специфічно дзен-буддійське, у ньому виявляються всі контрасти цього вчення і західного світогляду: синкретизм замість диференціації, зосередженість на

практичному переживанні описаних у текстах досвідів та трансформації свідомості замість теоретичних спекуляцій. На цю особливість звернули уваги дослідники із різних галузей – буддологи, лінгвісти, філософи та ін. Цікавим є той факт, що, аналізуючи поняття коану, розкриваємо глибші пласти: на зразок гіперпосилань в інформаційному просторі, коан відіграє роль з'єднувальної ланки між різними аспектами буддизму загалом і буддійської філософської антропології зокрема.

У науковому середовищі коан активно досліджують у кількох площинах: у філософсько-релігійній, психологічній (чи психотерапевтичній), у площині логіки, лінгвістики, етики тощо. До найвідоміших учених належать: Дайсетцу Судзукі [7, 8], Рут Фулер Сасаки [5], Ніколай Абаєв [1], Сергій Нестеркін [3], Алан Вотс [9], Стівен Гейне [13], Барі Стівенсон [14], Чжуан Чжень-цзи [11], Анатолій Майданов [4] та ін.

На нашу думку, серед усіх підходів до цього поняття найменше уваги надано філософсько-антропологічному аспекту, який для буддійської філософії є визначальним. Спробуємо дати узагальнену характеристику ролі коану як складового елементу філософської антропології буддизму в процесі трансформації свідомості адепта та його подальшій практиці.

Відповідно до вчення буддизму Магаяни, свідомість людини, яка ще не пробудилася внаслідок практики, є затьмареною. Водночас вона містить потенціал, який називають “свідомістю, спрямованою на пробудження” (санскр. бодгічїтта). Доки свідомість не пробудилася, вона сприймає феномени у формі затьмареного, хибного знання, яке завжди буде неповним і зміст якого буде суб'єктивним. Але для пробудженої свідомості внутрішній та зовнішній світи постають у безпосередній даності, а отже, знання формується на інших засадах.

Одним із методів пробудження є коан – форма, завдяки якій учень пізнає фундаментальні доктрини і категорії буддійського вчення. Але ця форма специфічна, враховує не лише інтелектуальні здібності, а й інтуїтивну складову пізнання – тобто ірраціональну, невербальну, ту, яку слід ще пізнати в акті безпосереднього переживання. Зміст коанів не виявлений явно, навпаки, він перебуває поза словами, а якщо послуговується мовленнєвими елементами, то фрагментарно, туманно [4, с. 322].

У буддології поняття “коан” визначають як короткий парадоксальний діалог, у якому немає логічного зв'язку і зміст якого акцентує інтуїтивну складову психіки [10, с. 245]. Ознайомлюючись із текстом коану, читач відчуває неповноту, абсурдність та незавершеність. Такий ефект зумовлений дуже специфічною сферою застосунку цього тексту.

Розглянемо докладніше історію формування поняття. Первісно коани розуміли як протоколи публічного суду – приклади із судової практики, в яких відображено мудрість достойних мужів щодо розв'язання різноманітних ситуацій. З цього приводу Р. Сасаки цитує класичний фрагмент “Записів” (XIII ст.) Чжун-фена Мін-Беня: “Якщо використовувати ці публічні судові протоколи (коани), то набувають чинності принципи і закони, і у світ приходять справедливість; якщо світ стає справедливим, то лад буде і на царському шляху” [5, с. 21].

У цьому прикладі виявляється ще одна риса коану: це не вияв звичайної суб'єктивності, а принцип, згідно з яким організовано буддійський всесвіт бодгісатв. Це та інтерсуб'єктивність, яка співвідноситься із дгармою – ще одним ключовим поняттям буддизму – у значенні вищого ладу чи закону.

Коани систематично використовували з часів Нань-юаня Хуей-юна (X ст.). Згодом Фень-яна Шань-чжао узагальнив основні прийоми вчителів по лінії Ріндзай (кит. Лінь-

ци). Саме він сформував збірники із 300 коанами [5, с. 32]. Але найважливішим, з погляду фіксації відомих прикладів, став вихід збірки Сюе-доу Чун-Сяня із супровідними віршами, яка слугувала підґрунтям для “Записів блакитної скелі” (pinyin Вмубн Лщ).

У сучасному світі учні школи дзен (здебільшого школа Ріндзай-дзен) послуговуються трьома збірками: “Записи блакитної скелі” (яп. Hekiganroku, pinyin Вмубн Лщ), “Книга врівноваженості” (яп. Shoyoroku, pinyin Cōngróng Лщ) та “Застава без воріт” (яп. Mumonkan, pinyin Вьтйиңуāн). Усіх їх уклали в період XII–XIII ст. і на їхній основі формували пізніші збірки. Зокрема довгий список “Сплутані лози” (яп. Shūmon kattōshū) укладено у XVI ст.

Приблизно в XII ст. починається процес інтелектуалізації коанів – на них сформувалася навіть своєрідна мода серед монахів та аристократії. Така мода зумовила зростання ролі мислення і профанізацію первісної функції коану, що зумовило реакцію авторитетних вчителів (зокрема Да-хуея Цзун-гао) і навіть знищення примірників “Записів блакитної скелі” задля порятунку чистоти вчення школи. Реакція була природною, але не дала очікуваних наслідків, оскільки тексти коанів уже увійшли в культуру як органічна складова.

Після тривалого періоду хаотичного використання практики у XVIII ст. систему коанів класифікував і систематизував японський вчитель Хакуїн. Згідно з його системою, існує п’ять ступенів розвитку учня [12, с. 148]:

- 1) хошін – коани дгармічного тіла, метою яких є пробудження першого інсайту щодо порожнечі (санскр. шун’ята) сущого. Вони проявляють дгармакаю;
- 2) кікан – динамічні коани, які допомагають у пізнанні феноменального світу з позиції пробудженої свідомості. Інакше кажучи, це “функціональні” коани;
- 3) гонсен – парадоксальні вислови вчителів минулого, які вказують на невербальну природу фундаментальної свідомості і проблему прив’язування до слів під час спроби пояснити;
- 4) хачі нанто – “вісім важких коанів”, метою яких є усунення прив’язаності до попередніх стадій. До цього переліку входять такі номери, відповідно до книг: 8, 40, 91 (“Записи блакитної скелі”), 38 (“Застава без воріт”), 17, 140, 162, 269 (“Сплутані лози”) [5].
- 5) гої дзюдзюкін – найвищий ступінь посвячення у практиці коанів, недоступний для публічності.

Цікавим є той факт, що останні, найважливіші ступені практики коанів належать до сфери “таємного” передавання і учень не має права оголошувати зміст розмови із вчителем. На нашу думку, ця “таємничість” зумовлена захистом від надмірної інтелектуалізації та поверхневого засвоєння лише вербальної форми коанів.

Авторитетні вчителі дзен-буддизму були переконані у важливості невербального, інтуїтивного пізнання, розвитку цих здібностей, а не “реферативного” мислення, орієнтованого на тексти та їх заучування. У силу вербалізованості, тексти не здатні відкрити справжню (в буддійському розумінні) сутність речей і явищ [1, с. 4]. Тому на початках практики коани відкриті для прочитання і запам’ятовування, але згодом спрацьовують захисні механізми парадоксальності (у текстах коанів) та таємничості (у розмові із вчителем під час “екзамену”).

На думку сходознавця Н. Абаєва, “ідея позавербального осягнення істини тісно пов’язана з такими центральними категоріями буддійської філософії, як нірвана, порожнеча (санскр. Шун’ята), не-Я (санскр. анатман) тощо, які стали центральними категоріями дзен-буддизму» [1, с. 57]. Ідеться насамперед про нерозривний зв’язок традиції

шкіл дзен-буддизму із загальнобуддійськими пошуками та розвитком – невербальність фундаментального досвіду є надбанням багатьох генерацій монахів та мислителів. Але особливими є методи осягнення цієї невербальності, припинення “шаблонного” мислення, і коан належить до них.

У межах дзен-буддизму розроблено багато методів або “випробувань” – миттєві тести на спонтанність реагування, “шокотерапія”, парадоксальні загадки, діалоги-змагання. І всі вони є лише “майстерними засобами”, розрахованими на відповідну культурну специфіку. Коан – “засіб”, за допомогою якого розкриваються глибші пласти розуму, діяльність яких повертає людині її природність та адаптативну здатність [4, с. 321]. До функцій коану належить також: розкриття “просвітленої” свідомості, яка перебуває поза межами суб’єктно-об’єктних відносин; демонстрація факту хибності уявлень щодо “індивідуального Я”. С. Лепехов та А. Донець у “Герменевтиці буддизму” зазначають: “Це іманентне “Я” характеризували... як позбавлене власної сутності (санскр. свахва) й уподібнювали його до міражу, сну або фантазмагорії, оптичної ілюзії, відображення місяця у воді тощо. Уся система практики була спрямована на те, щоб пробудити людину до усвідомлення “істинної реальності”, поза межної тому феноменальному світу марень і сновидінь, у якому живе усяка “звичайна” людина, затьмарена невіданням” [3, с. 174].

Однак ця фундаментальна зміна не означає заперечення знакових систем та мислення, яке пізнає світ завдяки цим системам. Ідеться радше про зміну ставлення учня до знакових систем як лише позначень, а не онтологічних сутностей. Інтелект обмежений у здатності пізнати феномени просвітленої свідомості, тому змушений поступатися іншим функціям людського сприйняття – інтуїції та безпосередньому переживанню. Водночас він не елімінується, оскільки після досягнення стану просвітлення знакові системи, що видавалися продуктом “затьмареної” свідомості, виявляються маніфестаціями “істинної реальності”. Відповідно, змінюється сам спосіб функціонування інтелекту [3, с. 191].

Отже, коан є не просто текстом, а дзенським текстом, завдання якого – не збільшувати відносне знання, а “перекладати” суб’єкт у процесі інтуїтивного споглядання, медитації на тексті “живого слова” зі “звичайного” стану свідомості у “просвітлений”. Для буддистів “живе слово” – завжди вияв “великого співчуття” (санскр. махакаруна) вчителів, “слово”, сказане з єдиною метою – порятунку “живих істот” [3, с. 193]. Коан як “живе слово” реалізується не лише тоді, коли його прочитали, а й коли почули і воно “ожило” в межах суб’єктивності учня. Коан актуалізує “просвітлену” свідомість у кожному живому досвіді діалогу.

Існують різні підходи до вивчення феномену коанів у контексті дзен-буддійської практики. Відомі на Заході буддологи А. Вотс та Д. Судзукі акцентують на психологічних аспектах, С. Гейне – на комунікативній природі текстів коанів, а Б. Стівенсон – на ритуальній складовій практики коанів, яка розвинулася в контексті китайської та японської культур і в подальшому органічно увійшла у відповідні сфери діяльності людини (театр, етикет, аристократичні ритуали тощо).

Ці підходи до феномену коанів американський японіст Б. Стівенсон характеризує як тренди, що визначали головні лінії досліджень упродовж багатьох років ХХ ст. Два основні крила досліджень – “експеріменталісти” (Вотс, Судзукі) та “текстуалісти” (С. Гейне та його послідовники) [13, с. 475]. Б. Стівенсон вирізняє ці два традиційні тренди, щоб виокремити власний – “ритуальний”. На окрему увагу заслуговує спроба А. Майданова класифікувати коани з позиції філософської логіки.

Представники “психолого-релігійного” підходу А. Вотс [9] та Д. Судзуки [7; 8] у своїх працях основну увагу в аналізі дзен-буддизму надають містичному переживанню саторі (інсайту), і коан у цьому контексті постає як своєрідний психотерапевтичний або психологічний прийом, яким послуговується вчитель. Основний контекст залишається релігійним, але в розумінні довготривалої роботи із внутрішнім змістом свідомості згідно із буддійськими приписами.

Натомість “текстуалісти” зосереджують увагу на способах фіксації в тексті коану живого досвіду спілкування просвітленої свідомості і затьмареної. У цьому діалогічному контрасті й виявляються обмежені здатності вербального апарату окреслити і визначити те, що називають саторі. Коан постає в ролі медіатора, стимулу, каталізатора, але це лише історично закріплена форма, яку слід аналізувати, і це успішно роблять послідовники С. Гейне у колективній монографії “Коан: тексти і контексти у дзен-буддизмі” [13].

Ще один цікавий вимір коану розглядає Барі Стівенсон. Він окреслює свій підхід як “перформативний”. Ідеться про те, що коан перебував у китайській та японській культурі на межі релігії та соціального ритуалу. Існувала навіть мода на практику та заучування коанів у середовищі аристократів, а згодом практика коанів вплинула на формування театру Но. Автор у своїй монографії “Коан як ритуальне дійство” обмежується лише тим виміром коанів, який є соціально доступним, а рівень досвіду особистого спілкування із вчителем (яп. dokusan) закритий для цих інтерпретацій та будь-яких інших спекуляцій [14, с. 495].

Відомий російський філософ А. Майданов запропонував власну класифікацію коанів на засадах логіки. Він виокремив сім основних видів: коротке твердження; запитання; короткий діалог у формі запитання-відповіді; парадокс; дилема; загадка; абсурд [4, с. 324–325].

Подамо приклади кожного з цих видів:

- 1) Коани виду “коротке твердження” формують таким чином: “Вчитель дзен Нансен сказав: “Ум – не Будда, навчання – не шлях” [2, с. 152]. Цей вид коану інтерпретувати без відповідної підготовки найважче, але за будовою він найбільш елементарний;
- 2) Найяскравішим прикладом другого виду коанів є запитання, що його сформулював Хакуїн: “Як звучить звук плескання однією долонею?”. Згодом цей коан ставав частиною складніших форм [2, с. 32–33];
- 3) Діалогічна форма коанів розвивалася на основі живих діалогів (яп. вень-да), які згодом зафіксували найближчі учні. Приклад: “Монах запитав вчителя Дзесу, чому Бодгідгарма прийшов з Китаю. – Дуб у саду, – відповів Дзесу” [2, с. 156];
- 4) Парадокс як прийом використовують майже у всіх коанах, але в цьому разі найбільш інтенсивно: “Якщо у тебе є палиця – я тобі її дам. Якщо в тебе немає палиці – я її в тебе заберу” [2, с. 162];
- 5) “Дилема” – зразок коанів, коли вчитель хоче поставити учня перед невіршуваною ситуацією. Приклад: “Дзен схожий на ситуацію, коли людина, зачепившись зубами за дерево, висить над прірвою... І в цю мить з-під дерева інша людина запитує її про причини мандрівки Бодгідгарми з Індії до Китаю. Якщо людина не відповість, то зазнає невдачі як учень дзен, а якщо відповість, то впаде і розіб’ється. Що їй робити?” [2, с. 119];
- 6) Серед коанів є такі, що відтворюють традиційну форму загадки. Приклад: “Хякудзьо сказав: “Один їсть мало, але не голодний; другий не припиняє їсти і не може насититися” [4, с. 325];

- 7) Коли учень занадто багато уваги надавав інтелектуальному пізнанню, вчитель використовував абсурд як метод. Приклад: “Учень запитав: “Океан страждань глибокий. Як побудувати паром або човен, щоб перетнути його?”. Вчитель Дайтен відповів: “З дерева” [4, с. 325].

На наше переконання, серед досліджень коану мало уваги надано філософсько-антропологічним аспектам цього феномену. Такий підхід міг би поєднати релігійну, соціокультурну та антропологічну складові.

Керуємося позицією, що дзен-буддійська практика спричинює зміни в культурному середовищі, культивуючи новий тип свідомості, що ґрунтується на засадах простоти, лаконічності, гармонії з природою та суспільством. Ідеться не лише про суто “зовнішнє” сприйняття дзен-буддизму як елемента моди, екзотичної атрибутики тощо, а й про “внутрішнє”, коли нетривале долучення до середовища, в якому монахи живуть щодня, дає змогу пізнати інший ритм життя та творчості, недоступний в умовах суспільно-побутових практик. Відповідно, досить закритий духовний монастирський простір впливає на формування нового типу культурного суб’єкта.

Практика коанів чітко орієнтована на людину та її свідомість – це своєрідна педагогіка відповідно до буддійських зразків. Учень у процесі вивчення і розв’язання коану не просто наслідує еталонні зразки з минулого, а й потрапляє в інтенсивний простір боротьби власної ідентичності та ідентичності “просвітленої” свідомості. Зрештою, раптове розв’язання цієї боротьби завдяки практиці коанів відкриває факт, що винятково тримання за хибне сприйняття, “затьмарену” свідомість дає підґрунтя для внутрішнього конфлікту, який відображається у способах соціальної взаємодії та сприйнятті самого себе.

Найбільше значення досвід просвітлення має для подальшої творчості, а отже, для створення культурних цінностей та артефактів. Із середовища дзен-буддійських монастирів вийшло багато поетів, художників, каліграфів та ін. Це люди, які в процесі трансформації власної свідомості змогли відновити і посилити свою інтуїтивну функцію сприйняття та відчуття гармонійної простоти буття. Таким чином, для філософської антропології визначальним є не сам коан як феномен, а його роль у контексті дзен-буддійської практики й ефект постфактум як каталізатора творчої діяльності в подальшому житті монаха або мирянина, який долучився до вчення.

Основна мета коану, відповідно до філософсько-антропологічного підходу, – доповнення текстуальної практики свідомості, тобто орієнтованої суто на раціональні, вербальні та знакові системи, позатекстуальним змістом, який, у принципі, доступний будь-якої миті. Інша річ, що цей позатекстуальний зміст ігнорують за звичкою й через пріоритетність суто розумової діяльності. Те, що провокує коан у людині, можна умовно назвати “живою” філософією або, термінами буддизму, – просвітленою свідомістю, відкритою до нових потенцій та горизонтів. Якщо проводити аналогію з інформаційними системами, то коан повинен перезапустити систему мислення, продемонструвавши обмеженість цієї системи і широту її можливостей.

Вчення дзен-буддизму як оригінальна система культивування свідомості вплинуло на розвиток культур далекосхідного регіону (Китай, Корея, Японія, В’єтнам). Зокрема китайська і японська культури органічно містять елементи вчення і практики. У ритуальній, художній, літературній галузях наявні результати взаємодії елементів буддійського світогляду і суспільної практики: чайна церемонія, мистецтво рослинного декорування

(яп. ikebana), кодекс воїна (яп. bushido), живопис, графіка, садівництво (кам'яністи сади, класичні канони садівництва) тощо.

Коан як важливий елемент дзен-буддійської практики для багатьох учнів є вихідною позицією для іншого типу сприйняття, який розрахований на природну гармонію і сплетеність людської долі з циклом життя. Відповідно, популярність дзен-буддизму зумовлювала популярність коанів у суспільстві загалом та в середовищі аристократії (яка тривалий час відігравала роль інтелектуальної еліти) зокрема. Згодом коани вплинули на традиційні постановки театру Но та систему етикетного ритуалу.

Існують різні підходи до дослідження феномену коану – психологічний, комунікативно-текстуальний, ритуальний, логіко-систематизаційний тощо. Кожен із цих підходів, описаних вище, окреслює різні способи застосування методу коанів у філософії чи культуротворчій діяльності. Однак вважаємо, що коан слід розглядати крізь призму людини та її свідомості, яка змінюється в процесі практики. Невід'ємною складовою цієї зміни є досвід творчості після пробудження, формування характерного сприйняття людської природи як нерозривної з природою Будди. Відмінність філософсько-антропологічного підходу від усіх решти – у врахуванні не лише самого процесу практики коану, а й позитивних змін у характері творчого суб'єкта внаслідок акту пробудження.

Коан – насамперед “майстерний” метод, розрахований на відповідний характер і культурну специфіку, в межах якої виховувався і перебуває носій цього характеру. Він спрацьовує як каталізатор внутрішніх змін і посилює інтуїтивну складову свідомості, доповнюючи механізми систематизації вже наявного знання здатністю до творення нових форм цього знання.

Спостерігаємо цікавий синтез у понятті коану одразу кількох пластів: 1) контекст буддійських текстів та історії розвитку вчення; 2) індивідуальний процес трансформації свідомості; 3) результати цієї трансформації у формі культурних артефактів та творчості.

Отже, коан у філософсько-антропологічному контексті відкриває нові можливості для досліджень і демонструє тяглість традиції трансформування свідомості навіть у сучасному глобалізованому світі, і на Заході зокрема. Це породжує потребу глибшого дослідження коану і решти методів роботи зі свідомістю, які пропонують традиційні школи буддизму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаев Н. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – 133 с.
2. Кости и плоть дзэн. – М. : Изд-во Эксмо, 2002. – 400 с.
3. Нестеркин С. Герменевтика буддизма / С. Нестеркин, С. Лепехов, А. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.
4. Майданов А. Коаны чань-буддизма как парадоксы / Противоположности и парадоксы (Методологический анализ). – М. : Канон+ РООИ Реабилитация, 2008. – С. 318–353.
5. Миура И. Коаны дзэн / И. Миура, Р. Сасаки. – СПб. : Наука, 2004. – 192 с.
6. Пятигорский А. Лекции по буддийской философии / А. Пятигорский // Непрерываемый разговор. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 20–49.
7. Судзуки Д. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб. : Наука, 2002. – 472 с.
8. Судзуки Д. Очерки о дзэн-буддизме. Часть вторая. – СПб. : Наука, 2002. – 396 с.
9. Уотс А. Путь дзен / А. Уотс. – Пер. с англ. – К. : “София”, Ltd., 1993. – 320 с.
10. Философия буддизма : энциклопедия / отв. ред. М. Степанянц ; Ин-т. философии РАН. – М. : Вост. лит., 2011. – 1045 с.

11. Чжэнь-цзи Чж. Практика дзэн / Чж. Чжэнь-цзи. – СПб. : Наука, 2004. – 302 с.
12. Besserman P Zen Radicals, Rebels, and Reformers / P. Besserman, M. Steger. – Wisdom Publications, 2011. – 232 p.
13. Heine S. The Koan : Texts and Contexts in Zen Buddhism / Heine S. Wright Dale S. – Oxford University Press, 2000. – 335 p.
14. Stephenson B. The Koan as Ritual Performance / B. Stephenson // Journal of the American Academy of Religion June 2005, Vol. 73, No. 2, pp. 475–496.

KOĀN IN ZEN-BUDDHISM: THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY CONTEXT

Igor Kolesnyk

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str, 1, Lviv, 79000,
e-mail: ikkimarsan@gmail.com*

Western science discovered widely Buddhism and its philosophy in XXth century. Buddhism as difficult tradition of thinking and attainment of specific goals (Enlightenment or Awakening) consists of different elements and demonstrates their compatibility with these goals.

In our article we analyze concept of kōan in context of philosophical anthropology. This concept is part of Zen Buddhism and represents syncretism instead of differentiation, pragmatism in studying of human nature and transformation of conscious instead of theorization.

Kōan became an object of researches of modern buddhology, philosophy, cultural studies, religious studies and psychology. Concept of kōan functions as link between some parts of Buddhists practice and its cultural dimension. It is link between human conscious, Buddhists sangha and society.

There are different researches of kōan. For example A. Watts and D. Suzuki accent on mystical and psychological aspects of kōan practice, S. Heine focuses on textual aspects and B. Stephenson – on social rituals based on this concept. Also there are interesting researches of Russian buddhologists – N. Abaev and A. Maydanov.

These researches are defined as trends for buddhologists for last 30-40 years. We consider that these trends are likely result of long and difficult dialogue between Buddhism and Western culture. The fact is that most of terminology isn't compatible: different understanding of philosophy, spiritual practice and nature of human conscious causes misunderstanding. Also this incompatibility causes stable interest of scientists and discovering of better methodologies.

We propose to research kōan in context of philosophical anthropology. This allows connecting psychological, philosophical, cultural and textual elements in one process which have its own dynamic. Studying of kōan must consider also cultural context: practice of kōan induces changes in culture, art, social practices and rituals. Stating this idea we mean that practitioner of Zen became a cultural subject who creates new artifacts texts and elements of intellectual landscape.

The concept of kōan includes such constituents: 1) textual dimension of Buddhism; 2) individual process of awakening and transformation; 3) results of conscious transformation as cultural artifacts and creativity.

Society adapts Zen Buddhism not only as some kind of intellectual fashion but mainly as system of conscious cultivation. Conscious that transforms in process of kōan's practice demonstrates deeper understanding of nature, role of human being in this nature and new ways

of expressions this deep communication. We can observe results in traditional art in China and Japan: tea ceremony, architecture, gardening, decoration etc.

Also Zen practice (including kōan) is actually useful for society in nowadays world in monasteries (as system of retreats) and in popular forms (as adaptation in popular culture, art, music etc). We can observe unusual interest in society for kōan practice and worldview that is produced by Zen Buddhism.

Main goal of kōan practice in context of philosophical anthropology is complementation of textual, rational, verbal practices with nonverbal, unconscious, irrational elements which usually are ignored. Kōan provokes personal “live” philosophy or in terms of Buddhism – awakened consciousness which reacts with world as it is. Kōan as upaya or specific Buddhists pedagogy is focused on extra-textual parts of life and pushing of conscious from zone of illusionary comfort. In terms of informational culture kōan is a virus that resets system of thinking and shows that life possibilities realization are bounded only by personal will to function “as usual”.

Social and cultural dimensions of kōan are still opened for researchers and philosophical anthropology can provide new point of view. It's very important to understand non-severability of individual spiritual practices, social practices and fundamental role of conscious transformation. Fact of awakening changes all dimensions and cultural practices in general.

Key-words: koān, Zen-Buddhism, philosophical anthropology, philosophy of Buddhism, buddhology, transformation of conscious.

Стаття надійшла до редколегії 07.09.2015

Прийнята до друку 21.09.2015

УДК 141.319.8(477):82-О.Кобилянська

ОСОБЛИВОСТІ ГЕНДЕРНОГО ДИСКУРСУ В ТВОРЧОСТІ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ

Катерина Откович

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: otkovychkateryna@yahoo.com*

Розглянуто проблему фемінного і маскулінного у творчості О. Кобилянської. Досліджено специфіку зображення в тексті приватного простору, дороги, значення індивідуальних речей, які формують бажане середовище для жінки. Жінка в тексті починає поставати в новому образі. Вона не обмежує свій приватний простір лише будинком і побутом. Героїня усвідомлює життя як реальність поза межами традиційно-патріархальної концепції побудови суспільства. Письменниця формує образ нової жінки та ставить питання про важливість переосмислення в суспільстві соціальної ролі статі.

Ключові слова: гендер, фемінне, маскулінное, простір, текст.

Проблема дослідження формування гендерного дискурсу в українській культурі є невід'ємною складовою розуміння сутнісних глибинних процесів формування ціннісної парадигми сьогодення. Українська культура є віддзеркаленням суспільних й особистісних очікувань, які реалізуються в житті кожного індивіда, але неодмінно утворюють загальну соціокультурну візію або вектор розвитку. Перші спроби проаналізувати творчість українських письменників були зроблені наприкінці ХХ ст.: В. Агеєва [1], Л. Таран [12], Т. Гундорова [3], О. Забужко [4], С. Павличко [11] досліджують становлення гендерних відносин у творах українських модерністів; О. Омельчук [10], О. Гук [2], С. Оксамитна [9] цікавляться проблемами формування простору людини, виділення фемінного і маскулінного в мові, мисленні, у формуванні стереотипів, пов'язаних з суспільними очікуваннями. Пошук становлення нового розподілу ролей, обов'язків, вимог до статей у європейській культурі здійснювала низка дослідників: Дж. Нунокава [14], Дж. Петерсон [15], С. Губар та С. Гілберт [13]. **Метою** статті є дослідити аспекти, в яких розкривається переосмислення та акцентуалізація О. Кобилянською потреби рівномірного розподілу суспільних ролей для обох статей. Оскільки авторка виділяє такі простори буття жінки в суспільстві як кімната, будинок, місце праці, дорога, природа, то саме вони й розглядаються у статті.

В українській культурній традиції кінця ХІХ ст. О. Кобилянська та Н. Кобринська стали новаторами, ввівши у свій текст не лише гендерну проблематику, що вже на той час набула популярності в європейській традиції, а й запропонували переосмислення фемінного і маскулінного, як притаманного певній статі. Жінка в тексті починає поставати в новому образі. Вона не обмежує свій приватний простір лише будинком і побутом. Героїня усвідомлює життя як реальність поза межами традиційно-патріархальної концепції побу-

дови суспільства. О. Кобилянська перша познайомила українську літературу з філософією Ф. Ніцше, яка ставала популярною в Європі, а у власних творчих доробках трансформувала її в ідею створення “над-жінки” як людини нових поглядів. Нова жінка позбавляється специфічного рутинного оточення, вона ніколи не зображується в сценах на кухні, городі, стайні, в кропіткій праці догляду за дітьми чи хатній роботі. Авторка наділяє своїх героїнь двома територіями для життя: кімната – для фізичного існування: “Чотири стіни, проймаючий гамір дитячий, глумливі безсердечні слова моєї рідні, бездушна однастайність, що пригнітає душу, вузькоглядність, самолюбство – оце світ, в якому я засуджена жити!” [6, с. 116], і природа – для духовного, де героїня інтегрується як одна зі складових усталеного ладу. На думку Т. Гундорової, природа не може бути пошкоджена чи не сприйнята, бо вона “фемінна за своєю суттю” [3, с. 30]. Саме тому героїня, відчуваючи свою причетність до неї, не виявляє утилітарного ставлення. Героїня “входить у природу”, перебуває серед життєвої сили природи як в ідеально-відповідному просторі. Таке замилювання природою, споглядання її буйності росту та життєвої сили, створення ідеального моменту у спілкуванні, можна трактувати як симуляцію життя, занурення в стихійне буття, щоб вивільнити креацію, внутрішню буттєву силу, що придушється в просторі власної кімнати. Кімната, а власне речі, які там перебувають, є збірним відображенням життєвих орієнтацій жінки. Саме тому, традиціоналісти, зображаючи простір життя жінки, оточували її здебільшого предметами, якими вона послуговується для приготування їжі, праці по догляду за художобу чи землею, а також колоритно описували власність жінки, яка підкреслювала її сексуальність (або плодovitість), а саме – наміста, сорочки, спідниці, рядно, чоботи, чепці, прикраси та ін. Це давало можливість у творі чітко виділити жінку як берегиню домашнього затишку, таку, яка повинна дбати про благо чоловіка, та жінку, яка реалізується через материнство або готується до цього. Героїня О. Кобилянської на новий лад формує свій домашній простір, в якому може впевнено почуватися. Оскільки самотність є її тимчасовим станом, їй комфортно серед предметів, які на перший погляд, є притаманними сфері зацікавлення чоловіків. Речі, меблі, інтер’єр формує перед читачем чоловічий простір, кімнату, яка не збалансована речами, притаманними жінкам. Важливо, що речі мають як декоративне, так й ужиткове значення. Оскільки самотність, нерозуміння та не підтримка оточенням є вимушеними і тимчасовими, героїня компенсує це маскулінізацією інтер’єру, що є вже наслідком, а не причиною її особистісної цілеспрямованості, сили, бажання тримати ситуацію під контролем. Втім, здебільшого маскулінізація героїні стосується її сформованого простору, який і є її витвором. Зрозуміло, що в такому просторі не простежується традиція жінки берегині і матері. Поряд з такими постатями жінки формується новий образ, звернений на сутність людини у відмежуванні від статі. Перш за все треба дослухатися до внутрішнього бажання героїні, а не нав’язувати готову стратегію життєвого шляху.

Важливим чинником розуміння сутності нового образу жінки є те, що героїні не створили себе з речей, заповнивши свою свідомість їх важливістю, а, маючи усталене розуміння своїх бажань, доповнили інтер’єром своє бачення дійсності. О. Кобилянська специфічно модернізує кімнату Наталки: “А вже її кімната – то чисте варяцтво. Жіноча, себто дівоча кімната з чисто мужеським характером, мати божа! Над ліжком висить револьвер, мов у якогось поліція. Фотографії божевільних писателів і якихсь мужицьких поетів, а божого образа хоч і до вечора шукай” [6, с. 319]. Однак у Наталки це була друга кімната (на роботі у пані Марко). Першу (у родичів) і другу кімнату відділяє дорога – найбільш символічний

простір літератури. Дорога вимагає зміни, переосмислення, подолання перешкод, і, найважливіше, – подолання страху, патріархальної заборони переписувати встановлені правила поведінки. На сторінках тексту відбувається перша спроба спроектувати новий простір буття жінки. Саме дорога стає образом рятівної втечі, оскільки нові буттєві смисли можна розвивати лише на новому місці, а ламати усталені стереотипи і правила гри на звичному місці ще неможливо. Тому героїня покидає один дім й один простір, щоб на новому місці почати все знову. Наталка з “Царівни” покидає межі дому, як той простір, де неможливий її розвиток і шлях до самопізнання і пізнання свого місця у світі. Головній героїні відведена певна роль, але вона не погоджується з цим, адже це нав’язана їй схема життя, яку треба змінити. Родина, позаяк вона сирота, стає джерелом обмеження її розвитку. Межі домашнього помешкання визначаються як простір у “мурі”, а світ, якого вона прагне, цим “муром обведений”. Наталка усвідомлює, що ще не може подолати перешкоду, тому відчуває певні суїцидальні потяги. Вона самотня, і подібно як міфічна русалка Лорелай, відчуває нудьгу та втому від життя: „в мене лише виробилася сильна свідомість, що я тягар... Понура, наситна туга володіє мною, і дух мій утомлений, хоч не сотворив нічого. Він лише мучився і побивався об якийсь мур...” [6, с. 116], “...в мені прокинулось щось невимовно строге. Наприклад, я не вагалася сказати вголос: “ліпше смерть, ніж життя, опутане неміччю і брудом” [6, с. 181].

Інтер’єр, у якому перебуває героїня, стає важливою складовою її психологічного портрету. Саме через візуальне зображення, через диспозицію речей, кольорову гаму можна якнайкраще передати внутрішній світ героїні. Детальне зображення інтер’єру як інтимного у просторі перебування людини було широко розповсюджене у європейській літературі XIX ст. О. Кобилянська у творі “Меланхолійний вальс” (1897) [8] змальовує приміщення, де гармонійно живуть три подружки. Облаштована ними квартира утворює “ідеальний замкнений простір жіночого спілкування”. В. Агеева, досліджуючи питання приватного простору жінки та формування гендерної проблематики в тексті, зазначає, що цей простір “облагоджено й естетизовано, він мав би бути недоступним для навколишньої понижуючої буденності” [1, с. 87].

У творі “Природа” (1887) [5] зображено молоду гуцулку, яка гармонійно відчувається серед природи, саме там вона відчуває свою справжність і простоту реальності. Натомість дім сковує її порухи відчуттям особливості й вирізненості. О. Кобилянська детально змальовує процес підняття на пагорб не як небезпечний похід, а умиротворену прогулянку, насолоду. Подібно змальована гуцулка Параска у творі “Некультурна” (1896) [7]. Параска наділена “чоловічим” баченням світу, в якому не потрібно виборювати чи творити власний простір через суспільні стереотипи. Саме тому авторка свідомо не акцентує на почуттях героїні у незнайомому середовищі чи ставленні до подорожі, адже дорога, як прерогатива чоловічого, є лише складовою простору.

Окремим елементом переосмислення ролі й місця жінки в сім’ї, суспільстві, та, що важливо, ставленні до самої себе, є опис її зовнішності. Здебільшого не персоналізовані риси жіночого обличчя у традиціоналістів, свідоме вирізнення чуттєвості, м’якості, протиставляється індивідуалізації рис, як новому баченню сутності. О. Кобилянська надавала особливого значення зовнішності, через яку змальовувала неприналежність, вивищеність над світом жінки. У новелі “Природа” О. Кобилянська зосереджує увагу на волоссі та очах дівчини: “Було у неї рудава волосся, що у русинів рідкість... її очі великі, трохи нерухомі

й вогкі, були сумні й тоді, коли уста усміхалися” [5, с. 401]. “Меланхолійний сум”, який відбився в її характері, поєднав у собі лінь, небажання працювати та інстинктивне чуття “існування бур” та “невиразна жадоба чувства побіди” [5, с. 402]. У творі “Царівна”, як і у “Природі”, не деталізує зовнішній опис головної героїні Наталки, незважаючи на те, що відчувається естетичне спрямування у її зображенні. Своє відображення Наталка бачить як у дзеркалі, так і в описах сучасників. Виразність та індивідуальність на початках Наталка сприймає як певну дефективність, героїня вдається до мазохістського дискурсу переживання щодо власного тіла: “Лице моє їм (родичам) “закрейдяне”, а очі? Боже! Наче я тому винна, що вони для них завеликі?... Я плакала по тихих ночах, що бог дав мені такі великі очі... А одного разу, коли з дому порозходились всі і я лише сама одна лишилась, забігла нишком до салону, де висіло велике дзеркало, і глипнула в нього... Двоє великих синяво-сірих... ні, зелених очей впилилося смутно в мене... І від тої пори я не дивлюсь більше у дзеркало...” [6, с. 110] Не сприймаючи побачене, вона використовує своє зображення з погляду інших: “Я – бабусина русалонька” [6, с. 108] із спогадів про бабусю, “я – негарна” [6, с. 110], зі слів тітки, “я – неприступна” [6, с. 139], як зауважила Лена, “я – царівна” зі слів Орядина. Можна припустити, що існує взаємозв’язок між внутрішніми конфліктами героїні, несприйнятті себе такою, якою вона є, дослідженням себе, неприйнятті власної зовнішності та прихованим намаганням утвердитися в думці, що ця відмінність є запорукою вибраності, особливості. Дивлячись на себе очима “когось”, героїня моделює ідеальну, нарцисичну ситуацію – уявний бал, де маже побачити себе красивою: “Прекрасно вбрана, в строю, власним лише моїм істоті, красна, мов сонце... я хотіла би лише бути красою” [6, с. 127–128]. Переломний момент прийняття себе відбувається у свідомості героїні та пов’язаний із закінченням написання твору. Дівчина повноцінно інтегрується в суспільство, поєднуючи усвідомлену красу власного тіла та виборену працеспроможність як у чоловіка: “Вона (*новітть*) – “душа”, її існування і що все проче в її житті тепер річ побічна” [6, с. 352]. Прогулюючись парком, вона бачить дзеркальне відображення у воді. Т. Гундорова зауважує, що в момент задоволення зробленою роботою, в момент сприйняття себе, Наталка дивиться у дзеркало-воду, і цим привласнює собі погляд Нарциса [3, с. 90]. Вона милується своєю вродою, відкидаючи опосередковане споглядання себе: “Я – гарна!” – заговорив у ній якийсь голос... Вона була дійсно гарна. Сніжно-біла, а до того великі, як сталь, сяючі очі. Стать її була гнучка і струнка, отже, була цілком гарна... “Царівна”, – навинулось їй на думку” [6, с. 354]. У нарцисичному спогляданні себе, замилюванні зовнішністю, яка є особливою, в повісті розкривається жіночий мазохізм, який є передумовою формування “нової жінки” в О. Кобилянської [3, с. 122].

У творі “Вальс меланхолійний” (1897) [8] зображено три різні типи жінок та відповідно три різновиди ставлення до власної тілесності. Марта – це тип жінки з домінуючими сімейними цінностями: “Ти є вже вродженою жінкою і матір’ю... Ти – ще неушкоджений новітнім духом тип первісної жінки” [8, с. 384]. Живучи саможертвовно, вона створює всі необхідні умови для творчості Ганусі, артистки, яка йде за покликом свого таланту. Гануся свавільна, певним чином жорстока. В. Агеева зауважує, що в таких сценах відбувається розподіл ролей, коли слабший повинен підкоритися сильнішому, а отже, жінка – чоловікові [1, с. 209–210]. Появу Софії Дорошенко дві дівчини сприймають по-різному: одна намагається ставитися до неї з материнською турботою, інша сприймає її як еротичний об’єкт. Зовнішність Софії зображена не надто привабливо. Після пере-

житої особистої трагедії, дівчина відсторонюється від світу, тому перестає доглядати за собою, але авторка вказує на цікаву деталь – Софія має власні невеличкі інтимні поведінкові особливості, які вказують на її чуттєвість, ніжність. Дівчата, досліджуючи зовнішність Софії, зауважують, що вона “негарна. Лице змарніле з смутними очима” [8, с. 370], “два гудзики пальта... держались слабше сукна від інших,.. рукавички... були порозпорювані чи погризені” [8, с. 377]. Однак пізніше Гануся зауважує, що в Софії “білля” “гарне і тонке, мов у графині, а її постіль іще краща. Спить мов царівна. Коли вмивається, не забуде ніколи насипати кілька крапель найтоншої парфуми до води” [8, с. 382]. Це чуттєве роздвоєння на зовнішню недбалість та внутрішню еротичність підкреслює сублімаційну сутність її гри на фортепіано. Музика замінює фізичний контакт, викликає стан збудження, і для героїнь О. Кобилянської завжди була стимулом або заміником фізичного кохання. У новелі “Некультурна” (1896) зображено гуцулку Параску, чия жіноча тілесність зображена як андрогінна, тобто “жіноча” та “чоловіча” одночасно [12, с. 134]. Параска дослуховується до власних бажань, не примушує себе займатися нецікавою роботою, не любить жіночої хатньої роботи, рукоділля, однак любить майструвати, дрова рубати, працювати у полі. Маючи фізичну силу, вона виконує чоловічу роботу, ламаючи цим усталені стереотипи про розподіл праці. Таке поєднання і протиставлення у героїні фемінних та маскуліних рис розкривається через її світогляд, позбавлений гендерних умовностей. Героїня перестає бути шаблоном патріархальних умовностей, стає самодостатньою людиною, яка бачить життя в його повноті, не розмежовуючи поведінку на дозволена, прийнята, узгоджена чи ні. Жінка в один момент позбавляється сентиментальності, надмірної чуттєвості, втім починає вимальовуватися картина соціальних і психологічних конфліктів, які є необхідним елементом формування у читача нового сприйняття жіночого і чоловічого в літературі.

Важливим доповненням до дослідження образу жінки та жіночого є, безперечно, спосіб передачі читачеві чоловічого образу. О. Кобилянська зображає своїх героїнь сильною статтю, тоді як чоловік, навпаки, представлений слабким. Дослідниця С. Павличко зауважує, що чоловіки в О. Кобилянської стали заручниками самоствореної патріархальної системи цінностей, набули в описі рис слабкості, слабодухості, інертності [11, с. 81]. Протиставлення “сильні жінки” – “слабкі чоловіки” відбувається зазвичай у суспільному житті та становленні, в подоланні психологічного тиску та дискомфорту. Становлення в суспільстві вимагає значних зусиль для чоловіка, однак для тогочасної жінки воно взагалі неможливе. Також психологічний тиск, який чиниться на жінку при недотриманні патріархальних шаблонів неспівмірний з очікуваннями від чоловіка. Саме тому такі риси як впевненість, твердість, незламність, боротьба стають притаманні жінкам і менш наголошуються в описах чоловіків, які лише змагаються зі звичними життєвими труднощами. Втім, в описі зовнішності, приватно-інтимного простору жінки, стало зберігається чуттєвість, емоційність, інтуїтивність, тобто фемінні ознаки. У доробку попередників О. Кобилянської також трапляється немало образів “сильної жінки”, але найчастіше з негативним відтінком. Сильна жінка, яка не слухається чоловіка, свариться чи не потребує його допомоги, є винятком і, водночас, певним комічним елементом у житті села чи громади. Така жінка має слабого чоловіка, ледаря чи п’яничку, який не може навести лад удома. Варто зазначити, що образи сильної жінки або козир-дівки, які маємо в літературі, змальовують заміжніх жінок, які на власний лад облаштовують свій побут. Сильна жінка змальована як фізично міцна, активна, пра-

цьовита, говірка, яка керує чоловіком. Такий образ не властивий для психологічних творів О.Кобилянської, в яких осмислюється сутність маскулінізованої жінки.

Сильна жінка у традиціоналістів не розкривається як домінуючий персонаж за межами родини, у суспільних відносинах. Вона спроможна керувати лише членами своєї сім'ї та сусідами, але не їздить на заробітки, не вирішує фінансових питань, неосвічена. Головне, вона не ставить перед собою питання, чи справді це її місце і призначення.

О. Кобилянська на межі XIX–XX ст. спромоглася докорінно змінити й передати в тексті ставлення до жінки, яке впродовж історії формувалося в традиційно-патріархальній концепції. Питання гендерної рівності ще не може звучати відкрито, оскільки суспільство лише готується до змін, які починають відбуватися в свідомості окремої людини. У процесі дослідження себе, жінка переосмислює значення фемінності, фемінних рис, маскулінності як домінуючого. Авторка ставить питання краси жіночого тіла і, що важливо, осмислення краси тіла з жіночого погляду, значення для жінки приватного простору, визначення комфортного середовища, використовує символізм дороги.

Новаторство у трактуванні та оцінці фемінного й маскуліного у творах письменниці свідчить про трансформацію традиційних уявлень про роль і статус жінки в суспільстві, переосмислення особистості жінки, її тілесних та духовних особливостей, суспільного буття та приватного існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Агеєва В. Жіночий простір. Феміністичний дискурс українського модернізму / В. Агеєва. – К.: Факт, 2003. – 320 с.
2. Гук О. І. Сутність людини в українській філософській антропології першої половини XX століття / О. Гук // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. – 2003. – Вип. 5. – С. 240–248.
3. Гундорова Т. *Femina melancholica* / Т. Гундорова. – К.: Критика, 2002. – 271 с.
4. Забужко О. *Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій* / О. Забужко – К.: Факт, 2007. – 640 с.
5. Кобилянська О. *Природа* / О. Кобилянська // Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1962. – Т. 1. – С. 401–424 с.
6. Кобилянська О. *Царівна* / О. Кобилянська // Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1962. – Т. 1. – С. 107–397.
7. Кобилянська О. *Некультурна* / О. Кобилянська // Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1962. – Т. 2. – С. 323–355.
8. Кобилянська О. *Valse melancolique* / О. Кобилянська // Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1962. – Т. 2. – С. 362–400.
9. Оксамитна С. Гендерні ролі та стереотипи / С. Оксамитна // *Основи теорії гендеру*. – К.: “К.І.С.”, 2004. – С. 157–181.
10. Омельчук О. Феміністичний ідеал та феміністичний інтерес у критичному дискурсі “Літературно-наукового вісника” (“Вісника 1922–1939”) / О. Омельчук // *Сучасність*. – 2005. – № 7–8. – С. 105–114.
11. Павличко С. *Теорія літератури* / С. Павличко – К.: Основи, 2002. – 679 с.
12. Таран Л. Жіноча роль. / Л. Таран // *Сучасність*. – 2005. – № 7-8. – С. 128–139.
13. Gubar S. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination* / S. Gubar, S. Gilbert – New Haven And London: Yale University Press, 1979. – 719 p.
14. Nunokawa J. *The Afterlife of Property. Domestic Security and The Victorian Novel* / J. Nunokawa – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. – 152 p.

15. Peterson M. J. "The Victorian Governess: Status Incongruence in Family and Society" // Ed. Martha Vicinus *Suffer and Be Still: Women In the Victorian Age*. – Bloomington: Indiana UP, 1972. – P. 3–19.

SPESIFIC FEATURES OF GENDER DISCOURSE IN THE WORKS OF OLGA KOBYLIANSKA

Kateryna Otkovych

Ivan Franko National University of Lviv,

Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine, e-mail: otkovychkateryna@yahoo.com

Problem of studying the formation of gender discourse in Ukrainian culture is an integral part of the formation of deep understanding of the value paradigm today. Ukrainian culture is a reflection of social and personal expectations that are realized in the life of each individual, but certainly form a common vision of social and cultural vector of development. The first attempts to analyze the works of Ukrainian writers were made in the late twentieth century. Such famous Ukrainian researchers as Vira Aheyeva, Ludmyla Taran, Tamara Hundorova, Okcana Zabuzhko and Solomija Pavlychko explored formation of gender relations in the works of Ukrainian modernists; Oksana Omelchuk, Svitlana Oksamytna are interested in problem of formation of private space, separation of masculine and feminine in the language, thinking, formation of stereotypes associated with public expectations.

Olga Kobylanska and Natalija Kobrynska, Ukrainian writers of the end of XIX – beginning of XX century, become innovators trying to rethink the specific of masculine and feminine in society in the Ukrainian cultural tradition in the end of XIX century. They were first who tried to depict such gender problems in their works and present them to readers. The woman begins to appear in the text in a new image. She does not limit her private space only by home and way of life. The heroine realizes life as a reality beyond the traditional patriarchal conception of a society. Olga Kobylanska was the first author who introduced Ukrainian literature on the philosophy of Friedrich Nietzsche, who acquired popularity in Europe. Kobylanska took the idea of Nietzsche philosophy and interpreted in its own way forming the idea of a «super-woman» as person new views. The new woman is deprived of a specific family environment; it is never portrayed in the scenes in the kitchen, garden, stables, working hard for making comfort house or a place to stay for a man. The author gives her heroines two areas of life: room - for physical existence and nature - spiritual, where the heroine is integrated as one of the components of nature. Heroine «is in the nature», is in the life force of nature as a perfectly appropriate space. Such admiration of nature, its contemplation force of growth and vitality, formation the perfect moment in communication between woman and nature, intuitive alliance, can be interpreted as a life simulation, immersion in natural being to release creativity, internal existential force that suppressed in by mental imprison in room as a girl/woman safe space. Therefore, traditionalists depicting space of life of women surrounded her by objects which used to serve by cooking, work to care for livestock or land. This means that the private space of women usually depicted by men-author as a place of work. Also there are a lot of colorfully described properties of woman, to emphasize her sexuality (or fertility). Mostly women didn't own a house, land, livestock, business. But women usually have owned not expensive but nice things that made them beautiful - boots, scarves, necklaces, shirts, skirt; and pretty things to make home comfortable - curtain, decorations, etc. . .

Old tradition clearly distinguishes women as keepers of comfort, so that should take care about the welfare of man and women which are implemented through motherhood, or preparing

to do so. The heroine of Olga Kobylanska in a new way creates her home space, which can feel confident. Her loneliness has temporary status, she feels comfortable among the items that are seemingly inherent interest in the field of men. Furniture, interior decoration creates for the reader masculine space, a room that is not balanced specific to women. It is important that things have both decorative and crafts importance. Loneliness, lack of understanding and support is not forced and temporary. But at the same time the lack of support masculinized the interior, which is already the result, not the cause of her personal commitment, strength and desire to keep the situation under control.

In article is detected the problem of masculine and feminine in the novels by O. Kobylanska. There is specific description of a private space, road, the value of individual items which form the desired space for a women. The writer creates a new image of women and raises questions about the importance of rethinking the societal role of gender.

Keywords: gender, feminine, masculine, space, text.

Стаття надійшла до редколегії 19.10.2015

Прийнята до друку 02.11.2015

УДК 1(091): 123.1

FREE WILL IN CHOICE SITUATION FROM THE STANDPOINT OF BIOLOGICAL NATURALISM

Andriy Synytsya

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska St., 1, Lviv, 79000, e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru*

The problem of free will as the ability to independent choose is analyzed at the example of conception of biological naturalism, offered by American philosopher J. Searle. Two hypotheses (the first – psychological libertarianism with neurobiological determinism, the second – system causation with consciousness and indeterminacy), proposed by J. Searle to solve the problem of free will, are critically examined. Instead of them author proposes the third hypothesis: formal determinism at mental level differs from the determinism at physical level. It is noted that the problem of free will in contemporary analytic philosophy of mind was established on the background of the debate on mental–physical correlation. Author considered six possible approaches for such correlation and proposed a formal model of choice. He has demonstrated how free will is realized within the model.

Key words: free will, choice situation, biological naturalism, J. Searle, analytic philosophy of mind.

For thousands of years philosophers have been debating on the problem of free will. The problem can be reduced to whether there is free will as such. In other words, can we make a choice regardless of internal and external factors? If so, then we'll need scientific methodology to be used to demonstrate how it is possible. If not, then we'll need to show how to make a choice in choice situation and what mechanical, physical, chemical, biological and social factors determine it. Moreover, if scientists prove that there is no free will, they will need to demonstrate that human behavior is completely predictable (without any exceptions). However, the problem of free will doesn't exist by itself. It is connected with the problems of decision-making in choice situation, moral responsibility, predestination, determinism, libertarianism, compatibilism, incompatibilism and so on. In my opinion, if there was possibility to solve at least one of these problems reliably, the other solutions wouldn't imply any extraordinary difficulties. For now it has not been achieved. Although it appears that we can finally resolve these problems only nowadays – in the age of rapid development of science and technology. Many thinkers suggest theoretical explanation for them (especially in analytic philosophy of mind). For example, one of those modern philosophers, J. Searle, is convinced that free will can be described within his framework of biological naturalism. Obviously the concept of biological naturalism is aimed to solve psychophysical problem. Without understanding of a nature of correlation between mental and physical, without analysis of problems related to this one – problems of intentionality, language, rationality – it is impossible to understand the meaning of “free will” clearly. The aim of the article is a critical analysis of the J. Searle's views on the free will in terms of biological

naturalism. Using the methods of logical analysis, comparative analysis and thought experiment I examine following J. Searle's works: "Minds, Brains and Programs" (1980) [11], "Minds, Brains and Science" (1984) [12], "Rationality in Action" (2001) [13], "Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power" (2004) [10], "Biological Naturalism" (2007) [9] and interview "Wie frei sind wir wirklich?" (2008) [14].

Before we consider the problem of free will I'll point out the basic principles of biological naturalism. According to the latter, consciousness is a complex of all conscious states, including awareness, sentience or feeling. Consciousness has the following features: qualitiveness, subjectivity and unity. The vast majority of conscious states are intentional. But, for example, feeling of anxiety is not intentional. Consciousness doesn't imply self-consciousness as consciousness of higher order. Consciousness really exists and can't be reduced to anything else. However there is a controversial point here, as far as J. Searle also argues that "all conscious states are caused by lower level brain processes" [9, p. 328]. Therefore, he justifies materialism on the one hand, but on the other hand he substantiates dualism. Yet J. Searle considers "mental-physical" distinction to be false: "The traditional assumption is that mind and body, as ordinary understood, name mutually exclusive metaphysical categories. If something is mental then it cannot in that very respect be physical. If it is physical it cannot in that very respect be mental. This is the deepest mistake and it is shared by both materialists and dualists" [9, p. 330]. Mental as opposed to physical is subjective, qualitative, intentional and has a first-person ontology. But it is, moreover, spatially located and spatially extended, causally explainable by microphysical processes and capable of acting causally on physical. However science doesn't know exactly how this happens and how to create an artificial brain. Consciousness is a biological phenomenon such as photosynthesis, digestion, mitosis and so forth. Conscious states (for example, your intention to raise your arm) are characterized by the same causality as all other processes of the physical world. We just describe them at another, non-physical, level. Just like we describe solidity at one level (physical) and molecular structure that causes the solidity – at another level (chemical). However, the fundamental difference between description of consciousness and, for example, description of solidity consists in the fact that if we rewrite consciousness in other (physical) terms, we will lose the concept of consciousness. And this would be a mistake. Although J. Searle considers biological naturalism to be the most scientific conception (he claims that famous neurobiologists such as F. Crick, G. Edelman and C. Koch implicitly or explicitly accept it), there are other ones – in particular, Dennett's [4–5] and Chalmers' [3] conceptions.

J. Searle creates his approach to the problem of free will on the basis of the features of biological naturalism. He defines consciousness as one of the phenomena caused by neural processes in brain and in "Rationality in Action" [13, p. 281–298] considers that in given situation two hypotheses are possible:

I. First hypothesis: psychological libertarianism and neurobiological determinism. According to the hypothesis, there is a gap between physical and mental processes, and mental processes (processes of higher level) are totally determined by physical processes (processes of lower level). But the system of causation that exists on lower level is totally inherited by the causation system of higher level. Accordingly, mental processes appear as some epiphenomenon with different nature that is totally determined by physical processes and doesn't influence on them. This hypothesis is suitable because it allows considering human activity in the unity of its physical causes and mental realizations. However the notion regarding the role of rational motives in the decision-making

process looks a little bit simplified. Human personality loses the possibility of self-determination in the decision-making process.

II. Second hypothesis: system causation with consciousness and indeterminacy. According to this hypothesis, if there are no clear causation relationships at mental level respectively there are no such relationships at physical level. In this manner indeterminacy, impossibility to explain the reason of our actions (why do we act in this way but not in another?) is caused by the absent of precise causation relationship at physical level. However this statement doesn't mean that our organism is not a single system.

This hypothesis doesn't give answer to the question of how to explore the nature of human personality, its rational basis and free will in general. In fact, from one hand, there always are gaps between mental and physical, and on another hand, indeterminacy appears in terminological explanations. The process of designing robots which could imitate human behavior becomes unclear as well. Obviously, in order to show indeterminacy at mental level with the support of robot's actions it would be possible to implement some principle of eventuality at technical level. But correctness of this imitation is questionable. One can notice that J. Searle slightly reduce his categorical attitude (comparing to mental experiment "Chinese room") regarding denying the possibility to construct artificial devices with consciousness. He writes: "As an engineering problem I have no idea how we would go about constructing this, but then at present we have no idea about how we could go about constructing a conscious robot anyway" [13, p. 296]. As we remember, J. Searle in [11] categorically denied such possibility both regarding devices formed based on computational theory of mind and regarding devices functioning based on connectionism principle.

Summarizing above mentioned it should be noted that both hypotheses are mutually exclusive. J. Searle doesn't give the answer which hypothesis is correct. In addition, he writes: "I have no idea which if either of these hypotheses will turn out to be true. Perhaps some third possibility that we cannot even imagine will turn out to be right. These are the two hypotheses I can come up with if I follow relentlessly the lines of investigation suggested by both what we know from our own experience and what we know about the brain" [13, p. 296]. As we can see, while formulating these hypotheses J. Searle uses notion "gap" [cf.: 10, p. 37–78; 14]. Sometimes it seems like there are too many gaps in his explanations. The reason is that J. Searle outlines following elements in the process of free actions execution:

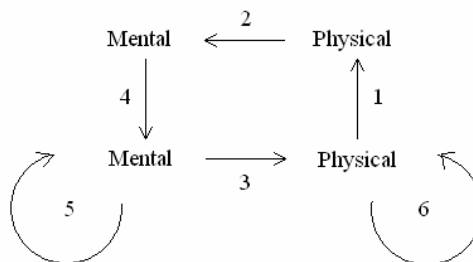
- 1) neurobiological basis – physical brain condition that precedes the moment of decision-making;
- 2) decision is the moment when we choose between two alternatives. Till this moment there were no decision; in some moment it appears, concerning our following actions – in some moments we may still change other decision, in other – it stays irreversible;
- 3) the beginning of decision implementation – the moment when person proceeds from thinking over particular situation to physical, practical implementation of his/her thoughts;
- 4) completion of action – as we know in certain situation action can be suspended.

Difficulty of free will nature explanation lies in a fact that there are three gaps in explanation of causation relationship between these four elements of free action process implementation. The first gap exists between neurobiological basis of thinking processes and thoughts (decisions) that is outcome of this processes, second gap exists between decisions and their direct implementation, the third gap appears between the beginning of action implementation and its completion. J. Searle

notes: “At bottom I think all three gaps are manifestations of the same phenomenon, because all three are manifestations of volitional consciousness” [13, p. 276]. It is difficult to understand what is happening in these gaps and whether causation relationship actually exists between phases of action implementation. Such quantity of gaps casts doubts on the possibility of biological naturalism falsification. Every time when we fail in the process of justification of something we could appeal to gap category and build new potential justification. We can not deduce any mental pattern from physical one with logical necessity because of the gaps. Even more, it will not be possible to state whether these mental patterns exist.

Difficulties regarding correctness of biological naturalism interpretation arise also concerning other questions. If every thought has neural basis how will the neural basis for general notions which aren't in reality look like? General ideas, in particular, very often influence our choice. For example, while choosing between to visit or not to visit our relatives we could follow the ideas of moral duty, responsibility, tact etc. In this case, we can state that mental influences physical. Critics of this approach may argue that in described case we can state that mental has some physical prerequisites. Even more, it seems as it is physical feature. But according to B. Caplan's proper remark, consciousness is not a feature identical, for example, to “whiteness”. In contrast to consciousness, we can not imagine “whiteness” separate from subject or phenomenon. This means that consciousness is not a feature. More obviously it belongs to individually existing subjects [2].

However we will not separately emphasize on other antireductionist arguments proposed by T. Nagel [8], F. Jackson [6], J. Levin [7], D. Chalmers [3] and by others in 1970–1990s of last century. All these ideas concerning possibility of reduction and causality of mental and physical can be described with the following scheme:



Approach 1 rejects the existence of free will, although it can be assumed at quantum mechanics level (recall the uncertainty principle, introduced by W. Heisenberg). However, we presumably just don't know everything correctly. Approach 2 indicates that mental is determined by physical. Now this approach is a key one in materialistic science. But it is associated with a number of difficulties. For example, if our behavior is governed by our brain, we are nothing more than performers of orders given by our neurons. We follow the will of the brain, and therefore we aren't morally responsible for our choices. J. Searle doesn't deny even the possibility of approach 3, although he denies the existence of self: “In order for us to have radical freedom, it looks as if we would have to postulate that inside each of us was a self that was capable of interfering with the causal order of nature. That is, it looks as if we would have to contain some entity that was capable of making molecules swerve from their paths” [12, p. 92]. According to approach 3 physical (lower

level) can be caused by mental (higher level). Approach 4 is exactly the place where free will can be found. I think the causal connections existing at this level have a different nature than physical. The person chooses among several alternatives and uses different criteria simultaneously to choose which one appears before him or her. One can change any of the alternatives, as well as any of the criteria, at any time. Below I propose a formal model of choice. Approaches 5 and 6 currently remain metaphysical because they argue that all things (mental or physical) exist by themselves. There is no free will here [for more, see: 15].

I'll consider a formal model of choice by offering following mental experiment. Let us imagine the situation that at the moment of time t you have to make the choice – choose either A or not- A . This is only your choice and you have almost made it – not- A . What factor has influenced such decision? – For example, c_1 . Let us assume that in some of the possible worlds your psychophysical condition corresponds to the moment of the time t , but factor c_1 is absent. Nevertheless, you still don't want to choose A . You are looking for another reason – for example, c_2 . If factor c_2 is absent, in other possible worlds you can't choose A because of c_3, c_4, c_5 etc. Quantity of these reasons is potentially endless. Some of these reasons are necessary, some are sufficient, some – casual. The consequence of the reasons is the same – not- A . Suddenly at the moment $t+1$ you remember something important about A that you had been interested in for a long time but forgot about it. The struggle of motives starts inside you. Till the moment of time $t+1$ you refused to choose A , but after the moment (when you remembered additional circumstance) you have changed your mind. I may affirm that you will choose the most relevant thing for you at the moment of choice. You will choose the thing that absorbs all your attention. Your choice depends on available active experience.

Accordingly, by choosing between two and more alternatives you are choosing criteria of choice. While choosing you need to do preference in favor of one of the alternatives. This choice should be based on certain criteria or principles of preference. Aristotle in his “Topics” (116a–118b) included following criteria:

- 1) anything permanent and sustained has advantage over inconstant and momentary;
- 2) anything chosen for yourself has advantage over chosen for someone else;
- 3) common good has advantage over good for single person;
- 4) advantage is given to more beautiful; more honorable; more commendable thing;
- 5) advantage is given to possible (practical) over impossible(useless) [1, Book 3, 1–3].

In general while choosing between two alternatives we are choosing between criteria of choice. The scheme of choice looks like the following:

$$(c_1 \vee c_2 \vee \dots \vee c_n) \rightarrow (A \vee B),$$

where c_1, c_2, \dots, c_n – possible list of choice's criteria, and A or B – points we are choosing between.

In the same time, the question of how we are building the hierarchy of criteria arises. The possible answer could be – based on data of our experience. But how do we make the choice when criteria are equal? In this case, criteria differ by their location: first one (that comes to mind), second, third etc. This is the reason why people are choosing by the principle “first is better” or are searching for the criteria that only formally reflects causation relationship. One of the critics' remarks in this case could be the following: don't we need new criteria for choosing the best criteria and for choosing new criteria – some other criteria etc.? As the result we can receive regression into eternity. My answer to this remark is: firstly, we are limited in time while

choosing; secondly, in case of choosing the criteria for criteria people, as a rule, stop on “first is better” or leave it to chance.

Since we choose criteria based on experience, there appears the question: What does the notion “experience” mean? – Innate and acquired knowledge. We gain acquired knowledge intentionally or accidentally. It is almost impossible to foresee the action of another person because his or her experience constantly changes in time. As soon as we start to explore his/her experience we will start influencing on it and that might affect his/her future choice. Sometimes it is impossible to foresee even own choice because (as in our example) force majeure may happen that will influence your choice at the last moment.

Let us continue. What do criteria mean? These are some conceptions (knowledge) which we gain while learning. Conceptions come of summarizing, abstraction. They exist at mental level, but at physical level we observe nothing familiar. Accordingly, at mental level we are dealing with matters of another nature. Likewise, single part differs from general. Since we are dealing separately with mental and physical levels, the question arises: Is the causality at physical level identical to the causality at mental level? In other words, does the causation relationship exist at mental level? Can we predict the choice of certain criteria with necessity? Does the free will exist in our choice?

Earlier I demonstrated that the nature of mental and physical are different. Mental laws differ from physical laws. J. Searle’s hypotheses called to explain the relationship between determinism and free will are unsatisfactory. The third hypothesis seems to be more appropriate: determinism at mental level is formal and differs from the physical level determinism. At mental level we can simultaneously consider all alternatives as well as all choice criteria, combining any of these criteria (as causes) with any alternatives. Another words, we can abstract from processes of choice and change choice criteria at any time. Therefore, free will exists. Difficulties of biological naturalism are related mostly to exaggeration of roles of biological (physical and chemical) character’s factors in question of research of free will’s nature that exists particular at mental level. Since we can’t reduce mental to physical, we can’t explain mental in terms of modern science. However, I think the future science will reveals this secret. As a result, it will discover many new secrets.

REFERENCES

1. Aristotle. Topics [Electronic resource] / Aristotle ; translated by W. A. Pickard-Cambridge. – Cambridge, Mass. : Internet Classics Archive, 1994. – [Cited 2015, 27 Dec.]. – Available from : <http://classics.mit.edu/Aristotle/topics.html>
2. Caplan B. Solving the Mind-Body Problem: Dualism vs. Searle [Electronic resource] / Bryan Caplan. – 1992. – [Cited 2015, 27 Dec.]. – Available from : <http://econfaculty.gmu.edu/bcaplan/Searle>
3. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory / David Chalmers. – New York : Oxford University Press, 1996. – 432 p.
4. Dennett D. Consciousness Explained / Daniel Dennett. – Boston : Little, Brown and Company, 1991. – 511 p.
5. Dennett D. Freedom Evolves / Daniel Dennett. – New York : Penguin Books, 2004. – 368 p.
6. Jackson F. Epiphenomenal Qualia / F. Jackson // *Philosophical Quarterly*. – 1982. – Vol. 32, № 127. – P. 127–136.
7. Levine J. Materialism and Qualia: the Explanatory Gap / J. Levine // *Pacific Philosophical Quarterly*. – 1983. – № 64. – P. 354–361.
8. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? / T. Nagel // *The Philosophical Review*. – 1974. – Vol. 83, № 4. – P. 435–450.

9. Searle J. R. Biological Naturalism / J. R. Searle // *The Blackwell Companion to Consciousness* / M. Velmans, S. Schneider (eds.). – Malden, Mass. : Blackwell Publishing Ltd, 2007. – P. 25–334.
10. Searle J. R. Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power / J. R. Searle. – New York : Columbia University Press, 2007. – 113 p.
11. Searle J. R. Minds, Brains and Programs / J. R. Searle // *Behavioral and Brain Sciences*. – 1980. – Vol. 3, № 3. – P. 417–424.
12. Searle J. R. Minds, Brains and Science / J. R. Searle. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1984. – 112 p.
13. Searle J. R. Rationality in Action / J. R. Searle. – Cambridge, Mass. : MIT Press, 2001. – XVI, 303 p.
14. Searle J. R. Wie frei sind wir wirklich? [Electronic resource] / J. R. Searle ; interview by C. Brinck // *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*. – 23.03.2008. – [Cited 2015, 27 Dec.]. – Available from : <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/john-r-searle-im-interview-wie-frei-sind-wir-wirklich-1516047.html>
15. Synytsya A. Free Will and Different Approaches to Mental and Physical Reduction / A. Synytsya // *Eastern European Scientific Journal*. – 2015. – № 5. – P. 131–133.

СВОБОДА ВОЛІ В СИТУАЦІЇ ВИБОРУ З ПОГЛЯДУ БІОЛОГІЧНОГО НАТУРАЛІЗМУ

Андрій Синиця

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru*

У статті проаналізовано проблему свободи волі. Автор визначає її як здатність самостійно вчиняти вибір. Довкола цієї проблеми у філософії точаться дискусії вже не одну тисячу років, але лише сьогодні, коли нейронаука отримала суттєвий розвиток, мислителі можуть по-справжньому осягнути її природу. У зв'язку з цим, як зауважує автор, концепція біологічного натуралізму американського філософа Дж. Серля заслуговує на особливу увагу. Адже вона пояснює, як виникає свідомість і як ментальне співвідноситься із фізичним (мозком). Проблема свідомості є підґрунтям для розуміння суті свободи волі. Дж. Серль показав, що свідомість є біологічним феноменом. Її основними характеристиками є квалітативність, суб'єктивність та єдність. Усі свідомі процеси зумовлені процесами нижчого (нейробіологічного) рівня. Утім, свідомість не можна редукувати до фізичних і хімічних властивостей. Особливостями ментальних процесів є суб'єктивність, квалітативність, інтенціональність і онтологія від першої особи. Цим вони відрізняються від фізичних процесів. Але ментальні процеси, як і фізичні, є локалізованими в просторі і детермінованими мікрофізичними процесами. Крім того, вони здатні впливати на фізичні процеси. Свобода волі виникає на рівні сфери ментального.

Критично розглянуто дві гіпотези Дж. Серля, які він висунув для пояснення природи свободи волі: перша – психологічний лібертаріанізм і нейробіологічний детермінізм, друга – системна причиновість, свідомість і невизначеність. Згідно з першою гіпотезою, ментальні процеси детерміновані фізичними і є немов епіфеноменами. Зауважено, що в такому разі не зовсім зрозуміло, наскільки наша поведінка може бути раціональною і чи мають люди нести відповідальність за свій вибір, оскільки процес прийняття рішень детермінований нейробіологічними процесами. Згідно з другою гіпотезою, і на ментальному, і на фізичному

рівнях немає чітких причиново-наслідкових зв'язків. На обох рівнях панує певна невизначеність. Складність цієї гіпотези, на думку автора статті, полягає в тому, що можливість пояснення природи свободи волі видається нездійсненною. Адже і так між ментальним і фізичним існує низка розривів між різними елементами свободної дії: її нейробіологічними основами, рішенням, початком виконання рішення, доведенням дії до кінця. Дж. Серль остаточної відповіді на те, яка з гіпотез правильна, не дає. Він припустив, що правильною, можливо, є якась третя гіпотеза. Недолік концепції біологічного натуралізму, як зауважено автором статті, полягає в тому, що, зважаючи на таку кількість розривів, яка впливає на пояснення природи свободи волі, цю концепцію не можна піддати процедурі фальсифікації. Крім того, незрозуміло, якою має бути нейробіологічна основа для загальних понять. Хоча, як не дивно, часто вибір здійснюють, керуючись саме абстрактними ідеями на кшталт морального обов'язку, відповідальності чи тактовності.

Аналізуючи проблему свободи волі, досліджено шість можливих варіантів співвідношення ментального і фізичного: 1) фізичні процеси впливають на фізичні процеси (за цих умов немає свободи волі); 2) фізичне повністю зумовлює ментальне. Внаслідок цього виникає проблема морального релятивізму. Адже все, що ми робимо, – це лише те, що визначив наш мозок; 3) ментальне може впливати на фізичне. Так існує деяка незалежність ментального від фізичного. Цей варіант причиново-наслідкових зв'язків допускається біологічним натуралізмом Дж. Серля; 4) ментальне детермінує ментальне – що є справжнім рівнем існування свободи волі. Утім, детермінізм цього рівня формальний; 5) і 6) ментальне і фізичне детермінують самі себе (обидва варіанти є, радше, метафізичними і відмежованими від проблеми свободи волі).

Автором запропоновано формальну модель вибору на основі мисленевого експерименту. Обґрунтовано, що, здійснюючи вибір між речами, здійснюють вибір між критеріями, який ґрунтується на нашому попередньому досвіді. Звідси випливає, що можна одночасно поглянути на альтернативи вибору і критерії вибору й змінити свою думку в будь-який момент, вибравши перше-ліпше. Адже процес вибору обмежений у часі. Згідно з гіпотезою автора: формальний детермінізм на ментальному рівні відрізняється від детермінізму фізичного рівня. Саме з погляду цієї гіпотези і можна міркувати про наявність свободи волі.

Ключові слова: свобода волі, ситуація вибору, біологічний натуралізм, Дж. Серль, аналітична філософія свідомості.

Стаття надійшла до редколегії 07.12.2015

Прийнята до друку 21.12.2015

РЕЦЕНЗІЇ

ДІАЛЕКТИКА В ПАРАДИГМАЛЬНОМУ СТАТУСІ МЕТОДУ І ДІАЛОГУ В СУЧАСНОМУ МИСЛЕННІ ТА НАВЧАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ

Олександр Тімченко

Рецензія на навчальний посібник

Василя Лисого “Діалектика”. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2014. – 480 с.

Зазвичай на сторінках наукових видань, яким є “Вісник Львівського університету. Філософські науки”, публікують рецензії на наукову літературу (монографії, статті тощо). Цього разу йдеться про навчальний посібник. Його автор не поділяє думки щодо різкого поділу, а то й протиставлення навчальної і наукової роботи в системі вищої школи. Звідси його позиція, що навчальна і наукова діяльність мають становити органічну єдність. Такий погляд, без сумніву, заслуговує на схвальну оцінку.

Закономірно, що зміст посібника відбиває специфіку підходу В. Лисого до розуміння співвідношення навчальної і науково-дослідницької діяльності. Для його “Діалектики” характерний нетрадиційний постановочно-проблемний виклад матеріалу (огляд наукової літератури з теми, аналіз різних, іноді протилежних дискусійних підходів до тлумачення і розв’язання відповідних проблем діалектики, рекомендації достатньо широкого вибору наукової монографічної літератури і статей). Автор відкрито посідає ту позицію стосовно діалектики, її концептуального розуміння, яку виклали у своїх наукових працях українські філософи В. Шинкарук, М. Булатов, М. Злотіна, Ю. Кушаков.

Водночас у посібнику збережено навчально-методичну спрямованість, що простежується, зокрема, у вміщених до кожного з параграфів посібника контрольних запитаннях (адресованих студентам), наявності предметного покажчика, у привертанні уваги до підручників і посібників інших авторів з того чи іншого питання розділу або параграфа. Крім того, варто враховувати, що студенти можуть займатися і навчально-дослідницькою, і науково-дослідницькою роботою.

Проаналізуємо актуальність та необхідність підготовки й видання навчального посібника, оцінимо його зміст.

Сьогодні очевидним є факт докорінних змін і у світовому, і в українському вимірі. Динамізм, рухливість, суперечливість притаманні рухові світового й українського суспільства. Ця обставина вимагає такого способу мислення, за допомогою якого можна було б успішно, адекватно досягнути світові виклики сьогодення. Маємо всі підстави наголосити: діалектика і є саме таким способом (методом) не тільки філософського, а й будь-якого мислення, що реалізує себе у сфері науки і соціальної практики.

Звісно, у цьому контексті фундаментального значення набуває навчальний процес у системі вищої школи, зокрема на філософських факультетах університетів України. Пропонований загалу навчальний посібник В. Лисого “Діалектика” зорієнтований насамперед на студентів-філософів. Сьогодні і в майбутньому саме їм плідно осмислювати явища і події природного, суспільного і духовного буття людини. Про що йдеться? Наприклад, тепер досить часто говорять і пишуть про сталий (стійкий) розвиток людської спільноти, висувають різні моделі такого розвитку, які, в разі їх реалізації, дадуть змогу розв’язати основні життєві потреби нинішнього і наступного покоління. Але без усвідомлення філософського поняття розвитку (а воно є фундаментальним принципом діалектики), його змісту неможливо адекватно відповісти на проблеми, що постають, залежно від тієї чи іншої сфери життя нашого суспільства. Тому автор посібника зі знанням справи наголошує, що саме філософія і її галузь “діалектика” (як теорія розвитку) є тими загальними точками зору і способами мислення, які слугують для продуктивного осмислення загального стану світу, а отже, й осмислення розмаїття розвитку в окремих сферах освіти, науки і практичної діяльності людини, українського суспільства і спільноти загалом. Бо й справді, математичні, формально-логічні методи чи прийоми аналітичної філософії, спеціальні науки як теоретична основа технічного прогресу (руйнівного, до речі, для природи) обмежені в світоглядному аспекті й не спроможні адекватно пояснити складні проблеми розвитку цивілізації і налаштувати інтелектуальний потенціал на пошук оптимальних шляхів розв’язання проблем.

У посібнику слушно підкреслено, що за останні десятиліття практично не виходили в світ навчальні праці й обмаль наукових видань не лише на теренах Галичини, а й в Україні загалом. Натомість у Львівському національному університеті імені Івана Франка на філософському факультеті викладають нормативний курс “Діалектика”. Тому навчальний посібник В. Лисого – цілком на часі. До слова, автора посібника “Діалектика” Василя Лисого нагородили спеціальною відзнакою малого журі Форуму видавців у Львові у вересні 2015 р.

Погоджуємося з думкою Василя Прокоповича, що відсутність навчальних і наукових публікацій зумовлена об’єктивними й суб’єктивними причинами. Назвемо одну: досі побутує думка про діалектику як витвір марксистської філософії. Але, і про це йдеться на сторінках посібника, діалектика має тривалу історію, від античної (Геракліт Ефеський, Зенон Елейський, Сократ) до сучасної екзистенційної. Бо ж, зрозуміло, діалектика є суто духовним утворенням, вона укорінена в людському дусі. Діалектика – не тільки спосіб мислення, а й спосіб життєдіяльності суспільства загалом. Отже, адекватне ставлення до діалектики полягає в застосовності діалектичного дискурсу щодо самої себе.

У навчальному посібнику розгляд філософської діалектики не обмежено самим принципом розвитку. Перехід, рефлексія і розвиток – ось сукупність принципів, які є предметом аналізу, відповідно, у третьому, четвертому і п’ятому розділах посібника. Ба, навіть більше (що важливо для читача), автор, користуючись діалектичним методом, розглядає зазначені принципи в системному зв’язку, тобто принцип “розвитку” постає як синтез “переходу” і “рефлексії”. Окрім того, цілком закономірно, що у викладі змісту кожного з названих розділів збережено загальну логіку, притаманну їм: спершу йдеться про теорію діалектичного процесу, потім про застосування її в пізнанні та соціальній практиці. Важливі питання діа-

лектики В. Лисий виводить на нові позиції, що засвідчує про його відхід від стереотипного підходу до визначення діалектики як науки лише про зв'язок і розвиток. Автор провадить пошук її зв'язку з такими важливими питаннями буття людини, як культура, творчість і діалогічне спілкування.

Студентам важливо знати, яким чином філософія пов'язана з духовною чи матеріальною культурою, і в навчальному посібнику запропоновано інструмент розв'язання цього питання – діалектику. З огляду на сказане, зв'язок діалектики і культури постає двобічно: і з боку діалектики, і з боку культури. Тобто йдеться про те, що кожна зі сторін відношення втілює в собі їх поєднання, хоча домінує або діалектика, або культура.

Щодо інших аспектів антропологічного змісту діалектики особливе зацікавлення становить поняття творчості. Справді, субстанційною визначеністю людини є її творча здатність. Така здатність охоплює природу, суспільство і саму людину. Творчість стосовно природи досліджував зокрема французький філософ А. Бергсон у “Творчій еволюції”, щодо суспільства – німецькі філософи: Ф. Шелінг у “Системі трансцендентального ідеалізму”, Г. Гегель у “Філософії історії” та ін. Водночас є й усвідомлена творчість окремих людей (у техніці, науці, культурі загалом). Але традиційно стосовно процесу творчості в будь-яких сферах реальності постає проблема визначення критеріїв творчості, її структури. Зазвичай трактування творчості обмежують породженням нового. У посібнику переконливо доведено, що суть творчого процесу не полягає лише в породженні нового, адже породжене “нове” не завжди відповідає критерію новизни, що можна простежити і в індивідуальному, і в соціальному аспектах.

На основі діалектичного методу творчий процес витлумачено в посібнику як діалектично суперечливе явище, а саме як поєднання моментів виникнення і збереження, зміни і сталості, свободи і необхідності. Такий підхід В. Лисий реалізує на основі ґрунтовного дослідження зазначеної теми в українській літературі. Студенти – майбутні дослідники, творчість яких виявлятиметься в різних сферах суспільного життя, особливо у сфері філософії і науки. Важливо враховувати, що їм належить розробляти так звану логіку відкриттів, тобто шукати шляхи винайдення нових, раніше невідомих істин і водночас у контексті цих істин виявляти місце попередніх у структурі нових. Інакше кажучи, на основі осягнення філософської діалектики як навчальної дисципліни має реалізуватися дослідницький тип мислення і у сфері філософії, і в сфері науки загалом.

Відомо, якого вагомого значення та поширення набуває сьогодні у філософії, науковому пізнанні, суспільстві діалог (аналогічно – дискурс і полілог). Наявні й значні здобутки в дослідженнях сучасної комунікативної філософії. Діалектика належить до тих сфер духовної культури, яка у своєму історичному розвитку постає як діалог. Тобто вона не є філософським методом мислення у вузькому значенні слова. У посібнику розкрито особливість діалектики як діалогу на значному історико-філософському матеріалі, що охоплює античність, Відродження, Новий час і сучасність. І це актуально, бо ж діалектика є своєрідною методологією діалогу в широкому контексті спілкування між народами, цивілізаціями, накопиченими історією культурними цінностями. Форма діалогу виявилася найбільш вдалим інструментом для пошуку нових істин. Тому ця думка є послідовною в сучасній філософській літературі. Бо філософія не може бути великою, якщо в ній не усвідомлено антропологічне начало, яке виявляється в діалозі, діалогіці.

Особливе зацікавлення становить ідея В. Лисого про те, що діалектику як метод і діалектику як діалог не потрібно протиставляти. Є думки, що діалектика як метод однобічна в монологічному статусі (Г. Гегель), і в цьому її обмеженість. Протилежний погляд, що діалектика в її істинному вимірі, тобто діалогу, – поліфонічна. Позиція автора посібника однозначна: окреслене протиставлення є необґрунтованим, бо не враховує генетичної спорідненості діалектики як діалогу і діалектики як методу. Студентській аудиторії запропоновано варіант доказу такої спорідненості, адже в процесі навчання може виникнути уявлення, що антична діалектика – та, яка постає у своєму онтологічному статусі (Геракліт), а діалог (маєвтика) – особлива форма інтелектуальної дії.

Автор посібника практично весь другий параграф сьомого розділу аргументовано доводить, що діалектика як діалог і діалектика як метод – та сама діалектика мислення. Адже діалектичний діалог, оскільки він усвідомлений, є методом (способом) мислення. Відмінність лише в тім, що на одному етапі розвитку філософської думки актуалізується одна форма діалектики, а на другому – друга. Окрім того, діалог, якщо його ведуть як, скажімо, маєвтику чи внутрішній діалог (подвоєння *Я* на іпостасі, коли полемізують, зіштовхуються різні полярні думки одного суб'єкта і вибір тих із них, які, на думку цього суб'єкта як об'єкта власного філософування, претендують на істину) – та сама схема діалектичного процесу. Для студентів, аспірантів, викладачів, які виявляють зацікавлення діалектичною природою діалогу, це важливо, бо ж не кожен діалог є діалектикою чи діалектичним за своєю природою. Додамо: сучасне наукове пізнання, як і будь-який творчий процес, здійснюється, як правило, у формі колізій між різними науковими концепціями (думками учасників суперечки). Хоча самого механізму діалогу вони можуть і не усвідомлювати. Саме усвідомлення діалогічності процесу наукового пізнання окреслює роль діалектики як діалектики мислення і перетворення її на ефективний метод філософського і наукового освоєння реальності.

В окремому розділі чи параграфі посібника доцільно було б проаналізувати зміст версій діалектики, притаманних західній філософській думці ХХ ст. Утім, автор компенсує цю обставину тим, що в шостому параграфі першого розділу доволі ґрунтовно в контексті тематики посібника аналізує філософські вчення А. Шопенгауера, Г. Гадамера, Е. Гусерля, представників аналітичної філософії. У такому самому ключі проведено аналіз у параграфі “Діалектика як діалог” (розділ сьомий). Окрім того, в першому параграфі першого розділу автор посібника дає всебічну оцінку критичного ставлення англійського філософа і соціолога К. Попера до діалектики Г. Гегеля і К. Маркса. Звісно, В. Лисий здійснив спробу дати теоретичний виклад філософської діалектики на основі гегелівської як базової. У цьому є сенс, бо й справді, всебічно і ґрунтовно опанувати діалектику посткласичну неможливо без засвоєння її класичної форми. Варто додати, що в розділі “Замість післямови” автор акцентує увагу на тому, що перспективним завданням є системне “донесення” до свідомості студентів діалектики німецьких мислителів ХХ ст. Т. Адорно, А. Ліберта, французького мислителя Ж.-П. Сартра та ін., тобто саме тих, які посідають чільне місце в посткласичній генезі діалектики. Сподіваємося, що В. Лисий реалізує цю ідею успішно. Як зауваження зазначимо наявність окремих повторень у тексті посібника.

Підготовка й опублікування навчального посібника В. Лисого “Діалектика” є, без сумніву, позитивним явищем у методологічному забезпеченні навчального процесу з нор-

мативного курсу “Діалектика”. Посібник буде вельми корисний студентам, викладачам, а також науковцям, усім, хто прагне освоїти і зрозуміти філософську діалектику, перспективи її подальшого розвитку.

**THE DIALECTICS OF PARADIGMATIC STATUS
OF METHOD AND DIALOGUE IN THE CONTEMPORARY
THINKING AND IN LEARNING PROCESS**

Oleksandr Timchenko

A review on Vasyl Lysyy's training manual “Dialectics”. Lviv: LNU 2014. – 480 p.

Олександр Тімченко
доктор філософських наук,
завідуючий кафедри філософії та культури
Львівської комерційної академії

Стаття надійшла до редколегії 07.12.2015

Прийнята до друку 21.12.2015

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Оксана Сарабун

*Рецензія на навчальний посібник Андрія Дахнія
“Нариси історії західної філософії XIX–XX ст.”
Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. – 488 с.*

2015 року у видавництві Львівського національного університету імені Івана Франка за рекомендацією Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України побачив світ навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів “Нариси історії західної філософії XIX–XX ст.” авторства к.ф.н., доцента кафедри історії філософії ЛНУ імені Івана Франка Андрія Дахнія. Потреба в цьому виданні зумовлена запитом сучасного читача бути органічно підведеним до дверей розуміння свого ментально-просторового дому XXI ст. Наразі ще нечіткі обриси нашої теперішності з усіма її світоглядними розламами свідчать про затребуваність у проясненні ключових точок самоздійснення минулих епох, які слугували б актуальними моделями досвідчень нашого часу.

Оскільки текст викладено у форматі навчального посібника, доцільно застановитися на тих пунктах, які роблять його максимально комфортним для читача, який у його виборі керується і навчально-пізнавальною, і науковою метою. Структурована форма викладу матеріалу відповідає обраному жанру, а спосіб сприйнятливості і ступінь засвоєності тексту для читача вигідно корелюється стилістикою автора. Для посібника характерні академічний стиль, лаконічність, витриманість та нейтральна наукова позиція автора, який ухиляється від необгрунтованих оцінок, а показує явища і процеси в їхній багатомірності.

Залучення досліджуваної проблематики в широкий соціально-культурний процес епохи свідчить про загальну спрямованість А. Дахнія на зустріч і зв'язок філософії з реаліями життя. Адже вона є їх породженням, а не формалізованим генералізуючим підсумком. До прикладу, в Розділі 1, у якому розглянуто позитивістську філософію, перш ніж перейти до безпосереднього викладу цієї традиції в багатогранності її відгалужень, а саме: “перший”, “другий”, “третій” позитивізм та неопозитивізм (п. 1. 1), аналітична філософія (п. 1. 2.), критичний раціоналізм (п. 1. 3.), автор вводить читача в широкий контекст актуальних реалій часу, породженням яких була позитивна філософія. Не зраджує цій настанові А. Дахній і в розмислі про феномен екзистенційної філософії (п. 2. 1. Розділу 2) та в розгляді головних принципів неотомізму (п. 3. 1. Розділу 3). Такий підхід до викладу матеріалу дистанційований від збідненого сприйняття філософії в ракурсі універсальної теорії, яка фіксує концептуально важливі точки наповненої змістами дійсності, але до неї самої має опосередкований стосунок. Контекст залучення філософії в життєві ритми є максимально розмаїтим і виявляється в паралелізмах із культурно-історичними та соціально-політичними рисами досліджуваної епохи.

Аби читач не розгубив визначальні особливості описуваного напрямку, кожен з яких презентовано численними відгалуженнями та розмаїтими представниками, автор формулює окремі підпункти, в яких генералізує деперсоніфіковані принципи конкретної філософської течії, які власне й забезпечують її цілісне функціонування. Наприклад, “характерні риси

позитивізму” (с. 17), “стрижневі принципи філософії існування” (с. 197), “головні принципи неотомізму” (с. 403).

Плідним є міждисциплінарний підхід, що його А. Дахній використовує для максимально вичерпного та всебічного аналізу відповідного феномену, який є не лише продуктом філософського осмислення світу, а й максимально органічно залучений у стихію розмаїтих виявів суспільного життя. Можна відстежити цю позицію, розглянувши такі підпункти тексту: “завдання філософії і значення логіки” (с. 100), “К’еркегор і діалектична теологія” (с. 258), “спадщина Сартра як єдність філософії та літератури” (с. 354).

Відкритість та процесуальність тексту “Нарисів...” виявляється в поступальному розкритті становлення філософів, чії позиції презентовано в посібнику, наприклад, “еволюція неотомізму в ХХ ст.” (с. 399). Такий підхід дає змогу уникнути монументальності та закостенілості поглядів мислителів і подати живу динаміку пошуків істини навіть щодо тих імен, які звично рубрикуємо як “підручничково-хрестоматійні”, а значить, несуперечливі та стабільні у своїх переконаннях. Яскраво це простежено на прикладі аналізу творчо-суперечливого становлення позицій Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера чи Ж.-П. Сартра. А. Дахній виводить становлення філософа від початку його шляху, фіксуючи його витоки, особливості ментальності та способи вкоріненості. Далі супроводжує мислителя на дорозі контрверсійних способів запізнення з дійсністю та показує його впливи на подальший розвиток філософії, наприклад, “значення Віденського гуртка для філософії” (с. 67), “впливи філософії Расела” (с. 113), “впливи С. К’еркегора” (с. 322) тощо. Хоча автор не цурається власної інтерпретації деяких досліджуваних імен, як-от у пунктах “критична оцінка філософії Огюста Конта” (с. 38), “критична оцінка теорії “третього світу” К. Попера” (с. 174), “суперечності у мисленні Сартра” (с. 384), у підсумку залишає відкритим те чи інше ім’я для суду наступних поколінь і за ними залишає остаточне право на оцінку ефективності авторського методу. Іноді позиція автора є визначальною, наприклад, у пунктах “слухність Фрідріха Ніцше” (с. 78), “подолання стереотипів: реабілітація середньовічної думки” (с. 458).

Яскравою особливістю досліджуваної праці є занурення А. Дахнія не лише в контексти філософських шукань мислителів різних епох, а й у глибини їх персонального життєвого шляху. Саме в них автор віднаходить паростки їхніх подальших знакових філософських відкриттів. Ця тенденція не є новою в історії філософії, але надзвичайно актуальна в контексті сучасних світоглядних запитів. Такий підхід в особливий спосіб вдихає життя в часто відособлені від унікальних індивідуальних досвідів універсалізаційні теорії. Для прикладу акцентуємо на представленні “життєвого і творчого шляху К. Попера” (с. 134), “духовної спадщини С. К’еркегора як єдності життя і творчості” (с. 211) чи “шляху життя і шляху мислення М. Гайдегера” (с. 302).

Корені такого підходу сягають ще античної епохи, яка продемонструвала прямий зв’язок між способом життя і філософією та представила філософію як різновид духовної вправи, що постає як єдність фізичних, дискурсивних та інтуїтивних практик. У такий спосіб відстежуються смисли сучасного філософування, які відмежовані від тієї рафінованої філософії “на пальцях”, що її часто намагаються донести студентам у навчальних закладах. Варіант викладу історії філософії А. Дахнія утримує канву, в якій філософський дискурс не існує самодостатньо “в собі для себе”, а є невіддільним від способу життя конкретного філософа, який насамперед ангажований в автентичні способи індивідуальних самоздійснень. Потреба формувати універсалізаційні філософські теорії відходить на другий план, а сама можливість зробити це стає максимально примарною у світі ХІХ–ХХ ст. з його активним бомбардуванням основ людської духовності.

Оскільки в анотації до видання зазначено, що його адресовано насамперед студентам філософських факультетів, а вже потім усім, хто цікавиться історією сучасної філософії, то доречним є певний тип “вчительської позиції” автора. Її специфіку доцільно пояснити, вдаючись до пріоритетності сократівського типу, поряд із “схоластичним” та “вчительським” варіантами, які виокремлює у своїй класифікації типів виховання і навчання К. Ясперс. Зокрема “сократівське виховання... передбачає перебування вчителя і учня на одному рівні... сили учня потрібно підштовхувати до творення, треба актуалізувати в ньому існуючий потенціал. Сократівський “вчитель” не хоче ставати авторитетом, він ховається за парадоксами, робить себе недоступним. Між учителем і учнем має місце не підпорядкована вірність – між ними відбувається процес змагальної любові” (с. 297).

Щоб зберегти обраний жанр праці, після розгляду кожного пункту розділу автор для зручності засвоєння прочитаного матеріалу вміщує список запитань для самоконтролю. Його особливістю є бажання методично оформити повторення тексту, перевірити рівень засвоєння, розставити необхідні акценти. Окрім запитань на перевірку професійної компетенції читача, подано запитання, спрямовані на розвиток його критичного мислення та власної думки. Наприклад, “у чому сила, а в чому, навпаки, слабкість Контової філософської доктрини?” (с. 41), “яким вам бачиться значення Поперової епістемології і соціальної філософії для західного мислення новітнього часу?” (с. 189), “які ідеї Гайдегера можна вважати найактуальнішими сьогодні?” (с. 341), “продемонструйте своє розуміння вислову “аналогія є серединою між унівокативністю та еквівокативністю” (с. 416) тощо.

Після кожного пункту подано розширений список літератури, який складається і з першоджерел досліджуваних авторів, і зі значущої критичної літератури, яка є допоміжною в процесі засвоєння їхніх філософських позицій. Опрацьовану літературу можна також рубрикувати за форматом монографій, статей та електронних ресурсів. Пріоритетними серед закордонних видань є німецькомовні, хоча наявні й англомовні. Варто зазначити, що певна непропорційність між обсягом розділів посібника є наслідком неспівмірності опрацьованих щодо кожного пункту джерел: у підсумку Розділу 1 є покликання на 135 пунктів списку літератури, у Розділі 2 – на 192 пункти, у Розділі 3 – на 77 пунктів джерел.

Окрему зручність для читача в орієнтуванні сторінками значного за обсягом тексту “Нарисів...” А. Дахнія (488 с.) становлять предметний та іменний покажчики, вміщені наприкінці видання (с. 476 та с. 480 відповідно).

Щодо вилучення авторського формату тексту очевидною є ненав’язуваність конкретного способу сприйняття дійсності, розгляд досліджуваних філософів у їхньому еволюційному становленні. Виклад їх методів і засадничих філософських принципів – полемічний та контроверсійний, а наявність власного бачення речей – науково-нейтральна, зокрема в пунктах про “специфічність К’єркегора як мислителя” (с. 226), “творчість Гайдегера у контексті новітньої філософії: контроверсійність рецепції” (с. 315) та “контроверсійність Сартра” (с. 353).

У кожному наступному пункті ознайомлення з численними варіантами авторського бачення історії філософії XIX–XX ст. читач не перестає ставити перед собою визначальне запитання про те, що таке історія філософії? Інтуїція інтелектуального пошуку підказує, що її метою є досвідчення методів, максимально ефективних для осягнення контекстуальних істин та найбільш адекватних у стосунку до наявних соціокультурних реалій. Тому важливо, що за переповіданням історико-філософських фактів у тексті “Нарисів...” не втрачено наскрізного запитування про природу самої філософії. Адже сенс історії філософії не полягає лише в аналітичному вичерпанні філософських фактів, чим може обмежитися, до прикладу, історична наука. Добірка таких фактів і метод їх аналізу свідчать про глибинний

запит витлумачити природу часових істин, використовуючи приклади геніальних досвідчень цього шляху в титанічних мислителів минулих днів. Історія філософії не дорівнює історії філософій. Останніх є безліч, і кожна з них репрезентує підсумок персонального погляду історика філософії на способи засвоєння світу в мудреців давнини чи сучасників дослідника. Проте кінцева мета конструювання історико-філософських схем не має редукуватися до максимально вичерпного і розмаїтого окреслення шкіл, напрямів, позицій, принципів та ідей, адже це неможливо за визначенням. Тому, спираючись на думку П. Адо про те, що завдання філософського дискурсу полягає в з'ясуванні та раціональному обґрунтуванні і власне екзистенційного вибору, і відповідного йому бачення світу, зазначимо, що саме такого підходу у викладі своїх думок дотримується А. Дахній. Найяскравіше це виявляється в Розділі 2, у якому проаналізовано джерела та ключові принципи екзистенційної філософії.

Виправданим є те, що автор “Нарисів...” з плеяди смислів сучасної філософії обирає лише три потужні течії, а саме: позитивізм, екзистенціалізм та неотомізм. Зосередження на них логічно вписується в трійсту модель засвоєння світу через звернення до таких фундаментальних способів його появи перед читачем, як наука, мистецтво та релігія відповідно. Така схема є аргументом на користь того, що метою історико-філософського огляду є не лише запізнання з популярними мислителями XIX–XX ст. (О. Конт, Л. Вітгенштайн, К. Попер, К. Ясперс, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр; Ж. Марітен, Е. Жільсон та ін.), а й запит щодо прояснення способу самовідчужань і самопізнань суб’єкта, який, відчитуючи текст, прагне з його допомогою зрозуміти змістовно навантажені смисли власного існування. Натомість ознайомити читача з практикою таких пошуків в інших, нехай і геніальних мислителів, у якому жодним способом не актуалізовано його унікальну екзистенцію, – замало. Тому зрозумілим і не випадковим є той факт, що Розділ 2, у якому розглянуто екзистенційну традицію європейського філософування, у монографії А. Дахнія наймасштабніший за змістом та обсягом.

Метою посібника, яка, в підсумку, відбулася, можна вважати не лише ознайомлення читача з відповідним обсягом достовірних історико-філософських реалій, а й формування його уявлення про ключові способи вияву сучасного філософського методу через екзистенційний досвід ставання собою в цьому процесі. Такий підхід вирізняється гуманізаційною спрямованістю, адже засвідчує, що “екзистенція – це завжди екзистенція людини, і не просто людини, а цієї конкретної людини – унікальної, неповторної, яку не можна ні з ким сплутати, яку неможливо кимось замінити” (с. 197–198).

CONTEMPORARY TRENDS IN THE WESTERN PHILOSOPHY

Oksana Sarabun

A review on Andriy Dakhniy's training manual “Sketch on the history of the western philosophy XIX–XX c.” Lviv: LNU 2015. – 488 p.

Оксана Сарабун
кандидат філософських наук
асистент кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

Стаття надійшла до редколегії 07.12.2015

Прийнята до друку 21.12.2015

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Василь Лисий</i> ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ Й ФІХТЕ, ЙОГО ПРАКТИЧНІ І ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ: З ЧОГО ЩО ВИПЛИВАЄ?	3
<i>Павло Содомора</i> ПІДМЕТ І ПРЕДМЕТ У СИСТЕМІ ТЕРМІНІВ СВ. ТОМИ З АКВІНУ (НА МАТЕРІАЛІ “СУМИ ТЕОЛОГІЇ”).....	19
<i>Мар’яна Грибовська</i> ФОРМУВАННЯ НАЦІЄТВОРЧИХ ІДЕЙ СЕРЕД УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ (Д. ДОНЦОВ, В. ЛИПІНСЬКИЙ).....	27
<i>Марія Голяш</i> СУБ’ЄКТНО-ОБ’ЄКТНЕ ВІДНОШЕННЯ У ТЕОРЕТИЧНОМУ І ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРАХ: КОНЦЕПЦІЯ Й. ФІХТЕ.....	35
<i>Уляна Луц</i> ВІД “КЛАСИЧНОЇ” ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ ДО “ПОСТ-ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ”: ОГЛЯД ПРОБЛЕМИ.....	45

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Оксана Сарабун</i> ВІДПОВІДАЛЬНЕ ЗДІЙСНЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ВИМІРУ ОСОБИ У ФІЛОСОФІЇ К. ЯСПЕРСА	53
<i>Форкош С.</i> “СОЦІОДИНАМІКА КУЛЬТУРИ” А. МОЛЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЗРУШЕНЬ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРИ.....	61
<i>Микола Кравець</i> Г. АЛМОНД, В. ЛИПІНСЬКИЙ: ПРО СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ.....	73
<i>Людмила Рижак</i> КОРПОРАТИВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ І ЗНЕЦІНЕННЯ ГУМАНІТАРИСТИКИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ	81
<i>Володимир Коновал</i> СОЦІАЛЬНА ДІЙСНІСТЬ У ПРИЗМІ СЕМІОТИКИ	89
<i>Андрій Кадикало</i> СТАТУС “ОБ’ЄКТИВНОГО” СУБ’ЄКТА В НАУКОВОМУ ПІЗНАННІ.....	99

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Гор Колесник</i> ПОНЯТТЯ КОАНУ В ДЗЕН-БУДДИЗМІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ	108
<i>Катерина Откович</i> ОСОБЛИВОСТІ ГЕНДЕРНОГО ДИСКУРСУ В ТВОРЧОСТІ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ	117
<i>Андрій Синиця</i> СВОБОДА ВОЛІ В СИТУАЦІЇ ВИБОРУ З ПОГЛЯДУ БІОЛОГІЧНОГО НАТУРАЛІЗМУ	125

РЕЦЕНЗІЇ

<i>Олександр Тімченко</i> ДІАЛЕКТИКА В ПАРАДИГМАЛЬНОМУ СТАТУСІ МЕТОДУ І ДІАЛОГУ В СУЧАСНОМУ МИСЛЕННІ ТА НАВЧАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ	133
<i>Оксана Сарабун</i> СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ	138

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Vasyl Lysyy</i> JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S TRANSCENDENTALISM, ITS PRACTICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS: WHAT WAS AT FIRST?	3
<i>Pavlo Sodomora</i> SUBJECT AND OBJECT IN ST. THOMAS' SYSTEM OF TERMS (BASED ON "SUMMA THEOLOGIAE")	19
<i>Maryana Grybovska</i> THE FORMATION OF IDEAS FOR NATION FOUNDATION IN UKRAINIAN DIASPORA (BASED ON THE WORKS WRITTEN BY DMYTRO DONTSOV AND VYACHESLAV LYPYNSKIY)	27
<i>Maria Holyash</i> SUBJECT-OBJEKT RELATION IN THE THEORETICAL AND PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DIMENSIONS: CONCEPT Y.FIHITE	35
<i>Ulyana Lushch</i> FROM "CLASSICAL" TRANSCENDENCE TO "POST-TRANSCENDENCE": AN OVERVIEW OF THE PROBLEM	45

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Oksana Sarabun</i> THE RESPONSIBLE IMPLEMENTATION OF EXISTENTIALLY-TRANSCENDENTAL DIMENSION OF THE PERSON IN THE PHILOSOPHY OF K. JASPERS	53
<i>Forkosh Sergey</i> "SOCIAL DYNAMIC OF CULTURE" A. MOLE IN THE CONTEXT OF CURRENT DEVELOPMENTS METHODOLOGICAL STUDIES CULTURE	61
<i>Mykola Kravets</i> G. ALMOND, W. LYPYNSKY: ABOUT SOCIO-PHILOSOPHICAL MEANING OF POLITICAL CULTURE	73
<i>Liudmyla Ryzhak</i> CORPORATE UNIVERSITY AND DEPRECIATION OF HUMANITIES: THE UKRAINIAN CONTEXT	81
<i>Volodymyr Konoval</i> SOCIAL ACTUALITY IN THE PRISM OF SEMIOTICS	89
<i>Andriy Kadykalo</i> THE STATUS OF "OBJECTIVE" SUBJECT IN SCIENTIFIC COGNITION	99

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
AND PHILOSOPHY OF CULTURE**

<i>Igor Kolesnyk</i> KOĀN IN ZEN-BUDDHISM: THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY CONTEXT	108
<i>Kateryna Otkovych</i> SPECIFIC FEATURES OF GENDER DISCOURSE IN THE WORKS OF OLGA KOBYLIANSKA	117
<i>Andriy Synytsya</i> FREE WILL IN CHOICE SITUATION FROM THE STANDPOINT OF BIOLOGICAL NATURALISM	125

REVIEWS

<i>Oleksandr Timchenko</i> THE DIALECTICS OF PARADIGMATIC STATUS OF METHOD AND DIALOGUE IN THE CONTEMPORARY THINKING AND IN LEARNING PROCESS	133
<i>Oksana Sarabun</i> CONTEMPORARY TRENDS IN THE WESTERN PHILOSOPHY	138