

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
Міжнародний фонд «Відродження»  
Український філософський фонд  
Харківська обласна державна адміністрація  
Управління культури і туризму  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна  
ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей  
Г.С. Сковороди»

## **ФІЛОСОФ — СПІВРОЗМОВНИК СВІТУ: ДІАЛОГ, КОМУНІКАЦІЯ, КОНСЕНСУС**

*Матеріали XXV Харківських міжнародних  
сковородинівських читань,  
присвячених 295-річчю з дня народження Г.С. Сковороди*

*30 вересня — 1 жовтня 2017 року*

Сковородинівка — Харків

*Друкується за рішенням Науково-методичної ради  
ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С.Сковороди»,  
протокол № 9 від 12 листопада 2017 року;  
Вченої ради філософського факультету  
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,  
протокол № 3 від 20 жовтня 2017 року.*

**Філософ — співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус :** Матеріали XXV Харківських міжнародних сквородинівських читань, присвячених 295-річчю з дня народження Г.С. Сковороди (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 30 вересня — 1 жовтня 2017 року). — Харків : Майдан, 2017. — 262 с.

Мислення — не тільки спеціальна форма пізнання суб'єктом об'єктивної дійсності, а й особливий діалог як взаємодія кількох смислових позицій, що висловлюються або співрозмовником у зовнішньому діалозі, або самою мислячою людиною у внутрішньому діалозі.

У збірнику представлені роздуми про природу діалогу, філософський діалогізм та його роль у європейській культурно-філософській традиції, сучасній філософії діалогу. Окрему позицію відведено для осмислення світів Григорія Сковороди, якого учасники конференції назвали як філософа діалогу.

Цікавими для наукової спільноти та ширшого кола читачів будуть розвідки, присвячені питанню розвитку суспільного діалогу та громадянського консенсусу в Україні, а також феномену Слобідської України із зазначенням проблеми міжкультурних комунікацій порубіжжя, які долаються через діалог, толерантність, взаєморозуміння.

*Іван Карпенко*

## **СКВОРОДИНІВСЬКИМ ЧИТАННЯМ — 25: ДІАЛОГ ІЗ ЧАСОМ І СУСПІЛЬСТВОМ**

Мислення — не тільки спеціальна форма пізнання суб'єктом об'єктивної дійсності, а й особливий діалог як взаємодія кількох смислових позицій, що висловлюються або співрозмовником у зовнішньому діалозі, або самою мислячою людиною у внутрішньому діалозі. Діалог — це форма творчого мислення, людина у міру того, наскільки вона мислить творчо, здійснює своє мислення у внутрішньому уявному діалозі з самою собою. Проявом діалогічності мислення як умови творчості є його варіант, що розгортається у спільній діяльності людей. За цих умов перед кожним виникає необхідність логічно осмислити хід розв'язання, щоб зрозуміло й аргументовано представити його іншим. Перші варіанти об'єктивації рішення часто не досконалі. Логічне обґрунтування рішення, зумовлене мотивами передачі інформації іншим, полегшується та покращується в умовах колективу. Діалог як різновид спілкування є сутнісною характеристикою людської буттєвості, це зустріч двох логосів, двох смислів, котрі можуть спілкуватись і взаємно відображуватись у свідомості людини, це сутнісне співвіднесення різних систем думки. Діалогізм як філософський принцип спонукає до обмеження егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом і партнерами по спілкуванню, відповідальності щодо них. Діалогічність — це сутнісна характеристика суб'єкта спілкування, що передбачає його здатність сприймати і враховувати правомірність, внутрішню обґрунтованість не лише власної думки, а й інших способів міркування, й відповідно висловлювань, що їх втілюють. Спілкування характеризується суб'єкт суб'єктною спрямованістю, інформація тут не просто передається, а циркулює між партнерами метою яких є пошук певної спільної позиції чи системи цінностей. Діалогічний суб'єкт входить у послідовність мислення свого партнера по спілкуванню, зважає на його підстави, його внутрішню логіку й цим відрізняється від суб'єкта моноло-

гічного, для якого існує лише один смисл і єдиний голос — його власний. Діалогічність передбачає уявлення про дистанцію між тим, хто сприймає чужу думку, і самою цією думкою; передбачає існування специфічного смислового простору, в якому співіснують та взаємозбагачуються, зберігаючи при цьому власну самостійність, суб'єкти спілкування. Саме в цьому просторі формується творчий потенціал діалогу.

Б. Філософування зазвичай розглядається як діяльність, призначена для артикуляції в академічних стінах. Проте подібні стереотипні думки, що превалюють у більшості, ігнорують першовитоки європейської філософії. Пригадаємо маєвтику Сократа і його спосіб філософування, розгорнутий у дискурсах діалогу чи полілогу, що невимуснено відбувається у різноманітних місцях і ландшафтах. Прискіплива увага Платона фіксує обриси платанів, узбережжя засохлої річки, положення сонця, емоції учасників спілкування і навіть їхні трапези. Отже, філософування розгорталося ще у давнину не тільки як академічне теоретичне «мудрування» у жанрі монологу, а й як діалогічна практика досягнення життєвих істин у різноманітних локаціях і обставинах. Це можна вважати предтечею обґрунтування такого філософування, яке намагається безпосередньо впливати на життя людей, через філософські тексти і розмови, через живе спілкування філософів з людьми й між собою, поза стінами навчальних аудиторій. Таке філософування, конче необхідне всім, може розвиватись у позаінституціональних, позаакадемічних формах, може являти собою філософський діалог, дискусію, вільний обмін думками. Заради подібних форм філософської комунікації здавна спеціалісти та охочі об'єднувалися у філософські клуби, філософські товариства, філософські гуртки і семінари, що переростали локальні межі і ініціювали проведення конференцій і читань. Вочевидь утримання філософування у руслі повноцінного філософського діалогу потребує певної організації комунікативного простору.

Зокрема, чітко визначається структура комунікативного дискурсу: виступ модератора, де представлено тему і доповідача; установче повідомлення у вигляді логічно пов'язаних тез, тобто, промова автора; коректні і лаконічні питання від присутніх оратору по ходу його виступу; процес колективного обговорення представлених положень, що направляється модератором і, нарешті, резюме до теми обговорення, надане модератором або учасниками. Такі принципи розгортання філософського мислення у дискурсі діалогу покликані зорганізувати комунікацію у по-

трібному напрямку, долаючи схильності до чисельних асоціацій, підмін тез та задовгих монологічних виступів комунікантів. Виникає питання, наскільки можливо і потрібно подібним чином будувати філософські семінари у стінах університету, чи суперечить академічна атмосфера невимусненому обміну думками? Ми вважаємо, що певні переваги так зорганізованого простору філософської комунікації, можна привнести у простір навчальних закладів, а саме: принцип діалогізму у постанові питань та відповідей, вільний незаформалізований обмін думками і при цьому — чітка організація комунікативного дискурсу, наявність модератора, запровадження таймеру монологів і реплік, обов'язковий узгоджений висновок колективного розгляду проблеми. Адже справжнє філософування результується не тільки в продукуванні текстів, але також полягає в тому, щоб творити людей, тому філософський діалог не може обмежуватися навчальними аудиторіями. Він потребує різноманітності щодо учасників та комунікативних локацій.

В. Саме таким специфічним смисловим простором і є Харківські міжнародні Сковородинівські читання, і я маю Вам з радістю повідомити, що сьогодні ми проводимо 25 міжнародні Сковородинівські читання. 25 читання — 25 років. Це багато, чи мало. Все залежить від масштабу оцінки. В історичному вимірі 25 років — це чверть століття, в соціально-демографічному вимірі — це життя одного покоління. До речі, присутні тут Катерина Кузнецова і Надія Шаповал, в минулому студентки філософського факультету, а сьогодні наші аспірантки, вже вдруге беруть участь у Сковородинівських читаннях. Так от, вони 1993 року народження, тобто в 1992 році вони ще не народились.

Динамічно змінювалася форма проведення читань, місце їх проведення, час проведення, кількість учасників, спосіб оприлюднення матеріалів.

Почалися Харківські міжнародні Сковородинівські читання з того, що кафедра філософії (нині кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада) ХНУ імені В.Н. Каразіна підтримала ініціативу професора Олександра Кривулі провести у листопаді 1992 р. філософські читання з нагоди 270-річчя з дня народження Григорія Сковороди. На той час в Харкові відчувався брак зібрань, де філософи могли би вільно обмінятися своїми думками. Привід зібратися був напрочуд вдалий. А згодом виникло Харківське міське товариство «Філософська освіта» (1996 р.).

Перші Читання відбулися 24—25 листопада 1992 р. під організаційною відповідальністю Харківського державного університету, Інституту філософії Академії наук України та Харківського міського культурного і ділового центру. Наступного дня учасники читань відвідали літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди у с. Сковородинівка Золочівського району Харківської області, де поклали квіти на могилу філософа. Тут є учасники, які пам'ятають цю поїздку з жакливим вітром і морозом і з тих пам'ятних подій проведення Сковородинівських читань було перенесено на останні п'ятницю і суботу вересня.

Пленарні та секційні засідання Сковородинівських читань відбувалися Харківському національному університеті, Університеті внутрішніх справ, автодорожньому інституті. Особливо виокремлюється така локація читань, як музей Г.С. Сковороди. Спочатку учасники читань відвідували музей, щоб покласти квіти до могили Григорія Савича, потім тут стали відбуватись і секційні засідання, а починаючи з XV Читань і пленарні, а останнім часом і пленарні, і секційні, і відкриття, і закриття Сковородинівських читань. І окрема вдячність всім співробітникам музею і особливо його директору Мицай Наталії Іванівні та Рибці Олені Петрівні.

Що стосується кількості учасників, то спочатку, на перших читаннях, зібрання були вельми велелюдними, кількість учасників сягала 150—180 осіб, потім вона зменшилась до 80—100, а останніми роками стабілізувалась на рівні 40—60. У різні часи, в різних читаннях брали участь філософи із Росії, Німеччини, Австрії, Англії, США, Швейцарії, Канади. Серед вітчизняних філософів можна назвати легендарні імена Мирослава Поповича, Вілена Горського, Ади Бичко, Ігора Бичка, Віктора Малахова, Людмили Сохань та ін. Серед іноземних — Богдана Гаврилишина, Тараса Закидальського, Роланда Піча, Вольфганга Рьода, Девіда Міллера, Пола Слоуна. Проте є постійне ядро учасників, які присутні і сьогодні тут, і яким я хочу сказати слова вдячності і привітати їх.

Результати читань, окрім нашої пам'яті, зберігаються в друкованих виданнях: спочатку то були тези, потім стали матеріали Читань, а згодом повноцінні збірки наукових статей, які можуть прикрасити фонди будь-якої бібліотеки.

XXV Харківські міжнародні сквородинівські читання — 25 років. Думаю, що сьогодні не знайдеться сміливець, який зможе логічно аргументувати динаміку розвитку тем Читань за 25 років — від перших до двадцять п'ятих. Це завдання для наступних дослідників. Але на тлі цих методологічних сумнівів, не-

сумнівним є Сковородинівська складова читань, яка пронизує всі харківські сквородинівські читання: і їхню форму, і їхній зміст.

Варто сьогодні згадати Читання, присвячені Григорію Савичу в ознаменування його ювілейних дат: Харківські сквородинівські читання, присвячені 270-річчю з дня народження Григорія Савича Сковороди (24—25 листопада 1992 р.); IX Харківські міжнародні Сковородинівські читання (до 280-річчя Г.С. Сковороди) «Філософська спадщина Г.С. Сковороди і сучасність», 2002 р.; XV Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Г.С. Сковорода і образи філософії» (до 285-річчя Г.С. Сковороди), 2007 р.; XX Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Григорій Сковорода у світлі філології, філософії, богослов'я (до 290-річчя Г.С. Сковороди)», 2012 р.; XXV Харківські міжнародні сквородинівські читання «Філософ — співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сковороди)», 2017 р. І можливо на цьому тлі вже варто подумати про окрему збірку з умовною назвою «Творчість Г. С. Сковороди на сторінках Харківських міжнародних Сковородинівських читань».

Хочу також відзначити Сковородинівські читання з посвятою: VIII Харківські міжнародні Сковородинівські читання (пам'яті професора Бухалова Ю.Ф.) «Обрії комунікації та інтерпретації», 2001 р.; XII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Університетська філософія в ретроспективі та перспективі» (до 200-річчя Харківської університетської філософії), 2005 р.; XXI Харківські міжнародні Сковородинівські читання. «Філософія і богослов'я: на шляху діалогу (до 1025-річчя хрещення Русі)», 2013 р.; XXII Харківські міжнародні Сковородинівські читання. «Сучасність філософії І. Канта: pro et contra (до 290-річчя з дня народження І. Канта)», 2014 р.; XXIV Харківські міжнародні Сковородинівські читання. «Античні витоки європейської раціональності: до 2400-річчя Арістотеля», 2016 р.

І, нарешті, турбуючись про майбутніх істориків філософії, що будуть вивчати Харківські міжнародні Сковородинівські читання, наводжу хронологію читань:

Харківські Сковородинівські читання, присвячені 270 річчю з дня народження Григорія Савича Сковороди. — 24—25 листопада 1992 р.

II Харківські Сковородинівські читання «Національна філософія: сучасне, минуле та перспективи». — 1993 р.

III Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософія: класика і сучасність». — 1996 р.

IV Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Культура у філософії XX століття». — 1997 р.

V Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Проблема раціональності наприкінці XX століття». — 1998 р.

VI Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Ідея справедливості на схилі XX століття». — 1999 р.

VII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Практична філософія і правовий порядок». — 2000 р.

VIII Харківські міжнародні Сковородинівські читання (пам'яті професора Бухалова Ю.Ф.) «Обрії комунікації та інтерпретації». — 2001 р.

IX Харківські Сковородинівські читання «Філософська спадщина Г.С. Сковороди і сучасність» (до 280-річчя Г.С. Сковороди). — 2002 р.

X Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Проблема свободи у теоретичній та практичній філософії». — 2003 р.

XI Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософія і література». — 2004 р.

XII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Університетська філософія в ретроспективі та перспективі» (до 200-річчя Харківської університетської філософії). — 2005 р.

XIII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава». — 2005 р.

XIV Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософські стратегії XXI століття». — 2006 р.

XV Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Г.С. Сковорода і образи філософії» (до 285-річчя Г.С. Сковороди). — 2007 р.

XVI Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософія і світ повсякденності». — 2008 р.

XVII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Творчість у філософії». — 2009 р.

XVIII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Г. Сковорода і сучасна моральна філософія». — 2010 р.

XIX Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Проблема існування у логіці та метафізиці». — 2011 р.

XX Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Григорій Сковорода у світлі філології, філософії, богослов'я» (до 290-річчя Г.С. Сковороди). — 2012 р.

XXI Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософія і богослов'я: на шляху діалогу» (до 1025-річчя хрещення Русі). — 2013 р.

XXII Харківські міжнародні Сковородинівські читання. «Сучасність філософії І. Канта: pro et contra» (до 290-річчя з дня народження І. Канта). — 2014 р.

XXIII Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи». — 2015 р.

XXIV Харківські міжнародні Сковородинівські читання. «Античні витоки європейської раціональності: до 2400-річчя Арістотеля». — 2016 р.

XXV Харківські міжнародні Сковородинівські читання «Філософ — співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус» (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сковороди). — 2017 р.

У 2022 році ми будемо відзначати 300-річчя від дня народження Г.С. Сковороди, а Харківські міжнародні Сковородинівські читання тоді вже будуть тридцятими!

Анатолій Єрмоленко

## ПАРАДИГМА ДИСКУРСУ В ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ

Стаття присвячена дослідженню дискурсу як соціально-рефлексивної формули прояснення смислів суспільства, що стали проблематичними, зокрема стверджується, що тільки ті політичні практики, норми та інституції є легітимними, які засадничені принципом дискурсу. Таким чином, соціальний зміст дискурсу проявляється в інституціалізації громадського дискурсу, що постає регулятивним принципом і соціальною метаінституцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу в різних сферах суспільства. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь усіх людей (зокрема й прийдешніх поколінь) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Тому принцип дискурсу є й моральним принципом.

**Ключові слова:** деліберативна демократія, діалог, дискурс, комунікація, легітимація, моральний принцип, парадигма, норми

Однією з найпотужніших тенденцій останніх десятиліть, — починаючи принаймні з сімдесятих років ХХ століття, — є тенденція, започаткована герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом, коли мова й мовлення, комунікація утворюють нову парадигму в філософії. Цей поворот узагальнюється концептами спілкування, діалогу, дискурсу, утворюючи парадигмальне поле комунікації як «третю парадигму першої філософії» [19, с. 7], що «знімає» онтологічну й ментальну парадигми. Зокрема, це стосується Франкфуртської (К.-О. Апель, В. Кульман) та Берлінської трансцендентальних прагматик (Д. Бюлер, Г. Гронке, Г. Буркгардт), норвезької прагматичної школи (Г. Скірбек, А. Офсті, Р. Ф'еланд, Т. Норденстам та ін.), трансцендентально-прагматичної філософії Італії (М. Бореллі, Ф. Капуто, В. Марцоччі), Іспанії (І. Конілл, А. Кортіна), Аргентини (Д. Міхеліні, А. Даміані, Х. де Зан), постає у теорії комунікативної дії Ю. Габермаса та семантичній теорії соціальних систем Н. Лумана та ін.

В українській філософії також відбувається відповідний парадигмальний поворот, започаткований у дослідженнях логіки наукового пізнання М. Поповичем, що його розвивають у руслі лінгвістичного прагматизму В. Лісовий, С. Васильєв та інші. Ця тенденція свідчить ще й про те, що в київському колі філософів існувала й розвивається не тільки світоглядно-антропологічна традиція, що її розробляли на основі діалектичного методу під орудою В. Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [12, с. 474]. Нині тенденція звернення до парадигми діалогу, дискурсу, мовлення та комунікації в Україні дістала свого подальшого розвитку, зокрема в працях А. Єрмоленка, А. Лоя, Л. Ситніченко, О. Ведрова, О. Висоцької, В. Малахова, М. Тура та інших [докладн. про цю тенденцію див.: 10, с. 691—86].

Комунікативний поворот уможливорює подолання тих негативних особливостей західної практичної філософії класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм та монологізм вихідних засад), які певною мірою обумовили її нечутливість до сучасної проблематики. Цей поворот пов'язаний також із тим, що навряд чи можна розв'язати проблеми сучасного суспільства, встановлюючи константні, раз і назавжди визначені, змістові (метафізичні або релігійні) постулати і на їхній основі формулювати відповідні моральні приписи і настанови. До того ж у домодерних світоглядах (навіть у світових релігіях) немає досвіду розв'язання сучасних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Ми можемо прагнути лише до того, аби обґрунтувати ті *процедури*, на основі яких люди спільно розв'язуватимуть ці проблеми. Обґрунтування цих процедур, які уможливають досягнення порозуміння щодо норм і цінностей, може здійснюватись на основі відкритого громадського дискурсу як останньої інстанції легітимації.

«Методологічний поворот» від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності концептуалізується й екстеріоризується такими поняттями, як «аргументація», «дискурс», «консенсус» у «філософуванні дискурсом», що передбачає рівноправні відносини людей у суспільстві і на основі цього — відкрите обговорення громадськістю важливих і актуальних суспільних проблем. Ці поняття, що стали головними з сімдесятих років, застосовуються також і у сфері етики й концепціюється в комунікативній парадигмі, що проявляється також у комунікативній етиці, або етиці дискурсу [32].

Етика дискурсу формулює інтерсуб'єктивні умови значущості моральних суджень, які постають у реальних процедурах досягнення консенсусу, що орієнтується на регулятивний принцип «ідеальної комунікації». Добро тут розглядається як певні наміри, становища і цілі, що можуть потенційно діставати згоди діячів і всіх тих, кого це стосується. Логічно несуперечлива узагальнюваність і потенційна дискурсивна когерентність є тут критеріями істини й моральності.

Відтак ми підійшли ще до одного поняття, а саме до поняття «дискурс», мабуть, одного із найуживанішого в сучасній філософській та соціологічній літературах. Почати варто із зауваження про те, що у слові «дискурс», на мій погляд, треба ставити наголос на другому складі. Адже це слово походить від латинського *discursus*, яке своєю чергою пов'язане з *discurrere* (бігати туди-сюди), що позначається словом *cursus* (рух, біг) і префіксом *dis*. Цей префікс надає поняттю, до якого додається, негативного або протилежного змісту, тобто означає заперечення, зміну напрямку. Згодом це слово було запозичено французькою (*discours*) і німецькою (*Diskurs*) мовами як мовленнєва взаємодія (діалог, розмова, обговорення тощо), у яких наголошено саме другий склад.

У російській мові слово «дискурс», у якому наголос падає також на другий склад, широко застосовується з 90-х років минулого сторіччя, про що свідчить «Лингвистический энциклопедический словарь» видавництва «Советская энциклопедия» 1990 року [6]. Щоправда, згодом наголос дедалі більше переноситься на перший склад, або це слово отримує подвійний наголос. В українській мові, зокрема в «Сучасному словнику іншомовних слів» [7, с. 228] у слові «дискурс» уже маємо подвійний наголос, що можна пояснити зближенням з англійською мовою (*discourse*), у якій наголошено перший склад.

Однак і французи, і німці, запозичуючи це поняття, спираються не на англійську, а на власну мовну традицію, наголошуючи перший склад згідно з латиною. Тому я вважаю, що й нам слід так само чинити, адже правила й традиції української мови в написанні й вимовленні слів іншомовного походження приписують у словах із префіксом «дис» ставити наголос на корені основного слова: дисбалáнс, дисфúнкція, диспропóрція, дисонáнс, диском-фóрт тощо.

Така непевність у вимовленні й написанні цього слова пов'язана ще й з тим, що попри перші його застосування в слов'ян-

ських, зокрема й українській, мовах ще в XVII ст. [14, с. 417—422], воно відносно недавно запроваджене до словників та енциклопедій. Скажімо, у «Словнику іншомовних слів» [16], виданого Українською радянською енциклопедією НАН України 1974 р., воно відсутнє, і навіть у фундаментальному німецькому 12-томному «*Historisches Wörterbuch der Philosophie*» його ще немає, хоча слово «дискурсивний», зміст якого пов'язаний із міркуванням, аргументацією, у цих словниках є, хоча і «дискурс», і «дискурсивний» етимологічно споріднені.

І тільки з останньої третини XX сторіччя це поняття посідає належне місце в словниках та енциклопедіях. Особливо слід зауважити досить змістовну статтю «Дискурс» у німецькому «Історичному словнику з риторики», написану представниками берлінської трансцендентальної прагматики Д. Бюлером і Г. Гронке [21, S. 764—819]. Сьогодні слово «дискурс» у філософській та соціологічній літературах стало доволі поширеним, навіть модним, хоча й застосовується не завжди коректно, деформуючи його діалогічну природу. Інколи можна почути: «мій дискурс», «його дискурс» тощо, що є реліктом традиції філософії свідомості. Йдеться тут про монологічне застосування цього поняття, як воно склалося в новоевропейській філософії свідомості, починаючи з Р. Декарта, згадаймо його «*Discours de la Methode*».

У наш час є широке тлумачення цього поняття, властиве, скажімо, французькій філософській літературі, де дискурс розуміють як будь-який мовленнєвий акт. На таке тлумачення натрапляємо і в працях вітчизняних дослідників. Наприклад, В. Лук'янець у статті «Дискурс» «Філософського енциклопедичного словника» таким чином визначає зміст цього поняття: «Дискурс — у сучасній філософії — це «розмова», «бесіда», «мовне спілкування», «мовленнєва практика» будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних символів» [13, с. 156]. У такому широкому тлумаченні синонімами дискурсу можуть бути також обговорення, обмін думками і гадками, різного ґатунку наради, конференції, симпозіуми, консиліуми тощо. М. Попович у статті «Поняття „дискурс“ у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні» так витлумачує це поняття: «*сукупність установок, що визначає, які речення можуть, а які не можуть бути задані у певному контексті, і є дискурс*» [15, с. 29].

Проте таке тлумачення дискурсу надто широке, що певною мірою «розмиває» його зміст, ототожнюючи з іншими мовленнє-

вими актами. Спираючись на статтю «Дискусія» в уже згаданому «Історичному словнику з риторики», можна вирізнити такі поняття: «бесіда» — спрямована на обмін мовленнєвими актами, що не має наперед визначеної мети; «суперечка» — це мовленнєві акти, скеровані перлокутивними актами, пов'язаними зі стратегічною дією, тобто з боротьбою, де треба досягти перемоги; «діалог» — мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння, тобто іллокутивні цілі; «дискусія» — посідає проміжне місце між суперечкою та діалогом; і, нарешті, «дискурс» — мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння шляхом аргументації [27, S. 819—820].

Дискурс передбачає у своїй основі комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на протидію стратегічній дії як соціальної форми цілерациональної, або інструментальної дії, спрямованої на досягнення певної мети. У перехресті комунікативної і стратегічної дій виникає така форма, як диспут, що посідає проміжне місце між суперечкою і дискусією. Адже диспут спрямовано на досягнення певної мети, не ігноруючи досягнення порозуміння. Щоправда, українська мова багата й на інші прояви повсякденного мовлення, тому можна додати ще й такі поняття, які пов'язані з безпосередніми мовленнєвими практиками життєсвіту, не маючи ані стратегічного (мета), ані комунікативного (порозуміння) спрямування: «балачки», «базікання», «теревені», «плітки» тощо, хоча останні можна спрямувати й стратегічно, завдаючи шкоди мовленням «третьої стороні».

Але в нашому дослідженні важливою є насамперед тематизація подібності та відмінності діалогу і дискурсу. І діалог, і дискурс є мовленнєвими актами, що структуруються відношенням S—S, де мовленнєві дії мовників спрямовані на досягнення порозуміння. Проте дискурс насамперед пов'язаний із аргументацією. Певною мірою діалог як аргументація і є дискурсом [25, S. 246]. Отже, існує й конкретніше, дещо вужче тлумачення цього поняття, значення якого скероване аналізом, «спрямованим на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань і обертається довкола діалогічної дії як аргументації. Такий аналіз уможливує дослідження насамперед структури аргументації як діалогічної метапрактики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються в мовленнєвих актах» [21, S. 765]. Відповідні реконструкція й перевірка набувають особливого значення в ситуаціях, коли домагання значущості проблематизуються.

Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Ю. Габермасом: «дискурс це форма комунікації, що визначається аргументацією, форма, в якій домагання значущості, що стали проблематичними, є темою обговорення» [28, S. 214]. Звісно, Габермас не відкидає й інші тлумачення дискурсу, вибудовуючи його архітекτονіку [29, S. 44—64]. Дискурс «вбудовується», точніше, «надбудовується» у життєсвіт, що забезпечує передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки одним зі складників розуміння. Як пише Д. Бюлер у статті «Дискурс і розуміння», «без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, однак тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти» [20, S. 985]. Отже, у комунікативній теорії методологічно дискурс постає критичним проясненням розуміння, тобто досягнення правильного розуміння через критичну реконструкцію шляхів його пошуку, а соціально він є суспільною метаінституцією, якому мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти.

Тому важливим є таке тлумачення дискурсу, в якому він постає суспільно-рефлексивною формою прояснення смислів суспільства, що стали проблематичними, соціальних практик, дій, інституцій. Як метаінстанція він інституціюється за доби модерну. «Дискурсивна діяльність, — зазначає Ґунар Скірбек, — утілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, — у політичній та правовій системах» [32, S. 441].

Проте демократичні інституції, вибудовані протягом «структурних перетворень у сфері публічності» разом зі становленням національних держав, громадянських суспільств і національних економік, за умов системного ускладнення «глобального суспільства ризиків» (Ульрих Бек) також піддаються, що сучасний британський соціолог Інґолфур Блюдорн назвав «симулятивною демократією» [26, S. 72—83], узагальнюючи положенням про «постдемократію» і навіть категоричним висновком про «кінець демократії». На цьому тлі виникають різноманітні теорії «нової демократії», які спираються вже на інші методологічні засади та парадигмальні засновки, дістаючи свого прояву в концепті «деліберативної демократії», що концептуалізується такими поняттями, як «дорадча демократія», «демократія обговорення», «демократія дискурсу» тощо.



У деліберативній демократії дискурс постає метаінституцією, що має супроводжувати будь-які прояви практичного, укорінені в позамовленнєвих сферах, тобто такі, що розвиваються за власною «логікою речей», зокрема політику, економіку, науково-технологічне конструювання тощо. «Жодна практика не повина здійснюватися без супроводу дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики» [23, S. 118]. Ці сфери мають бути керовані нормами й цінностями, обґрунтованими у практичних дискурсах, а не навпаки.

Таким чином, у соціальному аспекті дискурс інституціюється як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною метаінституцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу в різних сферах суспільства. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й прийдешніх поколінь) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм.

Цей процес спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *усіма* учасниками» [30, S. 219]. Із цього принципу як критерію легітимності норм, Апелъ формулює таким чином відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення: «Чини тільки згідно з максимою, виходячи з якої, ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або — замість цього — на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із *всезагального* дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті *усіма*» [17, S. 231].

Така нова *формула* обґрунтована в дусі Канта, адже вона не претендує на якийсь абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте конкретизує і золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до парадигмального мовно-прагмантичного повороту в практичній філософії. Те, що у Канта позначено як відповідність загальному закону, в Апелъа постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність, що постає також як дискурсивна етика.

Дискурсивна етика укорінена в двох античних провідних мотивах: у сократичній ідеї діалогу, спрямованого на еленктичне прояснення розуму засобами аргументації [5, с. 36], і в християнській ідеї спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна, або трансцендентальна комунікація. Моральний смисл сократичної ідеї діалогу проявляється у тому, що не можна бути науковцем, тобто в своєму дослідженні прагнути до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Але як тоді бути з тим твердженням, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об'єктивності науки, яка ґрунтується на її ціннісно нейтральній, позаморальній орієнтації? І тут, слідом за Д. Бюлером, варто наголосити, що засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає також, що він передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнавати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто таким чином визнавати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже, й прагнень істини [1, с. 36]. Та це вже й є моральною вимогою. Відтак для нього діє основна вимога дискурсу, яку Д. Бюлер формулює так: «Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, аби вони могли стати і бути такими, щоб бути в змозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і по можливості вирішувати їх» [24, S. 28].

Слід зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного і визначаючи його. У цьому первинному значенні практичного поєднується мовленнєва прагматика і етика, мовно-практичне з морально-практичним, що постає як етика дискурсу. Етика дискурсу продовжує також традиції післягегелевої філософії інтерсуб'єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленнєвої прагматики, яка на основі трансформації німецького трансцендентального ідеалізму доповнюється *трансцендентальною* прагматикою. «Етика дискурсу як *деонтологічна* етика трансформує *категоричний імпе-*

ратив Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на основі *принципу універсалізації, пов'язаного з консенсусом, делегує тим, кого це стосується* (Betroffenen) (або їхнім представникам)» [25, S. 60].

Інше джерело дискурсивної етики, а саме християнська ідея спільноти, передбачає те, що дискурс є не якоюсь анонімою інстанцією на кшталт Гайдеґерового «das Man», інституцій Гелена або функціональних систем Лумана. Дискурс є *безпосереднім* спілкуванням людей одне з одним як рівноправних суб'єктів і досягнення в цьому спілкуванні згоди щодо того, що є науково-істинним, і щодо того, що є морально-правильним. У цьому плані дискурс є також певною життєвою формою, проте такою, в якій провідною є парадигма «розумного життя» в своєму мовно-прагматичному вимірі.

Сама дискурсивна етика проходить певний шлях «від обґрунтування принципів до орієнтації дії», як це добре показано представником Берлінської трансцендентальної прагматики Міхою Вернером [35]. Зокрема Вольфганг Кульман, один із представників дискурсивної етики, у своїх ранніх дослідженнях орієнтувався на двоступеневу модель застосування, розроблену Апелем, а от останні його дослідження спрямовані на те, щоб «моральний принцип було безпосередньо застосовано до ситуації» [33].

Із таким підходом не погоджується Д. Бьолер, зауважуючи, що принцип дискурсу слід тлумачити як регулятивну ідею, як інстанцію ідеалізації і як метаправило для перевірки максим, а не правило самої дії. Останнє звучало б так: «проводь постійно і з усіма людьми партнерські діалоги як виправданий засіб у вирішенні конкретних конфліктів». Це було б ідеалістичним схибленням принципу дискурсу як критичного масштабу оцінювання у такий спосіб, щоб провести морально нелегітимну, що суперечить дискурсу, і безвідповідальну орієнтацію поведінки» [1, с. 128].

Ця проблема застосування дискурсивної етики до конкретних соціальних систем і життєвих ситуацій не є предметом цієї статті [докладн. про це див.: 9, с. 275—397], зараз варто зафіксувати той факт, що в дискурсивній етиці поступово змінюється предмет від дискурс-етичного обґрунтування норм до специфічних способів дії, де ці норми застосовуються. Зазначимо також, що такий підхід уможливорює більшу операціоналізацію дискурсу, її застосування до конкретних типів практики.

Головне, про що вже йшлося, дискурс постає не тільки інстанцією обґрунтування моральних норм, а й інстанцією визначен-

ня легітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Відтак, виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спершу була спрямована на *обґрунтування* максим (правил) і норм людської дії, потім поступово її домагання поширилися і на обґрунтування, виправдання та легітимацію всіх проявів людської діяльності: максими, норми, правила, оцінки, плани, вчинки, проекти, твердження тощо.

Зокрема, Д. Бьолер так формулює категоричний імператив: «Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» [2, с. 88]. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо.

Дискурс слід поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), які згодом матимуть (позитивний чи негативний) вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: «*лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації*» [22, S. 265]. Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править також і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки засадничена принципами, а й враховує ймовірні наслідки та побічні наслідки людської активності.

Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також імовірних побічних наслідків цієї діяльності і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги «збереження *автентичного* людського життя на Землі» [11, с. 20], дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські «близькі інтереси», а насамперед і «далекі інтереси», що містять у собі й «інтереси майбутніх поколінь», й «інтереси природи».

Таким чином, дискурс — це й етична, *морально-практична категорія*. Його учасники розглядаються не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного оточенням, а як рівноправні *суб'єкти* досягнення порозуміння. Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях маємо подвійний зміст. З одного боку, це ті правила, за допомогою яких ми можемо досягати порозуміння одне з одним. І найперше серед цих правил — це визнання іншого рівноправним партнером, отже, й повага до іншого, визнання його гідності. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. Тому це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. З другого, — ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика, відтак її можна назвати дискурс-етикою. У цій площині й перетинаються дискурсивна практика і етика.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бьолер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К. : Стилос, 2014.
2. Бьолер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Переклад з нім. О.Ведрова, О.Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка) // Філософська думка. — 2007. — № 2.
3. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К. : Лібра, 1999.
4. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі (Переклад з німецької, післямова і коментарі А.Єрмоленка). — К. : Лібра, 2003.
5. Гронке Г. Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика (переклад з нім. В.Кебуладзе) // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. — К. : Етна-1, 2006.
6. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. — М. : Советская энциклопедия, 1990.
7. Дискурс // Сучасний словник іншомовних слів / НАН України, Інст-т мовознавства імені О.О.Потебні. — К. : Довіра, 2006.
8. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. — К. : Лібра, 1999.
9. Єрмоленко Анатолій. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. — К. : Лібра, 2010.

10. Єрмоленко А.М. Дискурс в архітектоніці мовної прагматики / Філософська думка. — 2016. — № 4.
11. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Анатолія Єрмоленка, Володимира Єрмоленка. — К. : Лібра, 2001.
12. Лісовий Василь. Спогади. Поезії. — К. : Смолоскип, 2014.
13. Лук'янець В.С. Дискурс // Філософський енциклопедичний словник. — К. : Інститут філософії імені Г. Сковороди НАНУ, 2002.
14. Ніка О.І. «Дискурс» в історико-слов'янських паралелях // Studia Linguistica. — Випуск 5/2011.
15. Попович М.В. Поняття «дискурс» у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. — 2003. — № 1.
16. Словник іншомовних слів. — К. : УРЕ АН УРСР, 1974.
17. Apel K.-O. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden // Kuhlmann W. (Hrsg.). Moralität und Sittlichkeit. — Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1986.
18. Apel Karl-Otto, Höhle Vittorio, Simon-Schaffer Roland. Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. — Bamberg : Universitäts-Verlag, 1998.
19. Apel Karl-Otto. Transzendente Reflexion und Geschichte. — Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2017.
20. Böhler D. Diskurs und Verstehen // Apel K.O. Böhler D. (Hrsg.). Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik. Studententexte III. — Frankfurt a.M. : Fischer, 1984.
21. Böhler D., Gronke H. Diskurs // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. B.2. — Tübingen : Max Nimeyer Verlag, 1994.
22. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München : Beck, 1994.
23. Böhler D. Moral und Sachzwang // Ethik im Management. — Zürich : Orel Füssli Ferlag, 2002.
24. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg). — Berlin : Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
25. Böhler D. Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik — Orientierung in der ökologischen Dauerkrise. — München : Verlag Karl Alber, 2014.
26. Blüdnor I. Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie // Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, — № 4. — 2006.

27. Diskussion // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. Bd. 2. — Tübingen : Max Nimeyer Verlag, 1994.
28. Habermas J. Wahrheitstheorien // Fahrenbach H. (Hrsg.). Wirklichkeit und Reflexion. — Pfullingen : Neske, 1983.
29. Habermas J. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung // Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O. Apel / Hrsg. von Böhler D., Kettner M., Skirbek G. — Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2003.
30. Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? // Schnädelbach H. (Hrsg.). Rationalität. — Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1984.
31. Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J. Ritter, K. Gründer). B. 6. — Basel, Stuttgart : Schwabe, 1984.
32. Filosofia transcendentalpragmatica — Transzendental pragmatische Philosophie — Scritti in onore Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. A cura di Michele Borrelli e Matthias Kettner. — Cosenza : Pellegrini Editore, 2007.
33. Kuhlmann W. Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendental pragmatik. — Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009.
34. Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. Hrsg. Burckhart H., Gronke H. — Würzburg : Königshausen & Neumann, 2002.
35. Werner M. H. Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. — Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.

*Anatoliy Yermolenko*

#### **Paradigma of discourse by dialog philosophy**

The article aims at studying discourse as socially reflective form of clarification of problematic senses of society. For example, it is argued in the article that only those political practices, norms and institutions are legitimate that have been based upon the discourse principle. Therefore, social content of the discourse reveals itself in the institutionalization of the public discourse, which becomes a regulative principle and social meta-institution of critical check of consensus, reached through arguments, in different fields of society. As a regulative idea, the discourse presupposes an equal participation of all people (including the next generations) in the process of justification of social, legal and moral norms. It also presupposes an unhindered (without coercion) agreement about the legitimacy of these norms. Therefore, the discourse principle is a moral principle.

**Keywords:** communication, deliberative democracy, discourse, legitimization, paradigm, principle of morality, norms, pragmatic

*Владимир Прокопенко*

## **ИСТОКИ И СМЫСЛ ПЛАТОНОВСКОГО ДИАЛОГИЗМА**

*Володимир Прокопенко*

#### **Витоки і сенс платонівського діалогізму**

Стаття присвячена питанню сутності та призначення форми діалогу в творах Платона. Автор вважає, що форма діалогу як розкриває, так і приховує ідеї Платона. Він також стверджує, що діалог робить роботи Платона зразком сугестивного інструменту, а риторичні, поетичні та драматичні компоненти платонівських діалогів визначаються педагогічною орієнтацією філософії Платона.

**Ключові слова:** діалог, риторика, драма, педагогіка.

Понятие философского диалога настолько прочно связывается в нашем сознании с именем Платона, что не вызывают большого удивления встречающиеся иногда утверждения о том, что Платон и является изобретателем этой формы философствования. Конечно, вовсе не Платон ввел диалог в философию. Диоген Лаэртский сообщает: «Первым сочинять диалоги стал, говорят, Зенон Элейский; а по Аристотелю — Алексамен Стирийский или Теосский (по свидетельству в «Записках» Фаворина, об этом говорится в I книге «О поэтах»)» [1, с. 149]. Ранее термин «диалог» (διάλογος) уже применялся и в отношении Гиппия, Протагора, Горгия. Но именно ученики Сократа Эсхин, Антисфен, Аристипп внесли серьезный вклад в разработку диалога как особого жанра, который Аристотель определяет в своей «Поэтике» как «Σωκратικὸν λόγον». Диалоги Платона тоже относятся к этому жанру, в них мы встречаем такое же, как и у других сократиков, широкое использование элементов комического, пародии, авторских мифов, откровенно вымышленных историй и персонажей. Но если (судя по немногим сохранившимся текстам) ученики Сократа заботились исключительно о том, чтобы сохранить и воспроизвести творческую манеру своего учителя, причем более ху-

дожественно, чем содержательно, то Платон обращается к форме диалога с совершенно иными целями педагогического и политического характера. Поэтому, несмотря на блестящие литературные достоинства платоновских диалогов, стало бы большой ошибкой причислять их к числу литературных произведений. Такая трактовка платоновского диалога стала очень распространенной в мировом платоноведении под именем драматического (жанрового) подхода, представители которого (Ч. Кан, Дж. Пресс, В. Техера, Ф. Гонсалес, И. Протопопова)<sup>1</sup> в последние десятилетия все больше влияют на формирование нового образа Платона.

Одним из принципов драматического подхода становится представление платоновского диалога в качестве образцового *открытого произведения* в духе Умберто Эко. Платон, будто бы, предлагает читателю стать соавтором в принципиально незавершенном и незавершаемом обсуждении философских проблем, втягивает его в поле самостоятельного философствования, результаты которого зависят только от самого читателя. Роль Платона при этом сводится к тому, чтобы быть поставщиком критических возражений и аргументов для противоборствующих точек зрения. Такое понимание идеально соответствует либеральным представлениям о свободной философской школе, о педагогике сотрудничества и диалога между учителем и учеником, но при этом решительно противоречит реальной практике платоновского диалогизма.

Какие причины, помимо сократовской традиции, обратили Платона к использованию диалога? Только не желание склонить невежду к самостоятельному философствованию: Платон всегда был убежден в том, что философия — дело очень немногих, и этих немногих надо отбирать, даже не спрашивая об их собственных предпочтениях. В знаменитой аллегории пещеры [Resp. 514a—517e], Платон описывает процесс образования исключительно в терминах насилия: «когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это» — освобождение начинается с насилия. Движение к выходу из пещеры к свету и созерцанию истинного бытия также сопровождается насилием: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока

<sup>1</sup> См. программный сборник «Третий путь: новые направления в исследованиях Платона» [2].

не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят». Освобожденного постоянно мучают вопросами, заставляя отвечать, принуждают его смотреть прямо на самый свет, так что у него заболят глаза и, наконец, когда он привыкнет к свету и сможет созерцать истинное бытие, а не призраки и отражения, этого просвещенного, вопреки его желанию, заставляют вернуться обратно. Возвращение не просто неприятно, оно опасно — возвратившегося в пещеру обвинят в том, что зрение его испорчено, его будут преследовать, могут убить.

И в диалогах такому же насилию постоянно подвергаются персонажи, вымышленные и реальные — слова, реакции, все их поведение полностью зависимы и несвободны. Д. Нейлз говорит, что Сократ буквально «вколачивает своих собеседников в роли «да-людей» (they are browbeaten by Socrates into yes-man roles) [3], а Витгенштейн однажды в разговоре сказал о них: «Собеседники — какие-то болванчики, у них никогда не бывает своих собственных аргументов, они говорят «да» или «нет», когда это нужно Сократу. Какое-то сборище глупцов» [4, с. 60]. И странно было бы думать, что Платон, при таком его отношении к обучению и ученикам, не имел четкой и последовательной программы организации как отдельных диалогов, так и корпуса в целом. Платон сумел скрыть эту программу за путанными и непоследовательными разговорами (часто неоднократно пересказанными), которые всегда сильно отклоняются от первоначальной темы, перебиваются остановками и отступлениями и почти никогда не завершаются ясным и отчетливым результатом. Проникнуть за эту завесу невозможно глупцу и невежде — они потеряются в этой пестроте (ποικιλία), которую так ненавидит Платон, но которой так любят женщины и дети [Resp. 557c].

Платоновский диалогизм, конечно, не может быть сведен только к этой, предохранительной, функции. Ведь и тому, чья душа пригодна для философии, приобщиться к мудрости непросто, такому нужен наставник и школа. Мы, к сожалению, не знаем в деталях, как именно использовались тексты Платона в образовательном процессе, но в Академии наверняка не применялась практика чтения текстов с запоминанием и последующим воспроизведением их содержания, ставшая впоследствии основой европейской школы на протяжении большей части ее будущей

истории. Есть сообщения о том, что при преподавании в Академии Платон не пользовался никакими записями, возможно, что и ученикам он запрещал что-либо записывать. Некоторые историки предполагают, что кто-то из академиков все-таки нарушил запрет Платона: «Все же его ученики оставили кое-какие записи платоновских лекций, хотя учитель порицал подобные записи, считая их вредными» [5, с. 79]. И надо признаться, эта версия происхождения Corpus Platonicum способна привести в уныние любого преподавателя, который хотя бы раз в жизни заглядывал в студенческие конспекты своих лекций. А еще больше осложняет ситуацию то обстоятельство, что занятия в Академии проходили в форме устных дискуссий и коллективных упражнений, ход которых и уроки, полученные в их результате, восстановить намного труднее, чем содержание сколь угодно сложной лекции. Но, так или иначе, надо признать, что своим происхождением и спецификой формы платоновский диалог обязан нуждам образовательного процесса в Академии. Диалог Платона по своему изначальному предназначению есть, прежде всего, средство и инструмент образования, в равной степени это относится и ко всему Платоновскому корпусу в целом. Можно не соглашаться с гипотезой о существовании эзотерического учения Платона, но все равно стоит прислушаться к словам одного из основоположников тьюбингенской концепции А. Кремера, когда он говорит о диалогах как о развивающейся пропедевтико-протрепетической воспитательной работе, которая постепенно вводит читателя в область философской жизни и замечает, что последовательность диалогов приобретает очертания «дидактического плана». У Платона письменный текст часто работает не в совсем привычной для современного читателя функции: это не сообщение, передающее ученикам информацию о содержании учения, это, скорее, сценарий упражнений, которые еще предстоит всякий раз отыграть заново. Текст такого типа можно сравнить с партитурой музыкального произведения, которая принципиально не может быть исчерпана никаким, даже самым совершенным, исполнением. С другой стороны, он может быть записью уже состоявшегося устного диалога, и тогда в тексте сохраняются следы, по которым предстоит восстановить происшедшее событие совместного размышления, а обязательным участником и соавтором диалога становится его читатель. Изначально именно ученики были такими главными соучастниками Платона, и это на них направлено действие всего арсенала риторических и поэтических

инструментов диалогов. Вот почему средства выразительности, которыми пользуется Платон, одновременно являются эффективными инструментами направленной суггестии, убеждения. Диалог, в таком его применении, представляет собой инструмент воспитания души, ведущий к созерцанию истинного бытия, этой цели подчинена вся его драматургия, выбор тем и сюжетов, использование мифов и аллюзий.

Уже древние заметили, что платоновские диалоги, при общем их сходстве явно отличаются друг от друга по форме и задачам. Это видно и в классификации диалогов у Диогена Лаэртца, который выделяет исследовательский тип диалога наряду с наставительным, исследовательский же делится на упражнительный и состязательный, упражнительный — на повивальный и испытательный, состязательный — на доказывающий и ниспровергающий. Очевидно, что различные цели, которые стоят перед диалогами, определяют и различные формы выразительности, используемые при этом Платоном. Общий взгляд на корпус платоновских сочинений показывает, что все это разнообразие выстраивается в дидактическую программу, где выделяются три группы диалогов. Стилиметрические исследования ничего не смогли сказать о хронологии этих групп, но мы сохраним традиционные их определения как ранних, зрелых и поздних.

*Ранние* диалоги традиционно оценивались невысоко из-за их довольно скудного концептуального содержания. За ними признавали значение только как за историческими свидетельствами о творческой молодости Платона, либо как за приготовлением идей поздней платоновской онтологии. Но именно в ранних диалогах особенно ярко выражена апоретическая майевтика, связанная непосредственно с самим процессом рождения мудрости. Несмотря на краткость, эти диалоги обладают сложной и неоднозначной драматургической структурой. Яркий драматизм ранних диалогов делает их интересными не только в литературном отношении: диалоги Малого и Раннего Платона представляют его мысль «в работе», когда она еще не получила полного оформления, не застыла в конечном результате, хотя, конечно, эта черта является характерной для всего платоновского творчества. Этот Платон совершенно открыто несистематичен, незавершен и открыт, принципиально неполон.

В диалогах *среднего* периода, таких, как «Пир» или «Федр», высокий уровень писательского мастерства Платона сочетается с более сложным и богатым, чем ранее, идейным содержанием.

В средних и поздних диалогах состязательность и апоретичность постепенно ослабевают, уступая место нарастающей повествовательности. Среди произведений этой группы мы находим ряд диалогов, в которых драматическая сторона совершенно отступает в тень перед сложнейшими абстрактными рассуждениями, так что в них Платон как бы вовсе забывает о средствах выразительности. Ярким образцом такого диалектического сочинения является «Парменид», в котором читателем руководит, как это может показаться, исключительно логика самостоятельного мышления. Но при всей этой кажущейся свободе мышления в диалоге Платон устанавливает настолько четкую аксиоматизацию начальных гипотез и правил вывода, что это оправдывает определение таких диалогов как доказательных (аподиктических). Здесь читатель движется в рассмотрении гипотез о Едином и Ином не произвольно, но, по аристотелевскому выражению, «самой истиной принуждаемый». Образаемая при этом связность и последовательность изложения отображает такую же строгую упорядоченность исследования в целом, подчиненность его общеобязательным и неизменным правилам мышления. В неоплатонических школах, где педагогические цели чтения текстов Платона всегда находились в поле самого пристального внимания, «Парменид», вместе с другими диалектическими диалогами, рассматривался именно в этом качестве упражнения в искусстве необходимого вывода. Упражнения ума, в которые вовлекается читатель диалектических диалогов, содержательны и результативны, несмотря на то, что они не приводят нас к окончательным ответам на поставленные вопросы. Так, в «Пармениде» это упражнение осуществляется на материале фундаментального вопроса о Едином и Ином, который охватывает проблематику всей теоретической философии. Естественно, что окончательного ответа на этот вопрос Платон не дает, обрывая разговор персонажей резко и внезапно, так что внимательный читатель понимает, что и ждать решения проблемы не стоило, диалог же закончился тогда, когда его истинная цель была достигнута.

Смена форм выразительности, используемых Платоном в диалогах, определяется многообразием философского дискурса, которому и должен научить наставительный диалог. И, несмотря на внешнюю абстрактность, такие диалоги, как «Парменид» тоже сохраняют педагогическую направленность. Конечно, уловить эту черту диалектических диалогов нелегко именно из-за их утонченности и сложности, абстрактности, так что, действительно,

но, «рассуждения о диалектике единого и иного, части и целого, целого и части, отношения, различия и тождества иной раз воспринимались в древности как бесплодное упражнение ума, в чем, может быть, повинен сам Платон, у которого Парменид в начале беседы с Аристотелем говорит о «замысловатой игре», готовясь доказать сначала наличие «одного», а затем и его отсутствие. Во всяком случае, неоплатоник Дамаский, который базирует свои первые принципы на «Пармениде» Платона, писал, что Парменид подобен играющему. И уже некоторым казалось, что он занимается логикой напоказ» [6, с. 5].

Однако все эти рассуждения, которыми нагружает ум своего ученика Платон в диалектических диалогах, не бесплодны, как это считает толпа, называя их пустословием. Эти игры ума также никак нельзя назвать и софистическими: упражняясь в диалектических рассуждениях, читатель испытывает на себе мощь беспощадной и безличной принуждающей Истины, это в полной мере антисофистические произведения. В них нет никакого релятивизма, двусмысленности в мыслях и выражениях. Выразительность диалектических диалогов выдвигает на первый план четкость и однозначность мышления о предметах крайне однозначных. Это, конечно, не означает, что Платон предлагает единственную версию рассуждения, он попросту настаивает на том, что каждая версия должна быть внутренне связной и последовательной притом, что такими же должны быть и альтернативные версии: «для того чтобы выразить это диалектическое взаимодействие единства и множественности, язык философии должен быть одновременно и буквальным, и оформленным. Платоновские диалоги показывают, как учиться и как учить этому полиморфному дискурсу, дискурсу философии. Это истинно не только в отношении ранних диалогов, но и применительно ко всему Платоновскому корпусу, что становится особенно ясно, когда мы замечаем, что заявленной целью «Парменида» является обучение» [6, с. 6].

Поздние диалоги, к которым традиционно относят «Законы», «Тимей» и его незаконченное продолжение «Критий», демонстрируют радикальное изменение художественной стратегии и арсенала выразительных средств Платона. Самый наглядный симптом этих изменений — отсутствие Сократа в «Законах», которое свидетельствует об окончательном отступлении автора от формы диалога, а само это произведение представляет на самом деле собой чрезвычайно растянутый монолог. В комментарии

к «Законам» А.Ф. Лосев говорит об этом: «Сократ ушел, а с ним исчез и задор диалектического спора. Перед нами, наоборот, полное согласие собеседников, придумывающих все новые и новые тонкости, чтобы регламентировать каждый шаг человека. Мысль их не движется от сталкивания противоречий, а вращается сама в себе, не выходя в бескрайние и опасные просторы духа. Она так же неподвижна, как и застывший день солнечного стояния». Продолжив намеченный ранее маршрут и перейдя к «Тимею», заметим и здесь радикальное изменение способов изложения, аргументации и форм убеждения, которое выразилось, прежде всего, в сокращении майевтических упражнений и длинных логических цепочек, которые Платон заменяет убеждающей силой мифа. Так, за счет этой экономии весь необъятный материал «Государства» в «Тимее» Платону удалось изложить всего в 75 строках [Tim. 17—19b]. На смену диалектическому мышлению, максимально удаленному от чувственной предметности вещей, приходит непосредственное созерцание. Переход от диалектического мышления к мифологической образности совершенно меняет способ представления авторских идей. Платон в «Тимее» резко ограничивает участие читателя в разворачивающемся представлении, точно так же, к минимуму сводится и роль второстепенных персонажей. Изложенная автором история создания космоса демиургом очевидна именно в силу своей зримой наглядности и напоминает своеобразную анимационную картину, динамичную и до крайности детализированную. Всю сложнейшую геометрию процесса творения космоса платоновским демиургом запомнить трудно, но ее легко *увидеть*, так же, как непросто запомнить количество граней, углов и вершин платоновских тел, но их легко сосчитать, глядя на складывающуюся в единое целое картину Космоса. Как заметил Пьер Видаль-Наке, «В «Тимее» главный принцип — кинематографический» [7, с. 42].

Ответ на вопрос, зачем Платону нужны эти трансформации форм выразительности, с чем связано угасание диалогизма и драматического начала в диалогах среднего и позднего периода, мог бы многое прояснить в принципах организации *Corpus Platonicum*. Распределение диалогов на т. н. ранние, средние и поздние в целом соотносится с тематическим их распределением, где проблематика этическая сменяется диалектической и гносеологической, а затем натурфилософской и метафизической. Такой порядок расположения диалогов совпадает с порядком ступеней обучения, который культивировался в Академии и по-

сле Платона. Показательно, что и сочинения Плотина, упорядоченные Порфирием, оказались расположены сходным образом, а освоение философии движением от человека к абсолюту сохранялось до самого конца в платонических школах.

Организация текста платоновского диалога определяется не просто выбором темы, но и местом этой темы среди других в системе воспитательного воздействия на душу ученика, а также целью, с которой эта тема поднимается на определенном этапе воспитания. С этим же связана и степень вовлеченности ученика в диалог, работающий как воспитательное упражнение: при прохождении этического этапа обучения ученик в наибольшей степени вовлекается в упражнения, поскольку добродетель захватывает всю душу полностью, требуя в этой психагогии самого близкого контакта ученика с учителем, максимального и всестороннего напряжения сил. Исследованная и усвоенная структура добродетели, которая запечатлевается в душе ученика, становится опорой в его занятиях диалектикой и в восхождении на ее основе к беспредпосылочным началам, где воздействие на душу ученика ограничивается методической и гносеологической корректировкой, а также исправлением ошибок в разделении предмета по родам и восхождении к все более высоким родам. Обильная полилогия и сложная драматургия на этом этапе обучения просто затруднила бы ученику необходимое подчинение принуждающей логической силе. Если на первом этапе воспитания еще допустима некоторая степень неразумия (об этом пишет Альбин в «Учебнике платоновской философии», говоря, что большинство добродетелей все равно, так или иначе, связаны с аффектами, неразумными движениями) то усвоение диалектики и теоретических наук требует уже чистоты и формальной строгости мышления и, соответственно, более строгого и монологичного обучения. Диалоги среднего и позднего периода предоставляют значительно меньший простор для анализа драматургии, риторики и поэтики платоновских диалогов, для понимания техник педагогического воздействия. Зато диалоги этой группы отличаются богатством и теоретической глубиной проблем, обсуждаемых в них. Они глубоки и содержательны, но доступ к этому содержанию открывается только тому, кто прошел выучку в ранних диалогах. В свою очередь, предназначение и истинный смысл ранних (т. е., прежде усвоенных диалогов) становится ясен только на более поздних стадиях обучения. Таким образом, сочинения платоновского собрания ссылаются друг на друга, диалоги вступают в перекличку.



Обнаружить этот диалог диалогов можно только при многократном чтении. Платоновский диалогизм придает его философской систематике динамический и циклический характер.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [ред. тома и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев; Перевод М.Л. Гаппарова]. М.: Мысль, 1986. — 571 с.
2. The Third Way: New Directions in Platonic Studies / [ed. by Gonzalez F. J.]. — Lanham: Rowman & Littlefield. 1995. — 269 p.
3. Nails D. Plato's Antipatrideia: Perplexity for the Guided; [Электронный ресурс] / D.Nails // The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy. — Режим доступа: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciNail.htm>
4. Bouwsma O.K. Wittgenstein: Conversations, 1949—1951. Indianapolis, IN.: J. L. Craft & Ronald E. Hustwit, 1986. — 286 p.
5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: Т. I—IV. СПб.: Петрополис, 1994—1997. — Т. I. — 1994. — 322 с.
6. Wood J. Paideia in the Parmenides: a thesis in philosophy submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy / J.K. Wood. — Philadelphia, 1996. P. 5.
7. Видаль-Наке П. Атлантида. Краткая история платоновского мифа / П. Видаль-Наке; [перевод с фр. А. Лазарева]. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 208 с.

*Volodymyr Prokopenko*

#### **The origins and meaning of Plato's dialogism**

The article deals with the question of the nature and purpose of dialogue in the works of Plato. The author believes that the form of dialogue both reveals and hides the ideas of Plato. He argues also that dialogue make Plato's works the sample of suggestive tool, and that rhetorical, poetic and dramatic component of Plato's dialogues defined by pedagogical orientation of Platonic philosophy.

**Keywords:** dialogue, rhetoric, drama, pedagogy.

*Володимир Петрушов*

#### **ПРОБЛЕМА ДІАЛОГУ КУЛЬТУР ЯК ОДНА ІЗ КАРДИНАЛЬНИХ У ФІЛОСОФІЇ ХХ—ХХІ СТОЛІТЬ**

У статті формулюється і розкривається проблема діалогу культур як кардинальна філософська проблема сучасного світоглядного знання. Аналізується розуміння діалогу в історичному аспекті, створюється методологічний каркас розуміння діалогу культур, який і застосовується у подальшому дослідженні. Залучаються в аналізі такі найвидатніші теоретики концепції діалогу культур, як Бахтін М.М., Біблер В.С., Бубер М. Їх ідеї не просто зумовлюють сучасні дослідження діалогу культур, а й актуальні у своїй методологічній і когнітивній площині. Виокремлюються думки К. Ясперса про культуру, яка за своїм первинним змістом діалогічна і пов'язана безпосередньо з комунікацією. Той, хто говорить, сам стоїть перед питанням і відповідає як якийсь Я певного Ти, бо сам є певним Ти для власного Я. Діалог виступає механізмом внутрішнього міжкультурного взаємовідношення.

**Ключові слова:** діалог, діалог культур, культура, комунікація, соціальність

Аналіз філософського знання ХХ століття свідчить про його значну еволюцію, що врешті-решт призвела до відходу від вузького раціоналістичного філософування, яке орієнтоване на певні політичні погляди і релігійні переконання. Філософські напрямики перейшли в переважній більшості до плюралістичного філософування, яке здебільшого ґрунтується на принципах діалогізму, а це поставило проблему діалогу в ряд найважливіших проблем сучасного філософування. Проблема діалогу розкривається в роботах багатьох філософів ХХ ст. Філософська концепція діалогу передбачає міжсуб'єктне спілкування, єднання свідомостей на метафізичному рівні замість гносеологічної структури «суб'єкт-об'єкт», яка запанувала у філософії Нового часу, тому критично налаштовані мислителі перетворення світу на об'єкт, а також

чіткє розмежування функцій суб'єкта і об'єкта пов'язують із раціоналізмом Нового часу. Хоча, наприклад, Гайдеггер відшукує витоки діалогу вже у вченні Платона про істину. Багато філософів ХХ століття вважали, що об'єктивуюче мислення у філософів не було одвічним і вбачали в ньому скоріше перекручення і деформацію, аніж втілення традиції — традиції філософії, яка сама виростає з діалогу і багато в чому зобов'язана йому: і своїм методом «діалектики», і своєю проблематикою, і, можливо, самим розумінням буття.

Діалогічна традиція представлена в багатьох національних культурах і в різних філософських течіях. Уся біблійна історія, наприклад, — це вслухування в промови пророків і прагнення почути голос Бога. Це є історія діалогу Ізраїля з Богом, яке відбувається поза мовою, яку чути, або зримого письма. У давньогрецькій культурі споглядання переважало над вслухуванням. Платон у своїх «Діалогах» поклав початок традиції «споглядання ейдосів». Але і для стародавнього грека «пізнати» означало не «вилучити сутність із речі», а покласти межу хаосу, який організовується в космос. Створення у XVIII—XIX століттях філософських систем, які спрямовані до єдності, суперечило діалогічному мисленню. Але німецькі романтики врятували для європейської філософії діалог. Їхня теорія розуміння стає одним із джерел сучасних вчень про діалог. Становлення діалогізму ХХ століття спирається на всю історію діалогу. Від часів Сократа і Платона у формі діалогу виступила філософська рефлексія, предметом якої може бути онтологічні, гносеологічні, антропологічні, державні, соціальні й інші проблеми. Сократичний діалог як філософсько-художній жанр і спосіб пошуку істини виявився одним із історичних начал європейської культури, як світогляд він містив у собі зачатки подолання монологічної моделі світу.

Діалог в середні віки розвивався в практиці викладання в університетах, в епоху Ренесансу його стали використовувати як спосіб навчання мовам. Про діалогічний характер розвитку філософії і культури в XVII—XVIII століттях свідчила дискусія між французькими літераторами про історичний і культурний прогрес діалогу. Це ми бачимо у Д. Юма, Е. Шефтсбері, а в українській культурі — у Г.С. Сковороди.

Таким чином, виявлення сутності і ролі діалогу на різних історичних етапах розвитку філософії і культури дає можливість стверджувати, що діалог виступає як спосіб комунікації і спілкування людей. Ця потужна теоретична база розуміння і ролі діалогу в історії стала фундаментом наступного розвитку діалогізму М.М. Бахтіна, М. Бубера та інших мислителів.

Філософія діалогу означає становлення парадигми, яка долає недоліки старого мислення як монологічного, і виникнення «нового мислення». Діалогічне мислення, яке отримало назву «нового мислення», може стати світоглядом сучасного суспільства, фундаментом відношень у ньому, що і буде забезпечувати виживання людства. Діалог стає центральною парадигмою нашої цивілізації. Осмислення того, що будь-які соціальні і політичні взаємодії неможливі без діалогу, в політиці було прийнято називати «новим мисленням». Велике значення має дослідження співвідношення мислення, філософії, науки і культури Нового часу. Характеристика їх ґрунтується на ідеях філософів, вчених, які пов'язують їх з необхідністю вироблення нової парадигми гуманітарного мислення для ХХ—XXI століття.

У становленні і розвитку філософії діалогізму суттєва роль належить російському філософу і вченому Михайлу Михайловичу Бахтіну, а також єврейському філософу, громадянину Німеччини Мартину Буберу. Для цих мислителів саме поняття діалогізм в загально-філософському плані протистоїть монолізму. М. Бубер характеризує «діалогічність» як властивість, притаманну всім людям. Їхні послідовники розвивають ці ідеї, зокрема американський дослідник творчості М.М. Бахтіна М. Холквіст говорить про два аспекти діалогізму: по-перше, «діалогізм — це теоретична філософія пізнання», по-друге, «діалогізм — це принцип герметичного аналізу тексту».

Проблема діалогу недостатньо досліджена як у плані його буття й історії філософії, так і у визначенні його місця і ролі у складному і суперечливому взаємозв'язку різних філософських вчень, відношення культур. Практичні потреби епохи, розвиток філософії і науки потребують глибокого історико-філософського дослідження сутності діалогу, його категоріальної структури, методологічної і світоглядної функції. У концепціях усіх діалогістів досліджується сенс таких явищ людського життя як, віра, надія, любов. Вони розглядаються у релігійному і гуманістичному плані, розкриваються їхнє онтологічне значення як одного зі способів організації життя людей, створення ними буття-події. Розуміння буття як події відрізняє онтологію діалогістів від онтології класичної філософії, де буття представлене як застигле буття-даність. У концепціях Бахтіна, Бубера та інших домінує розгляд діалогу як способу буття людей. Цей розгляд дає можливість показати, що

буття постійно змінюється, його час і простір наповнюється новим змістом, будучи результатом соціальної діяльності людей, які вибудовують свої стосунки на основі діалогу. Панування в науці і класичній філософії в Новий час монологічного принципу призвело до того, що свідомість, згідно з Бахтіним, набула метафізичної форми «свідомості взагалі», «абсолютного Я», «абсолютного духа». І тоді, вважає Бубер, результатом пізнання виявляється ідея як монологічний висновок. І він наголошує, що в мові понять фіксується заочний образ світу, застиглий етап життя і сенсу, а сама ідея при цьому не має «діалогічності і завершеності».

Для нашого подальшого дослідження викладені положення діалогу виступають методологічним підґрунтям розгляду проблеми діалогу культур.

Діалог пронизує все наше життя. Він є засобом здійснення комунікаційних зв'язків, умовою взаєморозуміння людей. Взаємодія культур, їх діалог — найбільш сприятлива основа для розвитку міжетнічних, міжнаціональних відносин. І навпаки, коли в суспільстві є міжетнічне напруження і тим більше, міжетнічні конфлікти, тоді діалог між культурами проблематичний, взаємодія культур може носити обмежений характер в полі міжетнічної напруженості народів — носіїв даних культур. Процеси взаємодії культур складніші за уявлення про просте «перекачування» досягнень високорозвиненої культури в менш розвинену, що в свою чергу логічно підводило до висновків про взаємодію культур як джерела прогресу.

Поняття діалогу культур стало надзвичайно актуальним у сучасній реальності, в різних областях знань — у філософії, соціології, культурології, літературознавстві, в лінгвістиці, точніше, в тих її розділах, які досліджують проблеми взаємозв'язку мови і культури, а також в педагогіці, пов'язаної з навчанням представників етнічних меншин або учнів, що становлять багатонаціональні колективи, і в школах, і вузах. Як зазначають дослідники, актуальність проблеми діалогу культур обумовлена кількома факторами:

по-перше, процес глобалізації неминуче втягує локальні цивілізації у світові транснаціональні мережеві відносини, фінансові, торгівельні та інформаційні потоки, сприяє трансплантації політичних, соціально-економічних і культурних моделей, підсилює міграційні процеси тощо;

по-друге, в умовах, коли процес формування інформаційного суспільства вже може вважатися завершеним, коли суспіль-

ство перебуває на шляху до створення так званого «відкритого суспільства», «особливе значення і місце починає займати не стільки сама інформація, що відноситься до будь-якої галузі людського знання або досвіду, але набагато більше значення сьогодні набуває вміння зберігати і передавати цю інформацію, встановити діалог двох мовних систем, забезпечуючи тим самим стабільний контакт різних знань, культур і національних традицій» [1, с. 78—81].

Проблема полягає в тому, що неможливо вирішити основні питання діалогу культур без знання лінгвістичного і культурологічного аспекту цієї проблеми. Поняття діалогу культур в освіті найчастіше використовується з однією прагматичною метою — сформувати толерантність у міжетнічних відносинах. Корисність вирішення цього завдання не викликає сумнівів і не може оскаржуватися. Однак саме рішення цього завдання неможливе без знання конкретних етнічних культур у всьому їх різноманітті та історії, без знання територіальних і соціальних варіантів цих культур, а також без чітких уявлень про сучасний стан етнічних культур. Особливе значення в наші дні набуває знання, пов'язане з досвідом спілкування, умінням встановити діалог національного і загальносвітового масштабу, що, в кінцевому підсумку, повинно привести людство до створення абсолютно відмінної від наших сучасних уявлень моделі нової загальносвітової культури, яка і визначатиме життя і стосунки наступних поколінь [2, с. 45—48].

Основні положення концепції діалогу культур були розроблені М.М. Бахтіним і поглиблені в роботах В.С. Біблера. Бахтін визначає культуру як форму спілкування людей різних культур; він стверджує, що «культура є там, де є дві (як мінімум) культури, і що самосвідомість культури є форма її буття на межі з іншою культурою» [3, с. 85].

Бахтін говорить, що культура в цілому існує тільки в діалозі з іншою культурою, а точніше на межі культур. «Внутрішньої території у культурній галузі немає, вона вся розташована на межах, межі проходять всюди, через кожен її момент». Наявність багатьох культур аж ніяк не є перешкодою для взаєморозуміння; навпаки, тільки за умови, що дослідник знаходиться поза тією культурою, яку він вивчає, він спроможний її осягнути.

Культура є формою спілкування індивідів. Основою спілкування індивідів у культурі і самих культур є текст. Бахтін писав, що текст може бути представлений у різних формах: як жива мова людини; як мова, відбита на папері чи іншому носії (площи-

ні); як будь-яка знакова система (іконографічна, безпосередньо речова, діяльнісна і т. д.). Своєю чергою кожен текст завжди діалогічний, оскільки завжди спрямований до іншого, спирається на попередні та наступні тексти, створені авторами, які мають своє світобачення, свою картину або образ світу, і в цій своїй іпостасі текст несе сенс минулих і наступних культур, він завжди на межі. Саме це вказує на контекстний характер тексту, що робить його твором. За висловом В.С. Біблера, текст, який розуміється як твір, «живе контекстами весь його зміст тільки в ньому, і весь його зміст — поза ним, тільки на його межах, в його небутті як тексту» [3, с. 76]. Твір відрізняється від продукту споживання, від речі, від знаряддя праці тим, що в них втілюється буття людини, відсторонене від нього самого. У творі втілене цілісне буття автора, яке може бути сенсом тільки при наявності адресата.

Діалог передбачає спілкування, але вони не тотожні: не завжди спілкування є діалогом. У рамках діалогової концепції культури не кожен побутовий, моральний і навіть науковий діалог має відношення до діалогу культур. В «діалозі культур» йдеться про діалогічність самої істини (краси, добра), про те, що розуміння іншої людини передбачає взаєморозуміння «Я — ти» як онтологічне різних особистостей, що володіють — актуально чи потенційно — різними культурами, логіками мислення, різними смислами істини, краси, добра ... діалог, який розуміється в ідеї культури, — це не діалог різних думок або уявлень, це — завжди «діалог різних культур» [4, с. 299]. Таким чином, діалог культур є їхньою взаємодією. Він є «різновидом міжкультурної взаємодії, яка передбачає активний обмін змістом культур-контрагентів при збереженні ними своєї самобутності». Діалог культур, таким чином, — це умова розвитку культури.

Однак діалог культур передбачає і культуру самого діалогу.

Про що б ми не говорили, ми повинні мати на увазі культуру. Бо все в людському світі фактично є культурою. Ніщо в людському світі не може існувати без культури, в тому числі і сам діалог культур. Культура виступає уособленням змісту суспільного життя. Весь світ людини цілком вміщується у світ культури. Світ людини і є по суті справи світотворення культури. Всі предмети культури — це опредмечена людина її силай енергія. Предмети культури відображають те, якою є і виступає людина. Яка людина — така і культура. І, навпаки, яка культура — така і людина.

Суспільство завжди є як формою спільного буття людей. Воно не складається з простої суми індивідів, це деякі надбудо-

вані над їхнім індивідуальним буттям форми спільного буття. Суспільство надіндивідуальне і тому відносно індивідів абстрактне і формальне. І воно залишалося б і залишається завжди абстрактною формою, формальним духовним буттям людей, якщо останні не можуть бути долучені і не включаються до нього через культуру.

Суспільне буття — це зовнішній світ людини. Яким би змістовним і насиченим не було суспільство, воно залишається зовнішнім фактором, зовнішньою умовою життя людини. Проникнути у внутрішній світ людини воно не здатне. Сила громади полягає саме в забезпеченні зовнішніх обставин життя. Внутрішнє ж життя людини підвладне культурі.

Культура має перш за все внутрішній, інтимний характер, а потім — зовнішній. Вона — єдність внутрішньої і зовнішньої сторони життя за часів панування внутрішньої. Якщо вона зводиться до зовнішньої сторони, то перетворюється на «показуху» і має завжди драматичний і комічний вигляд одночасно. Всі потреби в культурі походять із правдивого внутрішнього світу, насамперед із серця, а не з одного лише розуму. Зовнішня сторона культурного життя завжди є лише виразом відповідної глибини внутрішнього, душевного життя, яке приховане і недоступне неосвіченому погляду. Людина культури живе не тільки зовнішнім життям, а й неодмінно життям внутрішнім. Саме культура насичує формальну соціальність конкретним реальним внутрішнім змістом, через неї людина соціалізується, стає членом суспільства. Без неї вона — відчужений елемент суспільства. Вона відчужується від суспільства, а суспільство стає чужим їй. Культура визначає зміст суспільного життя. Без неї ж людина не розуміє своє життя в суспільстві, не бачить цінності суспільства і цінностей соціального життя, не розуміє, чому і навіщо вона живе в суспільстві, що воно їй дає. Людина без культури стає на шлях заперечення суспільного життя, але з культурою — її захисником, хранителем і творцем. Бо для людини, хто приєднався до культури, цінність суспільного життя — це цінність самої культури. Він сам — вже у світі культури, а тому суспільство в його розумінні — це умова для збереження і збагачення цього світу культури. Культура — це те ж соціальне, але виявлене через індивідуальне.

У культурі втілюється все багатство людських взаємин у суспільному бутті, весь зміст людської істоти, всі висоти і все нутро людського світу. Культура — це розкрита книга всіх різноманітних людських сутнісних сил. Культура — це вираження самого

людського змісту суспільного життя, а не абстрактної її форми. Як відзначає В.М. Межуєв, культура — це «весь світ, в якому ми виявляємо, знаходимо себе, який містить у собі умови і необхідні передумови нашого справжнього людського, тобто завжди і в усьому громадського, існування» [5, с. 329]. Культура є мірою людського в людині, показником розвитку людини як людини, що втілює образ і подобу вищого духовного світу. Культура показує, наскільки людина розкрила в собі дух, одухотворила свій світ та олюднила дух. Сутність культури — це розвиток людини як духовної істоти і розвиток духу в людському існуванні. Вона об'єднує в собі духовність і людяність як дві нерозривні сторони людської сутності.

Саме через культуру здійснюються всі цілі суспільного життя. Саме по собі суспільство і, відповідно, суспільне життя не мають ні мети, ні сенсу. Їх містить у собі культура. Всі благі задуми, всі позитивні функції суспільне життя здійснюються, лише наповнюючись культурним змістом. Відніміть у суспільства культуру — і воно втратить призначення і сенс. Тому суспільне життя поза культурою перетворюється, в кінцевому підсумку, на негативне явище і абсурд. Будь-яке негативне явище виникає тільки тоді, коли з громадської форми випадає культура. І там, де в суспільному житті відсутня культура, саме суспільне життя перетворюється на безглуздя. Втративши свою мету, втративши орієнтир руху, подібне суспільне життя за мету ставить само себе, відповідно і обслуговує само себе. Влада служить тоді лише собі, щоб підтримати себе, економіка — заради економіки, політика — заради політичного процесу, мистецтво — заради мистецтва і т. д. і т. п. Але цілі самого суспільства і окремих його сторін лежать поза суспільством, вище суспільства. Тому таке суспільство і втрачає благо та сенс свого існування і стає абсурдним. Основна функція культури — це виховання людини, зміна, перетворення її природи. Живучи в суспільстві, людина не може постійно не змінюватися, а, кажучи інакше, не виховуватися і не самовиховуватися.

Виховання як в широкому, так і у вузькому сенсі слова завжди здійснюється на основі культури. Власне кажучи, виховання є прилученням до культури, входженням у неї. Виховання завжди виступає як окультурення людини. Культура, утворюючи людський зміст суспільного життя, виступає як виховний феномен, через який реалізується соціально-педагогічна діяльність. Освоюючи культуру, людина змінює свій світогляд і відповідно пове-

дінку в суспільстві. Саме завдяки залученню до культури людина намагається поводитися гідно «на людях», не дає волю надмірним емоціям. У природному стані людина відчужена від духовного світу. Буття людини не стикається з буттям духовного світу. Культура їх примиряє і об'єднує. У культурі буття людини зустрічається з духовним началом і в ньому знаходить свою обитель. Через культуру людина долає свою біологічну природу і стає духовною істотою. У світі культури людина постає вже не просто як природна і земна істота, а істота, яка піднеслася над своїм земним існуванням. Культура, як відзначав Ясперс, за своїми первинним змістом є діалогічна, не випадково діалог і комунікація стають центральними поняттями не тільки етики, аксіології та гносеології Ясперса, але і всього його світорозуміння, вони підносяться в ранг критерію філософської істини і ототожнюються з розумом. Комунікація, за Ясперсом, — це не переклад висновків пізнання за допомогою неспростовних доказів, а певного роду спілкування, екзистенції. Той, хто говорить, сам стоїть перед питанням і відповідає як якийсь Я певного Ти, бо сам є певним Ти для власного Я.

Духовний сенс культури виникає і існує в діалозі між особами як нескінченний рух до трансцендентності, діалог культур — це спосіб людського спілкування, це поєднання різних смислів (понять, символів) культури, де формується орієнтація розуму на взаєморозуміння, діалог — це взаємопроникнення культур, це не просто спілкування як розмова різними мовами, а спілкування зі спробою перекладу, взаєморозуміння, це не просто усвідомлення альтернативи, але і толерантне ставлення до неї. Поняття толерантності краще передає моральну атмосферу взаємин учасників, де бути толерантним — означає бути досить відкритим щодо іншого Я, представника іншої культури, щоб почути його і одночасно зберегти необхідну дистанцію для того, щоб залишитися собою і дозволити іншому бути іншим. Це вимагає певних зусиль самообмеження від обмеження обох.

Діалог розглядався в літературі (філософській, філологічній, естетичній, психологічній та ін.) як класична форма мовного спілкування, як літературний жанр, як метод філософування, як особливий стиль наукового мислення, протилежний монолізму, як специфічний гуманістичний літературний жанр, як засіб спілкування та структурного визначення гуманістичного мислення і, нарешті, як механізм внутрішнього міжкультурного взаємовідношення.

Вирішення проблем діалогу — це вирішення проблем людського буття. Діалогічне слово, думка, діяльність показали, що класична мова, як зазначає Р. Барт, завжди домагалася діалогу, вона створювала світ, де люди не були самотні, де будь-яка річ виявлялася у формі зустрічі з іншою людиною. Мова несе в собі відчуття безпеки, тому що її природа безпосередньо соціальна.

*Георгій Панков*

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Вострякова Ю.В. Проблемы познания в диалоговом пространстве современной культуры. Философско-методологические проблемы науки и техники. — Самара, 2000.
2. Гордиев А.А. Антропологические и культурологические предпосылки коэволюции человека и природы. — Новосибирск, 1998.
3. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. — М., 1991.
4. Библер В.С. Кант — Галилей — Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. — М., 1990.
5. Межуев В.М. Культура как проблема философии. — М., 1987.

*Volodymyr Petrushov*

#### **Problem of dialogue of cultures as one of the cardinal in the philosophy of the XX—XXI centuries**

The article forms and reveals the problem of dialogue of cultures as a cardinal philosophical problem of modern worldview knowledge. The understanding of dialogue in the historical aspect is analyzed, and the methodological framework of understanding of the dialogue of cultures, which is used in further research, is created. The most outstanding theoreticians of the concepts of both dialogue and the dialogue of cultures are involved in the analysis, such as Bakhtin M.M., Bibler V.S., Buber M. Their ideas are not simply conditioned by contemporary studies of the dialogue of cultures, but also relevant in their methodological and cognitive plane. The thoughts of K. Jaspers on the culture, which in its primary content are dialogic and directly connected with communication, are singled out. The one who speaks stands before the question himself and some I of some YOU responds, as one is a certain YOU to self I. Dialogue is the mechanism of an internal intercultural relationship.

**Key words:** dialogue, dialogue of cultures, culture, communication, sociality.

#### ВРАЗУМЛЕНИЕ В ДИАЛОГАХ Г. СКОВОРОДЫ

Вразумление представляет собой процедуру языковых актов, посредством которых субъект общения подводит другого субъекта к решению принять определенную позицию. Данное определение указывает на вразумление как на интеллектуальное коммуникативное действие, в котором участие принимают две стороны — вразумляющий и вразумляемый как агенты общения. Связывающим между ними звеном служит информационный поток, включающий в свой состав содержание информации и систему аргументации. Позиция вразумляющего не сводится только к частному акту названного субъекта, поскольку она опирается на определенную социокультурную традицию с ее дискурсивной практикой. Поэтому вразумляющий субъект, желающий склонить вразумляемого на свою сторону, одновременно интегрирует его сознание в определенную традицию с характерными для нее ценностями и одновременно традицию в сознание данного субъекта. Воля вразумляющего служит выражением воли соответствующей традиции, а ее дискурс нацелен ее адептом для приобретения единомышленника. Поэтому вразумляющий стремится создать ситуацию единомыслия, сосредоточив для реализации поставленной задачи процесс языковой процедуры.

Отношение между вразумляющим и вразумляемым субъектами характеризуется неравенством, при котором первый занимает доминирующее положение над вторым. Осуществляющий вразумление субъект нередко осознает себя носителем и транслятором подлинной истины, в чем он стремится убедить вразумляемого адресата. Его воля к истине тесно сочетается с волей убедить другого и с волей управлять другим. На самом деле вразумляющий внедряет в сознание своего партнера по общению не «подлинную», или «истинно верную позицию», но полезную и удобную для себя позицию, принимаемую за истину, в которой он просто убежден. Таким образом, «истина», к которой апеллирует автор вразумления, используется своеобразным идеологическим инструментом

(а также ярлыком) в интеллектуальном воздействии одного субъекта на другого. Поэтому вразумляющий тяготеет к монологизму.

Между тем характер вразумления может быть различным: он в состоянии осуществляться как способом принуждения, так и способом побуждения другого. Несмотря на убежденность в истинности своей позиции, автор может принять решение не подавлять позицию своего собеседника, но переориентировать ее при помощи определенных аргументов, одновременно принимая во внимание альтернативные аргументы. В таком случае процедура вразумления характеризуется толерантностью, хотя в процессе динамики общения толерантность способна сочетается с элементами неприязни в каких-либо частных аспектах. Со своей стороны, вразумляющий субъект часто осознает для себя потребность во вразумлении, и он добровольно принимает соответствующую информацию, а не только настаивает на ее принятии со стороны другого.

Вразумляющий субъект отчетливо понимает потребность вразумления со стороны собеседника, и свое вразумляющее действие он нацеливает на удовлетворение этой потребности. В таком случае собеседник воспринимается им не в качестве объекта применения власти или инструмента удовлетворения его тщеславного «я», но в виде партнера, нуждающегося в рассматриваемой форме общения. Смысл вразумления усматривается не в подавлении собеседника и установлении над ним интеллектуального диктата, но в осуществлении акта благотворительности, согласно желанию вразумляемой стороны. В такой ситуации складывается диалог, представляющий собой качество общения с характерной ему взаимной направленностью внутреннего действия, согласно определению М. Бубера [2, с. 77]. Вразумление приобретает качество диалога, при котором оба его партнера осуществляют взаимную направленность внутреннего действия не столько на предмет интеллектуального общения, сколько в отношении к своему партнеру, когда каждый из участников воспринимает друг друга личностью. В приведенной ситуации вразумление, как специфическая техника общения, становится персоналистическим актом подлинного диалога, возвышающегося над техническим диалогом, согласно классификации, предложенной М. Бубером [2, с. 108].

Вразумление как коммуникативный акт получило широкое распространение в культурной жизни, включая философскую мысль. Вразумлением может рассматриваться любой философский трактат, поскольку его адресатом является вразумляемый философ читатель. Однако в философском наследии демон-

стрируются примеры осуществления вразумления не в форме авторского монолога, но в диалогической форме. Один из таких ярких примеров обнаруживается в творчестве украинского философа Г. С. Сковороды. В настоящей статье объектом его осмысления послужит небольшой по объему фрагмент произведения «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе».

В данном фрагменте его автором конструируется ситуация диалога, в котором участвуют два персонажа — вразумляющий наставник по имени Друг и вразумляемый ученик по имени Лука. На такую расстановку персонажей указывает известный исследователь творчества Сковороды О. В. Марченко, который считает вразумляемых персонажей названного диалога оглашенными, осознанно принявшими христианские истины, в то время как Друг помогает им в духовном возрастании [3, с. 77].

В первой «Розмові» диалог между Другом и Лукою представлен вокруг темы о человеческой природе. Идея этого диалога состоит в том, что в понимании данной природы следует разграничивать «внешнего» человека и «внутреннего» с точки зрения разграничения телесного и духовно-божественного начала. Рассмотрим содержание названного диалога и проанализируем механизмы обоснования указанной идеи.

Диалог начинает Лука. Этот факт указывает, что вразумляемый добровольно и без всякого принуждения желает разобраться в беспокоившем его сознании вопросе: почему он, воспринимая Библию как «райскую пищу и лекарство собственных мыслей», не испытывает вкус в этих словах, хотя он признает их сладкими. Данное обстоятельство указывает на добровольный характер коммуникации как существенного признака диалога и одновременно на механизм его формирования.

Судя по содержанию рассматриваемого текста, Лука вместе с Другом разделяют основные положения христианского вероучения, что образует единомыслие как ситуацию диалогического общения и вместе с этим очерчивается парадигмальное поле диалога. Разнообразие взглядов по существу обсуждаемой проблемы не устраняет единомыслия между субъектами диалога, при котором возникает диалектическая ситуация: единство в разнообразии, а разнообразие в единстве. Эту диалектику обеспечивает парадигмальная основа, которую составляет христианское мировоззрение.

Поставленная Лукою проблема выражает собой ситуацию рассогласованности между восприятием Библии внешними чувствами и разумом с внутренне-экзистенциальным характером ее

постижения. На эту ситуацию указывает сам Друг и ставит себе целью преодолеть в сознании Луки это рассогласование, побудив его глубоко осознать существенную необходимость экзистенциального принятия ценности Священного Писания. Таким образом, в парадигмальное поле рассматриваемого диалога Сковородою включается экзистенциальный дискурс и утверждается его конструктивная значимость в христианском мировоззрении.

Ответом на потребность Луки разобраться в сложившемся в его сознании восприятии Священного Писания послужили слова Друга: «Знай, що ми позбавлені в собі цілої людини і маємо сказати: «Господи, людини не маю...» [4, с. 155]. Данное высказывание выглядит переходом от онтико-экзистентного дискурса к онтологически-экзистенциальному (согласно терминологии М. Хайдеггера). В нем обнаруживается глубоко критическая оценка не эссенциального, но экзистенциального состояния человека, которое можно оценить как исчезновение личности при существовании видимой природы человека. В связи с высказанным подходом к пониманию человека, Друг вразумляет Луку о необходимости отыскать в себе человека и понять самого себя. Неспособность познать себя самого расценивается угрозой гибели собственной самости, подобно человеку, который знает о существовании в своем доме сокровища, но не знает его самого, что означает фактическое отсутствие этого сокровища. Таким образом, характер бытия человека ставится в зависимость от условия самосознания, благодаря которому определяется бытие собственной самости.

Луке, с присущей ему обыденной мировоззренческой наивностью, сразу не удастся понять серьезный характер доводов вразумляющего его Друга. С его стороны следует вопрос: как можно отрицать непосредственно очевидное, согласно которому естественное зрение позволяет человеку видеть собственное тело. В ответ на это Друг заявляет, что, на самом деле, он ничего не видит, а то, что считается им видимым, является как «ничто» [4, с. 155]. Приведенный аргумент еще больше вызвал у Луки недоумение: как можно видеть в себе ничто? На поставленный вопрос его партнер излагает следующий ответ: «Бачиш у собі саму землю. Але через те нічого не бачиш, бо земля і ніщо — це і є одне і теж... Бачиш тінь свою, просто кажучи, порожнечу свою і ніщо. А самого себе ти зроду не бачив» [4, с. 156].

Процитированная выше позиция отчетливо указывает на аскетический дискурс в его радикальной форме, который полностью разделял Г. Сковорода и посредством которого он вразум-

ляет читателя. Значениями, используя которые философ выражал присущую ему аскетическую позицию, послужили: «тело» = «земля» = «ничто» = «тень». Этот ряд значений характеризует эссенциально-антропологическую позицию Сковороды, обесценивающего человеческую телесность. Столь негативная эссенциальная онтология человека служит фундаментом его гносеологии, смещающей ориентацию познавательной деятельности с внешне-телесного в направление внутренне-духовного начала, что соответствует известному учению украинского философа о двух натурах.

Аргументы Друга приводят в замешательство сознание Луки и вызывают с его стороны глубокий шок. Он не может вразуметь: как это он не в состоянии видеть собственные телесные органы и почему Друг называет его тенью. На эти недоумения следует пояснение: «Тому що ти загубив ества свого суть, а в тілі своєму спостерігаєш п'яту чи хвіст, проминаючи свою точність, і загубив свою основу» [4, с. 156]. В плоскости философской антропологии Сковородою актуализируются метафоры «п'ята» и «хвіст», сопоставляя их с «головой». Между ними образуется бинарная оппозиция — конец и начало. Метафора «око» указывает на гносеологическую интенцию между обращением сознания к человеческому началу и к конечным, периферийным значениям. Исходя из приведенной топо-эссенциалистической антропологии, Друг упрекает своего собеседника в топологической путанице, согласно которой его сознание нацелено на периферию человеческого естества, но не на его основу.

В ответ на размышления Друга Лука вынужден признаться в разрушительном воздействии его аргументов в отношении собственных мыслей и в то же время упрекает его в отсутствии позитивной мысли за предпринятой им критикой. Свою позицию Друг оправдывает тем, что сам он до конца не разобрался в предмете развернувшейся полемики, и в ее процессе он стремится найти оптимальное решение проблемы. В указанном заявлении вразумляющий субъект отказывается от претензии на полноту выражения истины и выглядит не только вразумляющим другого в истине, но также ее искателем. Таким образом, вразумляя другого, вразумляющий одновременно осуществляет поиск вразумления самого себя.

Процесс вразумления осуществляется методом метафоризации телесных органов человека в философско-антропологическом контексте. Друг стремится утвердить в сознании Луки идею, согласно которой человек живет прежде всего мыслью, но не плотью. Он поясняет, что подобно тому как хвост следует за головой, так и плоть — вслед за мыслью, которая управляет телом.



Вне мысли человек не может рассматриваться человеком: тело человека выглядит лишь тенью, и, само по себе, без мысли, оно есть ничто. Мысль трактуется не только главным фактором, но также средоточием человеческого эстетства.

Аргументы вразумляющего Друга оказали сильное воздействие на вразумляемого Луку. Он с радостью принимает убеждение, согласно которому глаз, если не в состоянии видеть (то есть разуметь), становится не глазом, но тенью или хвостом. Поэтому взор человека должен быть направленным не на тело, но на мысль. Данное положение подкрепляется притчей, которая приводится Сковородой: «Сліпі очі, коли розум почне інше чинити», то есть когда уклоняется куда-то в сторону [4, с. 157]. Лука искренне благодарит Друга за оказанную интеллектуальную помощь в самоидентификации: «Слава Богу! Я тепер очі, вуха, язика, руки, ноги і все маю. Згубив я старе, а знайшов нове. Прощай, моє тіне! Вітаю тебе, бажана істино! Будь мені обітованою землею. Досить мені бути рабом» [4, с. 157].

Проанализируем приведенное выше патетическое высказывание Луки. В нем Г. Сковорода указывает на роль истины в освобождении от «рабства плоти». Этим самым понимание истины выводится за границы узкого гносеологизма, приобретая смысл пути к свободе. Можно предположить, что Сковорода, будучи христианским мыслителем, выразил здесь евангельское изречение Иисуса Христа: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [1, Ин. 8:32]. В контексте рассматриваемого диалога освобождение выглядит кардинальной переориентацией сознания, при котором, обращаясь в сторону истины, оно полностью порывает с ориентацией к плотским ценностям. Освобождение, о котором ведется речь, представляет собой глубокий акт трансцендирования, возвышающего человека над ценностями повседневного бытия в направление духовно-личностного измерения. Все это позволяет заключить о трансцендирующем характере вразумления в ситуации рассматриваемого диалога.

Вразумляя Луку, Друг прямо заявляет ему о своем стремлении достичь единомыслия во взгляде на обсуждаемую проблему, но при этом он предлагает ему принять высказанную им позицию добровольно. Мало того, он отказывается от собственного авторства высказанной им позиции, ссылаясь на ветхозаветного пророка Иеремию, указывающего на значение сердца во взгляде на человека. Ссылка на учение библейского Иеремии послужило фактором духовного прозрения Луки во взгляде на человека: «Те, що притаємна думок наших безодня і глибоке серце — одне і теж.

Але дивно! Як це можливо, що людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як люди вважають, але глибоке серце або думка його, вона-бо найточнішою є людиною та головою. А зовнішня її подоба є ніщо інше як тінь, п'ята і хвіст» [4, с. 157].

Прозрение Луки уместно охарактеризовать с точки зрения принятия им кордологической антропологии, которую Сковорода проецирует в многочисленных своих произведениях. Заметим, что в рассматриваемом диалоге ценность «философии сердца» утверждается со ссылкой на ветхозаветное учение, дискурс которого выступает инструментом вразумления. Вразумляемый Лука принимает «вразумляющее слово» именно потому, что, одновременно с Другом, он убежден в безусловной истинности Библии как Божественного откровения. Поэтому принятие вразумляемым аргументов вразумляющего его субъекта в данном случае обусловлено фактором общего парадигмального основания для обеих сторон общения, что служит важнейшим условием достижения между ними единомыслия.

Однако Друг считает, что предпринятое им вразумление еще не привело к укреплению веры в истину со стороны своего партнера. С этой целью он обрушивается с осуждением «плотской веры», основательно укоренившейся в массовом сознании. Следует ряд риторических вопросов, насыщенных метафорами: «А хто нам зітре голову зміїну? Хто вкопе воронові око, що оперився в ніч? Хто нам знищить плоть? Де Фінес, що пронизує блудницю? Де ти мечу Єреміїн, що спустошує землю?» [4, с. 157]. Тут же Друг вводит значение божественной личности Спасителя, олицетворяющего собой жизнь вместо смерти и правду вместо лжи. Этим самым проблема поиска истины переносится в плоскость христианского мировоззрения, центрирующего личность Иисуса Христа с христологическими ценностями.

Друг манифестирует три ключевые значения постижения истины — веру, страх Божий и Божественную любовь. Вера определяется светом, который позволяет видеть во тьме (разумеется, что под тьмою подразумевается «плотская завеса», сквозь призму которой сознание большинства людей воспринимает мир). Значение страха Божьего трактуется в роли мощного духовного фактора, пронизывающего крепость плоти. Оба указанных фактора совместно с любовью Божьей рассматриваются как «єдині двері до райського смаку» [4, с. 157]. Представленные аргументы побудили Луку искренне признаться в своей вере, однако он сознается в ее слабости что заключается в отсутствии вкуса к ней. Поэтому предмет вразумления переносится Другом в проблематику веры.

«Друг. Принаймні знаєш, куди дивиться віра.

Лука. Знаю, що треба вірити в Бога. А більш нічого сказати не можу.

Друг. О бідний і безплідний чоловіче! Знай же, що віра дивиться на те, чого порожнє твоє око бачить не може

Лука. Що за порожнє око?

Друг. Уже казали, що вся плоть — пуста» [4, с. 158].

В приведенном фрагменте Сковорода обличает духовную ограниченность верующих людей, сводящих свою веру только обращением к Богу. Помимо данной интенции, также подчеркивается важность обращения веры в сторону человека, что означает включение веры в антропологический дискурс. Вера трактуется как инструмент самопознания — зоркое «око», противопоставляемое плотскому, «порожньому оку», неспособному зреть истину. На это Лука признается, что, кроме видимости, ничего больше не способен видеть. В ответ со стороны Друга следует обличение Луки в язычестве и идолопоклонстве, одержимость которыми не позволяет видеть невидимое.

В указанном отношении Сковорода утверждает свою концепцию о «видимой» и «невидимой» натуре, охватывая ею онтологию, гносеологию и антропологию в их органической взаимосвязи. Данное обстоятельство отчетливо проявляется на примере обличения Луки в идолопоклонстве. На вопрос недоумевающего Луки о том, как можно назвать идолопоклонником верующего в Бога, Друг поясняет: «Як же віреш, коли окрім відимості нічого не бачиш? Адже віра порожню видимість зневажає, а опирається на тому, що в пустім головою, силою є й основою та ніколи не гине» [4, с. 158]. Из приведенного высказывания вытекают несколько концептов. Во-первых, концепт идолопоклонника не как язычника-иноверца, но как антропологического типа, поглощающего своим взором лишь мирские ценности видимого мира. Во-вторых, концепт веры как прочной жизненной опоры, возвышающей личность ее устремлением в область невидимой природы, благодаря чему познающий эту природу разрывает свое сознание с плотским миром идолопоклонников и духовно возвышается над ним. Этим самым значение веры обладает характером трансцендирующей силы в отношении человека. Вера оценивается средством постижения «невидимой природы», и в таком качестве она противопоставляется «плотскому оку», познавательные возможности которого закликиваются только в «видимой натуре».

Антропологическое измерение «невидимой природы» разъясняется в самом конце диалогов о самопознании: «Ввійшли ми трохи у внутрішність плоті нашої, начебто в надра земні. Знайшли, чого не бачили. Людей ми знайшли нових, які мають руки, ноги і все нове» [4, с. 158]. Таким образом, под внутренним человеком подразумевается обновленная личность с обновленным телом, освободившегося от плотского покрова. Поэтому Друг и вразумляет Луку о том, что одной только веры в Бога недостаточно и что необходимо обрести свою собственную внутреннюю природу: «Ти сон істинної твоєї людини. Ти риза, а він тіло. Ти привиддя, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутність. Ти бруд, а він твоя краса, оскільки не від тебе, а тільки в тобі й утримує, о пороху і ніщо! А ти його доти не пізнаєш, доки не признаєшся з Авраамом до того, що ти земля і попіл» [4, с. 159]. Эти слова произнесены Другом в качестве критики на заявление Луки, что его не следует называть тенью, поскольку его натура обладает твердым корпусом. По всей видимости, Лука еще не осознал концепт «невидимой природы», в которой только и усматривается прочность человеческого естества, в отличие от «видимой природы» с ее зыбкостью и ничтожностью. Суть «невидимой природы» человека определяется осознанием «Божий я е», которое произносит Друг в конце последней Симфонии «Наркиса». На данное исповедание истины Памво, один из участников диалогических рассуждений в названном произведении, подчеркнул необходимостью продолжать путь усовершенствования мира человека. Для этого необходимо осуществить со стороны души выход на пределы видимой плоти и приближаться к Богу, но не обычным видением, а верою [4, с. 159].

Таким образом, вразумляющий Друг вразумляет вразумляемого Луку о подлинном взгляде на достоинство человеческой личности, обращающей взор на собственное свое естество. Самопознание рассматривается не заурядно-экзистентным актом, ему придается экзистенциальное значение в качестве существенного фактора трансцендирования в духе христианско-теистического мировоззрения с присущими ему персоналистическим и аскетическим компонентами. Самопознание наделяется критической формой выражения, в которой сочетаются два аскетических вектора — радикального разрыва с плотской идентичности и переориентации собственной идентификации в направление духовно-божественного идеала.

Рассмотренный фрагмент диалогов Г. Сковороды позволяет уяснить персоналистический характер вразумления, при кото-

ром «вразумляющее» насилие способствует трансцендированию сознания вразумляемого в виде свободного и осознанного с его стороны акта выбора. Свободное принятие позиции вразумляющего вразумляемым обуславливается осознанием с его стороны потребности во вразумлении. Этим самым Сковорода представляет вразумление в виде совокупности речевых актов, благодаря которым осуществляется возвышение сознания вразумляемого в направлении христианского идеала. Сковорода вразумляет читателя от имени христианской традиции, вразумляет посредством свойственному ей дискурсу и через вразумление интегрирует читателя в данную традицию.

Вразумление читателя со стороны украинского философа осуществляется поэтическим языком с присущими ему образами, метафорами, риторическими оборотами. Такой язык наполняется значительной эмоциональной насыщенностью и призван в значительной степени усилить эффект вразумления. Однако в содержании поэтического стиля вразумления высвечиваются диалогический, персоналистический и экзистенциальный характер вразумления как коммуникативного действия.

Вразумлению со стороны рассмотренного фрагмента диалогов Г. Сковороды подвергся автор настоящей статьи, однако не в направлении обращенности в христианскую религию, но в контексте убежденности в перспективе философской аналитики вразумления как глубокой проблемы, вокруг которой пересекаются вопросы онтологии, гносеологии, философской антропологии, аксиологии, семиотики, коммуникативной философии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. — К. : Біблійні товариства, 1995. — 960+296 с.
2. Бубер М. Диалог / пер. М. И. Левиной // Два образа веры. — М. : Республика, 1964. — 464 с.
3. Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль / О. В. Марченко. — М. : 2007. — 276 с.
4. Сковорода Г. С. Наркис. Розмова про те: пізнай себе / пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. науковий інститут Гарвардського ун-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. — С. 151—195.

Віктор Чернишов

#### КОСМОЛОГІЯ Г.С. СКОВОРОДИ

У статті здійснено спробу аналізу космологічного вчення Г.С. Сковороди. Спираючись на фундаментальний онтологічний принцип монодуалізму, характерний для філософії Сковороди, автор стверджує наявність у космології українського мислителя двох вимірів — позитивного та негативного. Позитивна космологія постає як результат внутрішніх філософських зусиль Сковороди, скерованих на досягнення природи світу та місця людини у ньому, тоді як негативна — є спробою мислителя дати відповіді на нагальні питання свого часу.

**Ключові слова:** Богослов'я, Г.С. Сковорода, космологія, метафізика, монодуалізм, *philosophia perennis*, Просвітництво, українська філософія, християнська філософія.

«Ὁ μὲν μὴ εἰδὼς ὅτι ἐστὶ κόσμος, οὐκ οἶδεν ὅπου ἐστίν. ὁ δὲ μὴ εἰδὼς πρὸς ὃ τὶ πέφυκεν, οὐκ οἶδεν ὅστις ἐστὶν οὐδὲ τί ἐστὶ κόσμος...» [7, viii, 52]

«Хто не знає, що таке Всесвіт, — не знає, де він є; хто не знає для чого вродився, — не знає ні хто він такий, ні що таке Всесвіт...» [1, с. 101].

У широкому сенсі слова, космологія — це наука про світ. Цей термін вперше було введено у науковий та філософський обіг у 1659 році Томасом Блантом (Thomas Blount), у англomовному контексті, а загальноєвропейське визнання він здобув у 1731 році, після публікації Християном Вольфом його книги «*Cosmologia generalis*» — «Загальна космологія».

Слово «космологія» зіставлене з двох грецьких слів «κόσμος» і «λόγος» — обидва ці слова мають дуже давню історію. Згідно традиційних джерел [напр., див.: 4, 5, 6], вжиток слова «κόσμος»

був запроваджений Пітагором з Самосу, тоді як «λόγος» є центральним поняттям філософських побудов Геракліта з Ефесу.

Упродовж всієї історії філософії проблема світу неодноразово потрапляла у фокус уваги філософів, ставала предметом їхньої особливої цікавості й уваги. У контексті української філософії, концепт світу є одним із центральних у Г. Сковороди, котрий є одним з найбільш знакових, проте, на жаль, не завжди знаних українських мислителів. Втім, попри те, що концепт світу є одним із центральних для Сковороди, наскільки нам відомо, на теперішній час не існує жодної систематичної студії, що подавала б зрозуміле тлумачення того, як український мислитель розуміє поняття «світ», що він у нього вкладає — взагалі, часто автори просто обмежуються констатацією наявності у Сковороди вчення про три світи та двонатурність кожного з них.

Потреба у систематичному проясненні Сковородинівського поняття «світ» і стала головною спонукою до появи цієї невеличкої праці, головним завданням якої бачиться з'ясування контекстів у яких Сковорода використовує поняття світ з можливою подальшою реконструкцією космологічної концепції українського мислителя.

Космологія Г. Сковороди або його вчення про природу, призначення, структуру та функції світу, як і решта його доктрини, можуть бути розділені на дві великі частини, що у значній мірі відповідають загальній концепції мислителя, котрий прагнув «вездѣ видѣть ДВОЕ» [3, с. 396] (Д.І. Чижевський називав цей фундаментальний принцип Сковородинівської онтології принципом *монодуалізму*), тобто дві природи — вічну і часову, або, навіть здається можна сказати, позитивну (твердження) і негативну (заперечення).

Позитивна частина містить ідеї, що конституують філософію Сковороди так би мовити *sub specie aeternitatis* — в універсальній, вселенській або вічній перспективі, тоді як негативна частина відбиває його спроби дати відповіді на найбільш гострі питання свого часу або у часовій перспективі.

Позитивна космологія Г. Сковороди розгортається з його вчення про три природи або виміри людського буття, що включають (1) великий або фізичний світ, що є фізичним виміром існування; та два менші світи (2) мікрокосм або світ людини — екзистенціальний вимір людського існування, (3) світ символів — Біблію — сакральний вимір буття людини та світу. Сковорода розробляє та розвиває свою позитивну космологію з практичною (моральною)

метою: він намагається прояснити природу світу для того, щоб відкрити «Путь к Щастію» [3, с. 505, 507, 509, 513] або відповісти на одне з найбільших, вічних питань філософії: як людина має жити й що вона має робити для того, щоб досягти щастя?

Великий або фізичний світ не є предметом первинної цікавості для Г. Сковороди, він майже не привертає увагу філософа. Сковорода тільки зауважує, що великий світ «гдѣ Все рожденное обитает» [3, с. 943] (1) створений і керований Богом — він є слухняно-покірним Божому задуму та волі; (2) створений з видимої матерії та невидимої форми (або форм), що Сковорода часто називає двома світами або двома природами у (єдиному) світі; (3) складається з чисельних маленьких світів (садів, віночків, машин та машинок). Сковорода часто описує світ як «Прекрасный Храм Премудраго Бога» [3, с. 943] або «увеселительный Дом ВѢЧ-НАГО» [напр., див.: 3, с. 737, 953], кажучи, що світ проголошує існування Бога, оскільки він є «Поле слѣдов Божіих» [3, с. 732]. Бог має багато імен, серед яких одне з центральних місць належить імені «Блаженной Натуры» [3, с. 506—507].

Звертаючись до опису власного метафізичного бачення світу, Г. Сковорода також використовує цілий ряд інших естетичних і/або метафоричних образів: (1) центр і периферія; (2) тіло й одяг; (3) дерево та його тінь; (4) малюнок (або образ, ікона, іпостась, засновок) і фарба (колір, матерія, багно); (5) світло та темрява; (6) істина та хиба (або брехня); (7) радість і плач (скорбота, туга); (8) надія та відчай. Якійсь, у тому ж самому єдиному світі, побутують дві природи або два світи: (1) видимий і невидимий; (2) живий і мертвий; (3) вічний та незмінний й змінний та такий, що постійно руйнується і гине [3, с. 953].

Видимий, речовинний бік світу Сковорода часто називає «*Коперніканськими світами*» — ім'я, що вірогідно має не меті підкреслити об'єктивність великого світу, що, як вважається, існує незалежно від людського досвіду. З іншого боку, також можливо, це ім'я може позначати матеріалістичний підхід до пізнання світу, зосередженість на *кількісному* радше ніж *сутнісному* чи *якісному* методі пізнання світу: світ «складається з маленьких машинок», ділиться *ad infinitum*, тобто у дурну безкінечність. Втім, Сковорода, як вже й було сказано, не зосереджує свою увагу на великому світі, оскільки він вважає, що хоча буття у світі і є суттєвою й невід'ємною умовою будь-якої індивідуальної і конкретної людської істоти, проте шлях до справжнього людського щастя та щасливого життя не залежить від матеріальних стихій або елементів

цього світу, оскільки, як говорить Сковорода: «Путь Израилский не к ним, но *чрез* них» [див.: 3, с. 963; *курсив мій* — В.Ч.].

Головним предметом цікавості для Сковороди є людина, котру він називає другим світом або мікрокосмом. Саме тому філософія Г. Сковороди є глибоко антропоцентричною, зосередженою на проблемах людини та людського щастя та можливих способах їх розв'язання. Разом з тим, саме визначення людини як мікрокосму означає, що його онтологічні структури є — щонайменше — надзвичайно подібними до структури великого світу. Так, наприклад, ідучи за ап. Павлом (пор. 1 Кор. 1, 44), Сковорода говорить, що «есть два Человѣка в Человѣкѣ Одном и Два Отца, Небесный и Земный, и Два Миры, Первородный и Временный, и двѣ Натуры, Божественная и Тѣлесная, во всем-на-всем...» [3, с. 527].

Третім світом є Святе Письмо — Біблія — це світ символів. Символічний світ є ідеальною проекцією двох попередніх світів — великого світу та світу людини. На думку Сковороди, Святе Письмо створене Богом для того, слугувати людині дороговказом до щастя: щоб люди спізнали Божу волю, здобули знання та розуміння як потрібно жити у відповідності до неї для того, щоб бути щасливими. Разом з тим, Сковорода говорить, що навіть Святе Письмо має два онтологічні виміри — літеральний або мертвий та живий або духовний. Йому було добре відомо, що «...буква убиває, дух же оживлює» (2 Кор. 3, 6).

Негативна космологія Г. Сковороди зосереджується на головних філософських викликах, та богословських загрозах і помилках його часу. З одного боку, Сковорода критикує секуляристські тенденції свого часу такі як *сцієнтизм*, *матеріалізм* та *атеїзм*, тоді як з іншого предметом його критики стають *марновірство*, *забобони*, *релігійний ригоризм*, *фанатизм* та *спіритуалізм* (*ідеалізм*), джерелом яких — у повній відповідності із духом свого часу: доби Просвітництва — він вбачає у людських *незнанні* та *бракові самопізнання*, що мають місце як у світському, так і в релігійному колах. У цьому відношенні, Сковорода належить до великої традиції християнської апологетики доби Просвітництва, котра між іншими включає такі великі фігури як Блез Паскаль (1623—1662), Готтфрід Вільгельм Ляйбніц (1643—1716), Вільям Пелі (1743—1805) та ін.

Сковорода критикує *сцієнтизм* доби Просвітництва, кажучи, що відкинувши сутнісний (ессенціалістський) та якісний підхід, й зосередившись лише на використанні кількісних методів, мо-

дерні науки просто приречені на незнання базового людського досвіду буття у світі. На думку Сковороди, сучасні йому науковці намагаються виміряти речовину, ігноруючи загальний неречовинний план або делініяцію всесвіту. Здається, Сковорода переконаний у тому, що кількісний аналіз матеріального світу, до якого вдаються модерні науки, не може дати людям знання про ідеальний або формальний бік буття світу, що мало б бути онтологічним пріоритетом у житті будь-якої людини.

Г. Сковорода вважає, що дослідження стихійних структур великого світу, з його фізичного або матеріального боку — або «Коперніканських світів», як він часто говорить — є прерогативою природничих наук. І насправді, це завдання конкретних, окремих наук — поглиблювати наші знання про фізичну (або матеріальну) реальність світу. Втім, будучи спеціалізованими та окремішніми, модерні науки не можуть претендувати на універсальне знання, так само як вони не здатні дати відповіді на найбільші питання людського досвіду. Сковорода нагадує, що — з точки зору людської суб'єктивності і для людських справ — сутнісний (ессенціалістський) та якісний підхід має велику, ба навіть переважну значущість, оскільки Бог «все впорядкував у міру, рахубу й вагу» (Муд. 11, 20).

Поруч зі сцієнтизмом доби Просвітництва, Сковорода також критикує *матеріалізм* та *атеїзм* як найшкідливіші секулярні тенденції свого часу. Щодо матеріалізму, Сковорода скеровує свою критику передусім на людське невігластво та незнання людьми власної природи. Сковорода говорить: якщо люди знали б себе, то вони ніколи не були ані матеріалістами, ані атеїстами. Брак самопізнання проявляється у поверхневості їхніх поглядів на власну природу, Святе Письмо та великий світ, що обертається ні чим іншим як марновірством та забобонами. Матеріалісти не здогадуються про приховану, невидиму, божественну природу, котра конститує буття світу й є єдиною справжньою і дійсною законодавелькою і засновком космічного або універсального ладу. Сковорода говорить, що такі люди є подібними до мітологічного Овідієвого Наркису [8, 3. 337—434], який закохався у красу власної зовнішності, не здогадуючись про її глибинне джерело; або до біблійної Міхаль, дочки Саула, яка зневажила Давида у своєму серці та сварила його за танець перед Господом (2 Сам. 6. 16, 20—23), оскільки сама нічого не тямил у духовних речах, нічого не знала про глибокі таємниці релігійного життя, що відкрилися Давиду.

Центральним пунктом Сковородинівської критики атеїзму є його, так би мовити, поетичний естетизм. Для Сковороди світ — це дивовижне творіння Божественного Митця. Це картина, що відбиває образ Божественного Логосу, котрий є Початком, Серединою та Кінцем усього на світі, так само як і самого світу. Світ — який сам є результатом Божественної *діакосмези* — ніби дзеркало віддзеркалює Божественний образ божественного Творця [див.: 3, с. 432, 440, 593, 599].

А отже, на думку Сковороди, не існує інших способів пояснити атеїстичне відкидання Божого існування інакше як нерозумінням самої ідеї Бога [див.: 3, с. 663], помноженої на естетичну нечутливість, ба взагалі несприйняття краси світу. Атеїсти у цьому світі, що на думку Сковороди більше схожий на прекрасний храм Премудрого Бога [див.: 3, с. 315, 942], є ніби справді сліпими. Дивлячись на картину світу, атеїсти не сприймають нічого іншого як речовинний порошок: подібно до матеріалістів, вони не здатні охопити й побачити образ або загальну картину [див.: 3, с. 240]. У своїх гріхах вони збиваються на манівці, відходять на онтологічну периферію, віддаляються від Бога як живого джерела й центру кожної істоти [див.: 3, с. 307—308, 341].

Утім, існують речі набагато гірші за атеїзм. Так, марновірство й забобони, на думку Сковороди, є набагато гіршою й більш шкідливою річчю, ніж атеїзм [див.: 3, с. 730, 732, 733, 738]. Він говорить, що марновірство є родом *поганства*. Як атеїзм, так і марновірство Сковорода інтерпретує як крайні відхилення від істинної та спасительної віри, вважаючи, що справжня віра є рівновіддаленою як від атеїзму, так і від марновірства та забобонів [див.: 3, с. 730].

Марновірство — як і матеріалізм — є поверхневим, і йому бракує чутливості — так само, як її бракує атеїзму. Сприймаючи релігію на поверхневому рівні, марновірство не розуміє її справжнього сенсу, вдається до хибної інтерпретації, й у результаті — викривлює її, перетворюючи на якесь збочення. Імітуючи історичні форми та риси певної релігії, марновіри лишаються невігласами щодо істинної релігії, її значення та призначення у людському житті. У їхньому невігластві та безпорадності («безсовѣтіє» [3, с. 560]), вони легко впадають у *релігійний ригоризм* і *фанатизм*, на ґрунті яких вони вчиняли і продовжують чинити численні злочини, що були скоєні і зараз коять — ніби — в ім'я релігії.

Інший привід для критицизму Сковорода знаходить у тенденції, котра є прямою протилежністю матеріалізму — ця тенденція

зветься спіритуалізмом, або ідеалізмом. Матеріалізм не здатен розпізнати у світобудові пріоритет духовного компонента, тоді як спіритуалісти ігнорують важливість, ба просто зневажають, матеріальний компонент світу. Для того щоб унаочнити цю ідею, Сковорода звертається до образу дерева та його тіні. Матеріальний компонент є невід'ємною частиною космічної структури. Він привносить у світове буття елементи несталості, мінливості, індивідуальності, розмаїтої множинності, й зрештою уможливорює довільні зміни, уможливорює реалізацію вільного вибору у контексті світового буття. А отже, у бутті світу матеріальний компонент є надзвичайно значущим — Сковорода взагалі вважає його одвічним, він проголошує принцип *Materia Aeterna* [3, с. 738; також пор. с. 953.], або одвічної матерії. На його думку, матерія — це ніщо, але це ніщо у його нищості є важливим компонентом світобудови.

Отже, підбиваючи підсумки, можемо сказати, що космологічна концепція Г. Сковороди має два фундаментальні виміри — позитивний і негативний.

Позитивна космологія є частиною більшого філософського проекту, що, за задумом Сковороди, мав би відповісти на найгостріші питання людського життя, сконцентрованих довкола доконечного людського прагнення щастя та щасливого життя. Саме тому можна стверджувати, що вона належить до напрямку, відомого в історії філософії як «*Philosophia perennis*» — вічна філософія.

У своїй позитивній космології Г. Сковорода намагається розвинути цільну метафізичну концепцію світу, використовуючи естетичні й/або метафоричні образи, на ґрунті його концепції трьох світів і двох натур. Його улюблений методологічний підхід можна визначити як сутнісно-якісний або есенціалістський та квалітативний.

Негативна космологія Г. Сковороди має на меті відповісти на найбільш гострі питання доби Просвітництва: модерний розвиток математики та природничих і гуманітарних наук, народження сцієнтизму, питання релігії та атеїзму, спіритуалізму та матеріалізму. Аналізуючи проблеми свого часу, Сковорода доходить думки, що джерелом більшості центральних філософських проблем його часу є людська надмірність, схильність до крайнощів і радикалізму — вони є результатом ухилення людини від середнього шляху поміркованості й істини на манівці крайнощів.

Можна сказати, що філософське кредо Г. Сковороди лишилося тим самим, що й у більшості представників християнської думки — він обирає *віру*, *універсальне знання* та *реалізм*.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Марк Аврелій. Наодинці з собою. Роздуми / Переклад з грецької Ростислав Паранько. — Львів: Літопис, 2007. — 212 с.
2. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Переклад о. І. Хоменка. — Жовква: Видавництво Отців Василян «Місіонер», 2009. — I—XX+1125+350 с.
3. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
4. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. [Подготовка издания А.В. Лебедева]. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
5. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch / Hermann Diels, Walter Kranz; [Neunte Auflage Herausgegeben von Walter Kranz]. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1960.
6. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. R.D. Hicks. (Cambridge. Harvard University Press, 1972; First published 1925). [Web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>]
7. Marcus Aurelius. M. Antonius Imperator. Ad Se Ipsum. Jan Hendrik Leopold. In aedibus B.G. Teubneri (Leipzig. 1908). [Web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aur.+8.52&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641>].
8. Ovid. Metamorphoses. In aedibus Hugo Magnus (Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1892). [Web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0029%3Abook%3D3%3Acard%3D337>].

**Victor Chernyshov**

### **Gregory Skovoroda's cosmology**

The paper focuses on Gregory Skovoroda's cosmology or metaphysical doctrine of the world. Taking for his point of departure the fundamental ontological principle of monodualism — which is one of the basic principles of Gregory Skovoroda's philosophy — the author states there are two principle dimensions in Skovoroda's cosmology: a positive and a negative one. The positive cosmology appears to be a result of inner philosophical efforts undertaken by Skovoroda in order to understand the world and human nature, while the negative one emerges purposing to answer the most urgent and burning questions and challenges of his time.

**Key words:** Christian philosophy, cosmology, Gregory Skovoroda, metaphysics, monodualism, philosophia perennis, the Enlightenment, theology, Ukrainian philosophy.

**Іван Загрійчук**

## СУСПІЛЬНИЙ ДІАЛОГ, ЙОГО МОЖЛИВОСТІ ТА МЕЖІ

У статті діалог розглядається в контексті комунікативної філософії. Дається аналіз причин переходу від філософії свідомості до дискурсивної етики як сутності антропологічного повороту в сучасному мисленні. Акцентується увага на необхідності подолання відриву мислення від буття в соціальній та політичній практиці. Дається тлумачення можливостей та меж діалогу в сучасному соціумі.

**Ключові слова:** діалог, істина, комунікація, дискурс, етика.

Людське існування так влаштоване, що коли в ньому чогось не вистачає, відчувається брак необхідного, доводиться задумуватись і шукати можливості отримання бажаного. Це пов'язано з тим, що свідомість активізується в умовах, коли фіксується протиріччя між наявним і належним. Осягнення цього протиріччя складає зміст теоретичного мислення, реалізація якого виводить на визнання руху, розвитку як важливої суттєвої риси буття світу та людини.

Характерною особливістю людського, суспільного буття є те, що воно здійснюється людиною, відбувається за участі свідомості. А це означає, що свідомість, її зрілість чи відсутність такої впливає на трансформацію буття різною мірою. Чим більш адекватним є свідоме ставлення до проблем, тим більше шансів вийти зі складних ситуацій з найменшими втратами.

Варто зазначити й інше. Поява у свідомості тієї чи іншої проблеми, її актуалізація є одночасно й певною компенсацією вад реального буття, його неповноти, недоліків, внутрішньої ущербності. Усвідомлення даної обставини може залишитись тільки усвідомленням, тобто не йти далі духовної компенсації, а може стати першим кроком до реального усунення проблем, конфліктних ситуацій, «вузьких місць», що існують у суспільному, спільному існуванні людей.

Увагу наших сучасників до діалогу, якщо викладені вище міркування є вірними, можна пояснити проблемністю, конфліктністю

стю як всередині спільнот, так і між ними, включно із ситуацією у світі, яку прийнято називати геополітикою. Іншими словами, актуалізація проблематики, пов'язаної з діалогом, викликана відсутністю, браком належного діалогу в реальному економічному, культурному, політичному житті.

А отже, обговорення проблем діалогу, усвідомлення його можливостей і меж, що неможливо без теоретичного проникнення в сутність проблеми, є доконечним, якщо є бажання зі знанням справи розв'язувати конфліктні ситуації. Адже саме ескалація конфліктів у світі поставила на порядок денний як локального, так і світового розвитку необхідність пошуку способів залагодження конфліктів, серед яких діалог виявився найбільш бажаним.

Однак виникає питання: а чи можливо за допомогою діалогу розв'язати будь-які конфлікти? Якщо ні, то де межа, за якою конфлікти через діалог не знімаються? Які умови повинні бути наявними, щоб діалог міг здійснитись? Чи можливо такі умови створити, якщо їх на даний час, у момент виникнення конфлікту, немає? Ці та чимало інших питань постають відразу, коли починаєш замислюватись над проблематикою діалогу та його спроможністю покращити, «оздоровити» людське існування та забезпечити майбутнє земній цивілізації.

Перш ніж відповісти, хоча б частково, на ці питання, які остаточно розв'язати, за визначенням, неможливо, слід ще дещо додати до сказаного. Це буде стосуватись характеру взаємовідносин між свідомістю та буттям, які, на наш погляд, незаслужено призабуті, або, скоріше, відійшли сьогодні на задній план суспільної і навіть професійної уваги.

Питання тотожності мислення і буття було викликано усвідомленням того, що не всі наші думки про світ відповідають цьому світові, є об'єктивними. Іншими словами, виявилось, що мислення про буття і саме буття можуть бути різними і не збігатися. Якраз відмінність думки про світ від самого світу змусила задуматись над проблемою, чи може бути наше мислення істинним, чи можуть ці два утворення бути тотожними. В принципі, це є те протиріччя, яке супроводжує і вічно супроводжуватиме людське існування.

Яких форм набуває це протиріччя в реальному суспільному процесі, практично в усіх його сферах? На дотеоретичному рівні воно звучить як єдність слова і діла, заклики не лише правильно говорити, а й правильно, тобто істинно діяти. В цьому ж контексті говорять про необхідність здійснення реформ, інноваційний розвиток, імплементацію передових розробок у соціально-еконо-

мічну, культурну та політичну практики. Та, на жаль, нерідко ці правильні думки залишаються на рівні слів і закликів, що зайвий раз свідчить про те, що свідомість і буття все ще розірвані, не збігаються, а значить, не обіцяють нам ніяких серйозних зрушень у нашому суспільному бутті.

Але є й інший бік справи. Якби, скажімо, те чи інше соціально-економічне чи політичне вчення без його достатньої перевірки на відповідність потребам суспільства, громади було втілене, чи принесло б воно бажаний результат? Історія показала, що в разі невідповідності теоретичної концепції внутрішньому змісту суспільного процесу, точніше громаді, всім її членам, то її втілення часто призводить до руйнації ладу та людських страждань. Така ситуація виникає тоді, коли є намагання втілити утопічні, відірвані від буття проекти, коли ці проекти не є внутрішнім змістом самого буття. Адже внутрішній зміст будь-якого буттєвого процесу є змістовною формою, і сама вона є теоретичним оформленням розвитку як такого.

Власне, як ми бачимо, як перша, так і друга ситуації мають спільність у тому, що між теорією (свідомістю) та предметом її усвідомлення (буттям) відсутня тотожність, вони розірвані, не знаходять своєї єдності в практиці суспільного існування. Очевидно, що безконфліктна суспільна практика, якщо така можлива взагалі, може стати дійсністю тільки тоді, коли всі учасники беруть участь у виробленні теорії соціальної дії або, принаймні, задіяні в її обговорення. А потім ці ж учасники дискусії спільно реалізують вироблені таким чином правила і на їх основі досягають конкретних цілей.

Такий підхід до справи вимагає від більшості громадян, а в перспективі усіх, участі не лише в реалізації суспільних ідей, але й у їх виробленні. Принципи демократії створюють умови для реалізації такого характеру процесів у громаді. Демократія культивує діалог, спільне вироблення та апробацію ідей щодо суспільного розвитку. Результатом колективної дискусії є консенсус, який може бути різним. Але істинним, правдивим консенсусом є лише той, який ґрунтується не просто на згоді, а на згоді, яка досягається в процесі аргументованої дискусії, в основі якої лежить пошук істини.

Філософія класичного періоду в пошуку істини широкої суспільної комунікації не знала. Вона продукувалась освіченою частиною суспільства. Автори вчень, ідей, проектів часто висували привабливі ідеї. Їхнє обговорення проводилось у вузькому колі «посвячених», поміж собою. І виявлялось, що артикуляція суспільних теорій устами своїх творців чи адептів здійснювалась



однією групою людей від імені інших. Не громада виробляла ідеї і перетворювала своє буття у відповідності до них, а провідники, лідери, «озброєні» передовими вченнями, діяли в інтересах інших, були медіумами між теорією і практикою, вченими і широкими колами суспільства. Спільноту не питали, їй нав'язували, пропагували ідеї суспільного прогресу. Результатом такого характеру суспільної дії часто була підміна одиничним загального, використання громади в інтересах вузького кола людей, реалізації їхніх особистих інтересів.

Усвідомлення цієї ситуації поставило питання про розширення кола учасників дискусії щодо проблем суспільного розвитку, критичне переосмислення принципів класичної раціональності. Таке переосмислення було реалізовано антропологічним поворотом у філософії і зокрема представниками комунікативного дискурсу, які суб'єктом пізнання та суспільної практики визнали необмежену ідеальну спільноту, кожен член якої притомний, вільний від примусу з боку інтересів, орієнтований на загальне благо. Таким чином, комунікативна філософія поєднує буття та його усвідомлення в процесі практичної участі мовців у розв'язанні своїх суспільних проблем. Така позиція може бути реалізована тільки через аргументований діалог, який спирається на взаємоповагу учасників комунікації.

Якщо дещо деталізувати теоретичний зміст комунікативної філософії, то слід зауважити, що її поява була пов'язана з необхідністю вирішення протиріч між сциєнтизмом і антисциєнтизмом, наукою «вільною від цінностей» і релятивізмом етичних норм, які є особливими не лише для спільнот, але часто є результатом так званого «вільного вибору» кожного індивіда, вибору, що не спирається на аргументи, оскільки ці норми не мають загальної природи.

Позиція абсолютного розведення наукового пізнання і моралі явно вступала в протиріччя з потребами практики, оскільки суб'єктивна, необґрунтована мораль, мораль, позбавлена універсального статусу, призводила до парадоксальних висновків. Виникла ситуація, коли будь-які вчинки, в тому числі й кримінальні, не могли бути оцінені з точки зору загальних принципів. Індивід перетворювався на безвідповідальну істоту, яка нічим не ризикувала, навіть здійснюючи по суті протиправні вчинки. Цікаво з цього приводу висловився німецький філософ Ганс Кюнг: «Якщо уявити, що немає жодного персонального ризику, то чому злочинцю не можна вбивати своїх заручників, диктаторові — пригнічувати свій народ, економічній групі — експлуатувати свою країну, нації — по-

чинати війну, військовому блоку — в екстремальному випадку посылати ракети проти другої половини людства, коли це відповідає їхнім основним інтересам та відсутній трансцендентний авторитет, що має силу абсолютно для всіх?» [1, с. 57].

Інколи дивними, парадоксальними, навіть наївними, щоб не сказати більше, є деякі судження, виношені «наукою», які сповідаються і одночасно суперечать реальній практиці. Так, наприклад, якщо мораль є релятивною, то на якій основі здійснюють свою роботу суди?

Діяльність національних судів можна ще виправдати тим, що вона спирається на традиційну мораль даної спільноти. А як тоді бути з міжнародними судами? Ці та інші питання, що виникають, коли прийняти принципи релятивістської етики, і призвели до появи комунікативної філософії, яка за великим рахунком є комунікативною етикою. А якщо ще зважити на те, що вона прагне до універсальності, то не дивно, що її творці називали її трансцендентальною.

Комунікативну, або трансцендентальну етику ще називають дискурсивною. Таку назву вона отримала тому, що її норми не нав'язуються ззовні, не прописані надприродною силою чи зовнішніми авторитетами через примус, а є виробленими комунікативною спільнотою самостійно. Останню складають не лише ті, хто бере безпосередню участь в обговоренні, але й усі можливі члени спільноти, в перспективі все людство. Таке розуміння істин моралі, як і істини взагалі не є завершеним, але це відповідає самому процесуальному характеру пізнання.

Із сказаного стає ясно, що істини суспільного буття «створяться» спільнотою на основі комунікації. Суб'єктом пізнання стає реальна спільнота. Пізнання при цьому «тлумачиться не лише як функція свідомості, а насамперед як реальний, історичний процес» [2, с. 33]. Цим долається догматичне розуміння істини. Її трансцендентальність втрачає свої позасвітові виміри і набуває рис, що притаманні цьому світу. Розглядаючи комунікацію, що спрямована на порозуміння, А. М. Єрмоленко підкреслює, що вона «здійснюється на основі суб'єкт-суб'єктних стосунків і тому потребує уваги та поваги до іншого, здатність слухати й здатність говорити» та «що в ній здійснюється детрансценденталізація трансценденції, яка набуває поцейбічного виміру» [2, с. 42—43].

Таким чином, істина пізнання та істина буття збігаються. Вони набувають характеру тотожності, де тотожність по суті своїй не є мертвою, нерухомою, а містить в собі протиріччя, що слу-

жить розвитку та вдосконаленню реального життєвого процесу. Та й сам життєвий процес здійснюється комунікативною спільнотою, де кожен без примусу прагне до порозуміння на основі аргументативного дискурсу, чим по суті є діалог.

Однак виникає питання, чи за будь-яких умов діалог здатен забезпечити вироблення суспільних ідей, що сприяють розвитку спільноти, чи все ж можуть виникати такі обставини, за яких діалог як основа взаєморозуміння та консенсусної розробки шляхів розвитку не здатен розв'язувати назрілі проблеми?

Слід сказати, що можливості діалогу не безмежні. Передумовою будь-якого діалогу є саме бажання його зберегти, моральна налаштованість на сприйняття думки та позиції іншого. Будь-який діалог може відбутись, якщо його учасники сповідують спільну основу, розділяють із опонентом спільну глибоку платформу, яка, можливо, навіть до кінця і не усвідомлюється, але по факту визнається, і учасники дискусії прагнуть її пізнати та артикулювати. Власне на цьому й тримається діалог та можливість його продовження. Коли такої волі, яку можна назвати моральною, немає, тоді сподівання на розв'язання конфліктів у суспільстві за допомогою діалогу є марними. Саме наявність чи відсутність моральної волі визначають можливості та межі застосування діалогу, його дійсності та дієвості.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Kung H. Auf dem Weg zu einem Weltethos der Weltreligionen // Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt. (Hrsg. Von Engholm B., Rohrich W.). — Opladen, 1990.
2. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. — Київ: Лібра, 1999. — 487 с.

*Ivan Zagriychuk*

#### **Public dialogue, its potentialities and scopes.**

In the article dialogue is examined in the context of communicative philosophy. There is given the analysis of motives, why we converted from the philosophy of awareness to the discourse ethics as the essence of anthropological turn in the present-day thinking. The attention is accentuated on the necessity to surmount the separation between thinking and objective reality in the social and political practice. There is given the interpretation of potentialities and scopes of dialogue in the contemporary society.

**Key words:** dialogue, truth, communication, discourse, ethics.

*Владимир Шаповал*

#### ДИАЛОГ И ПРЕДЕЛЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Толерантность, терпимость считается одной из важнейших нравственных добродетелей с тех пор, как в европейской культуре начала утверждаться гуманистическая мораль. Акцентирование внимания к терпимости особенно сильно стало проявляться с наступлением христианской эпохи. Одна из причин этого состояла в том, что подходила к концу невероятная по своей жестокости и нетерпимости эра рабства, формально узаконенного и казавшегося вечным разделения людей на господ и рабов. История показывает, что и до указанной эпохи, и после нее, вплоть до самого последнего времени, превосходящее любого хищника зверство и жестокость по отношению к своим собратьям сопровождают людей на протяжении всей их истории. Возникает проблема: если у нетерпимости нет никаких пределов, жестокость человека не знает границ, то есть ли пределы толерантности, и если да, то в чем они состоят?

Если попытаться окинуть единым, общим взглядом человеческую историю, то здесь, среди множества парадоксов и противоречий, наблюдается, в том числе, и следующее. Человек с момента своего появления всегда оставался одним из самых жестоких и кровожадных хищников. Вместе с тем, с тех пор, как появились главные мировые религии и гуманистические философские учения, звучат бесконечные призывы к тому, чтобы человек смягчил свои нравы, стал более добрым и гуманным, по крайней мере, к своим соплеменникам. Однако, несмотря на многочисленные обращения к их уму и сердцу людей, войны, насилие и нетерпимость остаются постоянным спутником человеческого бытия. Подчинить все и вся, а то, что не подчиняется, уничтожить как в органическом, так и в неорганическом мире, — такова реальная практика человеческого существования с момента появления людей и до наших дней, какими бы рациональными и эмоциональными доводами это не обставлялось. Некоторые исследователи, обобщая всю совокупность фактов об объективных формах

человеческого бытия, приходят к выводу, что человек — это либо вредная мутация, возникшая на одном из витков эволюционного развития, вырвавшаяся на свободу болезнь, с которой не может справиться ни один вид или класс биосферы, либо космический пришелец, стерилизующий планету, расчищая место для иных, внеземных форм жизни.

Неустранимая из человеческой жизни жестокость, агрессивность и нетерпимость может иметь свои причины. В принципиальном плане, они находятся в контексте дихотомии «свой-чужой». Действительно, нравственно-психологический архетип «свой-чужой» является, по-видимому, одним из наиболее древних и устойчивых. «Свой» — это тот, кто внушает доверие, на кого можно положиться, тот, чьи интересы объективно близки мне и моему сообществу, кто заботится о сохранении моей жизни и безопасности, как о своей, рассматривает меня и мой род в качестве субъекта. Напротив, «чужой» — это тот, кто озабочен сохранением только своей жизни и безопасности, а всех других рассматривает как средство, вещь или объект, которыми можно пользоваться, эксплуатировать, превращать в рабов, в случае необходимости уничтожить. Чужой — это враг, смертельная угроза. Соответственно, наиболее адекватным отношением к «чужому» может быть только одно: недоверие, нетерпимость, агрессия, в предельном отношении его необходимо убить, или он убьет тебя.

Архетип «свой-чужой» можно считать практически непреодолимым, поскольку в каждом живом существе присутствует данный ему от природы инстинкт самосохранения и все, что кажется угрозой жизни, встречает немедленную реакцию, оборонительную или агрессивную.

Толерантность к «своим» представляется целиком уместной, понятной и легкодостижимой, она выглядит самоочевидной. Но как быть с теми, кого века и многие поколения причисляли к чужим? Одновременно с этим, возникает вопрос: кого считать чужим? Жизнь показывает, что здесь все не так просто. Картина со временем существенно изменяется. Последнее связано как с экономическими причинами, так и с культурным влиянием: разделением труда, расширением обменов товарами между разными странами и народами, заимствование чужих технологий и культурных практик. «Чистая польза» — один из признаков «своих»; «чистый вред» — характерная черта «чужих». Однако понятие пользы и вреда достаточно относительно и подвижны; со временем они изменяются и могут даже превращаться в противополо-

ложные: считавшееся полезным становится вредным и наоборот. Соответственно изменяются представления о том, кого считать своим, а кого чужим.

Христианская религия, предложив принцип равенства всех людей перед богом, дала установку, что всех представителей рода человеческого считать «своими», одной семьей. Однако практика человеческой жизни, что выполнить данное предписание пока не удастся. Да и в самом христианстве действительность была далека от теории. Стоит только вспомнить дискуссии между христианскими теологами по поводу того, считать ли женщину человеком наряду с мужчиной, или считать ли жителей Нового Света — индейцев или аборигенов Африки людьми. Если нет, то они — «чужие» со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В буддийской и христианской морали мы встречаемся с некоторыми достаточно парадоксальными нравственными императивами. Пророки «Нового завета» (а до этого создатели «Дхаммапады») предложили странную, неожиданную и несколько парадоксальную формулу: возлюби врага своего и если тебя ударили по правой щеке, подставь левую. Нечто похожее мы находим в имеющем более древние корни древнеиндийском источнике «Дхаммападе», где сказано: «Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма» [2, с. 5].

Принцип терпимости, принцип толерантности, исходя из этих соображений, должен распространяться на всякого человека, поскольку он — человек, ибо все люди — равны перед богом. На смену самоочевидной и постоянно подтверждаемой на практике истине, что люди от природы неравны, выдвигается мысль о том, что все люди равны перед богом, а если так, то можно считать их условно равными между собой. Вышеприведенное суждение впоследствии трансформируется в формулу: все люди, включая аристократию и королей, равны перед юридическим законом. Таким образом, указанная формула через много веков после ее появления сыграла положительную роль в деле демократизации общественного устройства, гуманизации человеческих отношений.

Сама по себе формула «возлюби врага своего», является странной во многих смыслах. Во-первых, как можно возлюбить врага, если враг желает поработить меня, превратить в вещь или уничтожить совсем? Во-вторых, тот, кто не отвечает адекватно на агрессию, кто подставляет левую щеку, после того как ударили по правой, не открывает ли он таким образом дорогу безнака-

занности и попустительству преступлению, не развязывает ли он руки агрессору, толкая его на новые преступления? Древний принцип талиона: око — за око; зуб — за зуб, при всех его недостатках, в случае его точного и безусловного проведения в жизнь, все же обеспечивает необходимую меру справедливости, пусть и своеобразно понимаемую. Призывая терпимо относиться к совершившемуся злу, оставляя зло безнаказанным, не отступает ли мы, в угоду абстрактным принципам, от элементарной справедливости?

Разумеется, уже у древних представления о справедливости были куда более сложными, чем грубый первобытный принцип око за око, зуб за зуб. Аристотель, разрабатывая развернутую теорию справедливости, указывал, что настоящая справедливость — это не простое равенство по принципу  $a=a$ . истинная справедливость требует учитывать, по крайней мере, двух людей и две вещи, т. е. руководствоваться пропорцией: . Истинная справедливость строится на основе пропорции и опирается как на равенство, так и на неравенство. Современные теории признают, что справедливость будет сохраняться там, где будут соблюдаться некие основополагающие нравственные принципы, среди которых на одном из первых мест стоит принцип свободы (Ролз).

Будет ли соблюдена справедливость, если мы будем проявлять толерантность по отношению к нетолерантным субъектам? И какие это может иметь последствия?

Христианская мораль, опирающаяся на принцип терпимости, исходит из того, что всякий человек как образ и подобие Бога, в сущности своей добр и справедлив. Только неблагоприятные внешние обстоятельства, зло внешнего мира искажают его изначально божественную природу, делая нетерпимым, превращая в источник зла. Вера в изначально добрую природу человека, терпимость по отношению к нему, должны, якобы, помочь изжить неестественные, толкающие ко злу наслоения и стать прологом возрождения человека, спасения его бессмертной души. Таковы нравственные принципы, изложенные в Библии и других священных текстах. Все было бы так, если бы за две тысячи лет существования христианства можно было наблюдать хотя бы небольшие шаги в сторону отступления человека от искушений дьявола и приближение к ангельскому идеалу. Действительность не дает подтверждения данной сентенции.

Какие трансформации происходят с толерантностью в нерелигиозном контексте?

Современная глобальная ситуация с человеческой цивилизацией не является уникальной, хотя и имеет свои особенности. В какой-то степени она напоминает эпоху Римской империи периода упадка. Как там, так и здесь можно наблюдать появление массового общества, диктующего свои законы. Уже в Древнем Китае, Древней Индии и Древнем Риме появились такие локальные массовые общества. Скученность огромных масс людей в городах, тысячные толпы, от которых нигде нельзя было укрыться, отнюдь не способствовали росту толерантности. Массовое скопление особей одного вида в узком жизненном пространстве порождало невероятное напряжение и агрессивность, которые должны были получать какую-то разрядку, находить выход наружу. Бесконечные походы и завоевания, кровавые войны между народами и внутри огромных империй, строительство мегалитических сооружений, гладиаторские бои и состязания с дикими животными на аренах цирков представляли собой различные варианты решения проблем снятия напряжения и преодоления нетерпимости в массовом обществе древности.

В XXI в. массовое общество вступило в новую фазу. Сегодня мы говорим уже не о тысячах, а о миллионах и десятках миллионов людей, собранных вместе в узком пространстве современных мегаполисов. Это уже — не просто массовое общество, это — глобальное общество, мегаобщество. Соответственно, глобальный вид приобретают все его проблемы. Природу человека очень трудно (может быть, даже вообще невозможно) изменить. Пока сохраняется массовое общество, будет сохраняться вероятность неконтролируемых вспышек нетерпимости, агрессивности и насилия людей по отношению, в первую очередь, к другим людям как конкурентам за лучшее место под солнцем в условиях ограниченности ресурсов и пространства, а также агрессия людей по отношению ко всем другим живым существам.

Сам термин «пределы толерантности» имеет отношение к экологии — науке о защите окружающей природной среды. С точки зрения экологии, «пределы толерантности — это диапазон, расположенный между двумя экстремальными, или пороговыми (нижним и верхним) количественными показателями данного экологического фактора, в пределах которого наблюдается выживаемость организма» [3]. Как нам представляется, данный экологический термин можно в значительной мере применить и к нашему человеческому существованию в условиях социума. Сила, насилие, агрессивность, боль всякого рода имеют свою верхнюю и нижнюю

границы. Если живое существо находится внутри этих пределов, то оно находится «в пределах толерантности», имеет возможность для более или менее благополучного существования. Выход за границы, нарушение «границы толерантности», имеет следствием больший или меньший ущерб здоровью живого существа или его гибель. Человек, при всем своем своеобразии, продолжает оставаться одним из представителей живой природы. Но указанное положение применимо к нему не только как к живому существу. Пределы толерантности есть у социума и у культуры. По-видимому, можно проявлять толерантность к отдельным индивидам или группам индивидов до тех пор, пока их деструктивные действия не начинают угрожать гибелью основным социальным структурам и базовым культурным ценностям, являющимся основой земной цивилизации. Когда возникает реальная угроза гибели, на смену толерантности должна прийти жесткая защитная реакция с целью нейтрализации возникшей угрозы. Если проявлять толерантность по отношению к болезни, поразившей тело, то развязка будет только одна: гибель самого тела. Последнее справедливо как к человеческому телу, так и к социальному организму.

Человек может быть бесконечно толерантен до тех пор, пока не возникнет такая ситуация, что он вплотную приблизится к физической или психической гибели. В этой точке на смену толерантности неизбежно приходят действия, аналогично тому, как это происходит в живой природе: жесткая оборона, агрессивное нападение или бегство. В любом случае, на смену вялости и пассивности, связанной с толерантностью, должны прийти активность и даже сверхактивность. Указанная стратегия в полной мере согласуется с законами синергетики, гласящими, что если ничего не делать, то энтропия будет только нарастать. Для того, что бы сохранялся порядок, для того, чтобы существовало равновесие, гомеостазис, необходимы целеустремленные, нацеленные на конечный результат действия.

Если в случае живой природы речь идет только о выживаемости живого организма, то применительно к человеческому существованию этого мало. Человеку мало одного только физического выживания, необходимо сохранение психического равновесия, а также стабильный и устойчиво развивающийся социальный порядок, гомеостазис культуры. В любом случае, необходимо находиться «в пределах толерантности».

Преодоление нетерпимости и воспитание толерантного, гуманного отношения людей друг к другу является одной из важ-

нейших задач культуры. С тех пор, как появилась цивилизация, выдвинута принципиальная альтернатива: либо безудержная агрессивность и развязывание стихии взаимоистребления людей, либо взаимная терпимость ко всякой инаковости, будь то другой цвет кожи, язык, религия или мораль. Рост всеобщей образованности и культуры является тем положительным фактором, который будет все больше склонять ко второй части альтернативы. Однако, следует иметь в виду, что рост численности людей на планете Земля продолжается, а значит, будут нарастать, сопровождающие это явление, негативные явления, требующие ответных действий экономического, социального и научно-технического характера, направленных на решение проблем. В этом плане, такие важные моменты как толерантность, компромиссы, стремление к взаимопониманию и сотрудничеству становятся важнейшими императивами нашего времени, игнорирование которых делает решение многих современных глобальных проблем трудноразрешимым, если не вообще невозможным.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Ветхий и Новый Завет.
2. Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. тогорова, ред. Ю.Н. Перих. — М.: Изд-во восточной литературы, 1960. — 126 с.
3. Словари и энциклопедии на Академике. Электронный ресурс // Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ecolog/6061/%D0%9F%D0%A0%D0%95%D0%94%D0%95%D0%9B>

## ФІЛОСОФІЯ ЯК ДІАЛОГ. ФІЛОСОФСЬКИЙ ДІАЛОГІЗМ ТА ЙОГО РОЛЬ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

*Людмила Шаповал*

### ПРИРОДА ТА МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ДІАЛОГУ

У статті стверджується, що не будь-яка людина із власним баченням об'єкту обговорення може бути суб'єктом філософського діалогу. З метою доведення зазначеного твердження автор з'ясовує природу філософського діалогу та його гносеологічні можливості. Природа філософського діалогу, що обумовлена специфічним предметом — поняттям досліджуваного в діалозі об'єкту, вимагає підготовлених учасників — суб'єктів мислення, що здатні піднятися в своєму розвитку до осмислення понять у змагальній формі. У філософському діалозі його учасники — не зовнішні носії різних думок, а взаємопов'язані протилежні сторони процесу визначення змісту поняття.

**Ключові слова:** діалог, філософський діалог, предмет філософського діалогу, суб'єкт філософського діалогу.

Діалогова форма спілкування не є характерною ні для філософських досліджень, ні для філософського навчання. Здебільшого автори як минулого, так і сучасності викладають свої погляди на розв'язання тієї чи іншої проблеми у вигляді, так би мовити, авторського монолога, з яким читачі знайомляться після його публікації. Тож філософське наукове знання здебільшого представлене однією дієвою особою — автором наукової праці. Навіть якщо авторів кілька, все одно знання, що викладається, не представляється кількома дійовими особами, які б у діалозі демонстрували пошуки істини або варіативні рішення розглядуваної проблеми.

Діалоги, диспути, критичні рецензії, полеміки тощо використовувались у наукових філософських колах як форми обміну, обговорення чи оприлюднення наукових здобутків на конференціях, симпозіумах, круглих столах. Головними критеріями науковості були рівень новизни та міра обґрунтованості авторської позиції. Метою — істинність і практична доцільність новітніх здобутків.

Щодо навчання філософським знанням, то і воно у своїй більшості теж відбувалося у формі монологу, який здійснював або сам автор знання, або професійний викладач, що працює у філософській галузі. Різними засобами (лекції, семінарські заняття, консультації), але в готовому, завершеному вигляді доносився до слухачів зміст того чи іншого філософського знання. Зазвичай викладачі укладали методичні розробки, в яких надавались коментарі, інтерпретації, поради щодо вивчення авторських текстів. Писались хрестоматії та підручники, за якими здійснювалось навчання, зміст яких також викладався не в діалогічній формі, а у формі науково-популярної розповіді. Критерієм освіченості людини та її професійної придатності були кількість і якість засвоєного під час навчання знання та здатність його застосування, а також рівень обізнаності із новітніми науковими розробками в обраній сфері діяльності та вміння їх узагальнювати і робити власні висновки.

Сучасні інноваційно-наслідувальні (здебільшого західній нації і культурі) віяння та тенденції схиляються до того, що слід відходити від застарілих засобів як у філософсько-пізнавальній, так і в навчально-викладацькій діяльності.

Зокрема, у навчально-викладацькій діяльності пропонується активно звужувати обсяг лекційного засобу передачі готового теоретичного знання як застарілого, не ефективного у сучасних реаліях. Вбивання в голови студентів різних точок зору, поглядів, шляхів і засобів розв'язання філософських проблем минулих епох і сучасності в еру інтернету розглядається як пережиток минулого. Вважається, що студент і сам, не гірше за викладача, може підготувати будь-яку лекцію. Достатньо ввести в пошукову систему необхідну тему, і в його розпорядженні є все без жодного лекційного клопоту (слухати, розмірковувати, фіксувати головне). Так само застарілою формою навчання вважається семінар із його рутинним принципом «питання-відповідь». Викладачам рекомендується проводити заняття з філософії у сучасніших (вільніших) формах: діалоги, бесіди, диспути зі студентами, рольові ігри тощо. Рекомендується вислуховувати їхні думки і всіляко спонукати до самостійного критичного мислення. Наголошується, що істину треба не проголошувати з лекційних трибун, а народжувати через вільне спілкування студентів між собою і з викладачем. Тому рекомендується організовувати діалоги, в ході яких навчати студентів відстоювати власні переконання, адже, як відомо, «істина народжується в суперечці».

Щодо науково-пізнавальної діяльності, то і тут відбуваються якісні зміни. Наукові статті та монографії, а також дисертаційні дослідження здебільшого є демонстрацією авторської обізнаності з різноманітними позиціями, поглядами, точками зору, без натяку на змістовну критику, полеміку, дебати. Як правило, автор наукової праці визнає право на існування за усіма представленими ним позиціями. Критика, аргументація і доказ все більше замінюються простим переказом чи то розповіддю (нарративами), у кращому випадку — емпіричними порівняннями та узагальненнями. Критеріями науковості стають: кількісне різноманіття представлених теоретичних позицій та методологій; обсяг списку опрацьованої автором літератури; оформлення тексту у відповідності не лише до формальних, а й до змістовних вимог ВАК. Саме за цими критеріями, в першу чергу, судять про ґрунтовність виконаної наукової роботи. Останнім часом введено ще такий критерій, як «новизна» наукових видань, які має опрацьовувати науковець. Це — вимога включати до списку використаної літератури переважно, а може вже і виключно, лише таку, що вийшла за останні 3—5 років відносно наукової праці дослідника. Все, що є старішим, можна і не читати, бо в список все одно не можна включати. Що ж до наукової істини представленого знання, то про неї зрідка хто згадує. Істина у свідомості більшості сучасних людей закарбована як така собі ілюзія людського розуму минулих часів. Сьогодні ж усім відомо, що скільки людей — стільки й істин.

Тепер, якщо порівняти змісти наукової та навчальної діяльності в сучасній філософії в Україні, то не важко помітити, що за останні роки відбувається активна їх рокировка. Змістом науково-пізнавальної діяльності, зафіксованої в наукових публікаціях та дисертаціях все більше стає демонстрація рівня засвоєння кількості та якості готового знання, наукова цінність якого визначається роком його видання. Тож науковець-філософ в українських реаліях має не здобувати нове знання, а «гризти граніт» здобутого іншими знання, формулюючи тексти своїх статей відповідно з вимогами постанов ВАК, які все частіше нагадують методичні рекомендації студентам щодо написання контрольних і то дипломних робіт [2, с. 7].

У той же час діалоги, диспути, критичне мислення, круглі столи, пошуки і народження істини, навпаки, мають стати формами навчання студентів, замінивши собою лекції та семінарські заняття, написання рефератів і контрольних робіт.

Навіть з точки зору здорового глузду зрозуміло, що така підміна змістів і форм наукової і навчальної діяльності призведе до руйнації філософії і як науки, і як навчальної дисципліни. Позбавлена свободи, уніфікована і загнана в однакові зовнішні форми прояву, філософська наука зникне, залишивши по собі бліду подобу чи імітацію, перетворюючись все більше на балачки та перекази. Такою ж імітацією стане й навчання філософії. Процес навчання передбачає наявність того, хто навчає (вчитель, викладач), та того, кого навчають (студент, слухач). Тож викладач має спочатку передати студентам готове тематичне знання у кількісно і якісно визначеній ним формі. Потім перевірити рівень засвоєння за принципом «питання-відповіді». І лише на засвоєному первинному матеріалі здійснювати його подальший розвиток через пропонувані діалоги, диспути та інші активні форми. Інакше надана студентам свобода безконтрольного формування первинного змісту філософських знань на власний розсуд через інформаційне поле інтернету фактично замінить денну форму навчання на заочну. І нічого б поганого у цьому не було, якби не кілька суттєвих проблем. По-перше, хаотичність подачі різноманітного і на різних рівнях науковості (і не науковості) філософського знання в інтернеті, що накопичується студентами (переважно лише на флешці) без системи, зв'язку і розуміння. По-друге, відсутність у студентів культури роботи з таким джерелом знань, як інтернет. Знайдений на сайтах і роздрукований на папері матеріал сучасний студент вважає своїм науковим і навчальним досягненням. Через вказані чинники виникає отождолення студентами таких понять, як «завантажив» — «пізнав», «маю інформацію на флешці» — «знаю». А якщо вже знаю, то більше нічого іншого не хочу знати. До того ж не осмислене, а завантажене сприймається як «своє» бачення, «своя» думка, «своя» філософія. А подальша аргументація викладача сприймається як тиск і нав'язування ним свого особистого бачення.

Нічим і ніким не керований процес навчання філософії буде переважно досить низької якості або взагалі неякісним. А дискусії, діалоги та інші активні форми навчання за таких умов перетворюються на демагогію, пустослівні балачки, оскільки власна правота (в сенсі «маю право так думати») для більшості студентів є важливішою за набуття іншого змістовного знання та його розуміння. Завантажування не вимагає інтелектуальних зусиль, а ось ведення бесіди, а тим більше діалогу з філософської проблеми і на філософському рівні вимагає значних інтелектуальних зусиль і часу.

При збереженні в навчальному процесі старої основи (мінімальна кількість аудиторних годин при максимальній кількості студентів у навчальних потоках та групах), і введенні не відповідних цій основі форм навчання (діалоги, дискусії, рольові ігри), на якісну реалізацію яких потрібно збільшувати час, а не скорочувати, як це відбувається в реальності, ми отримаємо не філософськи обізнаних і самостійно мислячих фахівців, а словесних жонглерів і демагогів. А демагоги, як відомо, не ведуть діалоги. Подібно суб'єктам кантівського метафоричного діалогу, в якому один доїть козла, а інший тримає під ним решето, вони лише імітують зовнішню форму процесів, якими займаються. А чи таких фахівців потребує конструктивний розвиток нашого суспільства та держави? Які вже отримуємо наслідки діяльності юристів-демагогів, економістів-демагогів, законотворців-демагогів, міністрів та правителів-демагогів та інших фахівців у галузі державотворення та суспільного буття? Відповіді очевидні. А винною у вихованні таких фахівців буде як завжди, філософія — довічна жертва невігластва.

Збереження філософського діалогу від виродження в демагогію є серйозним аспектом проблеми якості нашої філософії та філософської освіти. Виходячи з цього, метою пропонованої статті є доведення твердження, що не будь-яка людина із власним баченням предмету обговорення може бути суб'єктом філософського діалогу. Для досягнення зазначеної мети слід з'ясувати природу філософського діалогу та його гносеологічні можливості.

Діалог — одна з форм обговорення предмету, явища, процесу, інформації тощо, специфічною особливістю якої є принцип змагальності її учасників. Філософський (науковий) діалог відрізняється від побутового діалогу характерною для нього метою. Якщо мета побутового діалогу полягає в обміні інформацією щодо об'єкту обговорення, а змагальність проявляється в підтримці кожною стороною власного бачення, то *метою* філософського діалогу є *пізнання* — отримання нового знання про суттєві властивості досліджуваного об'єкта, тобто визначення його *поняття*, та *навчання* існуючому знанню і тим засобам, якими воно було здобуте.

Зазначена мета обумовлює і специфічне значення учасників філософського діалогу. По-перше, потребується їх рольова розгалуженість на того, хто знає і готовий висловлювати знання і того, хто не знає і готовий допитуватися і пізнавати. По-друге, передбачає попередню обізнаність суб'єктів діалогу в предметі обговорення. Це забезпечує змістовну змагальність філософського



діалогу — здатність однієї сторони аргументовано пропонувати відповіді, не виходячи за межі досліджуваного об'єкту, а інший аргументовано заперечувати їх, спонукаючи до їх корегування або віднаходження інших варіантів. Так виникає логіка філософського діалогу: запит — пропозиція — аргументоване відхилення пропонованого змісту поняття і новий уточнений запит — нова пропозиція — нове аргументоване відхилення... і так до того часу, поки відшукуваний сторонами філософського діалогу зміст поняття не буде знайдено.

За класичний приклад філософського діалогу досить часто наводять діалог Платона «Гіппій Більший», в якому його учасники з'ясовують зміст поняття «прекрасного». І ми пригадаємо його. Відомий софіст, вчитель мудрості Гіппій і вічний шукач мудрості Сократ вступають у діалог, розпочаїв запитанням Сократа «Що таке прекрасне?». Відповідь Гіппія «прекрасне — це прекрасна дівчина» вказує на те, що спочатку діалог не був філософським і міг досить швидко закінчитися на побутовому рівні, якби Гіппій був не здатний зрозуміти аргументоване спростування такої своєї відповіді. Сократ, погодившись із очевидним фактом, що прекрасна дівчина — прекрасне, запитав Гіппія, чи можна те ж саме сказати про прекрасну кобилу або прекрасний горщик. Гіппій погоджується, і тоді знову постає питання про те, що ж є прекрасне, але уточнене, не прекрасне в його конкретному прояві (дівчина, кобила, горщик), а само по собі. Тобто питання стосується не того, що ти знаєш прекрасного, а того, які його суттєві властивості, що в сукупності дали б поняття «прекрасного» взагалі. Саме наявність цих властивостей у речах і робить речі прекрасними, а за їх відсутності — не прекрасними. Вислухавши уточнення Сократа, що його цікавить прекрасне само по собі, як те, що додавшись до будь-якої речі, робить її прекрасною, Гіппій пропонує інший варіант відповіді: прекрасне — це золото, бо все золоте прекрасне. І на цю відповідь Сократ дає аргументоване спростування. Статуя Венери, зауважує він, зі слонової кістки, а не із золота, та хіба вона не прекрасна? Прекрасна, погоджується Гіппій, розуміючи, що є багато іншого прекрасного, і не обов'язково золотого. Тож прекрасними речі робляться не золотом, а чимось іншим. В чому ж суть прекрасного? Це питання в зазначеному діалозі залишилося відкритим, але його учасники зрозуміли, чим не є прекрасне. А чим воно є — це непроста справа [3].

На відміну від побутового діалогу, в якому учасники є носіями розрізнених одиничних думок, що лише взаємно заперечують

одна одну, у філософському діалозі його учасники є взаємопов'язаними сторонами. Протилежними сторонами єдиного пізнавального процесу пошуку і народження поняття досліджуваного об'єкту.

Якщо ж відбувається навчання через філософський діалог, учень і учитель так само є взаємопов'язаними сторонами процесу поступового розгортання знання про поняття об'єкту вивчення.

Яскравими прикладами навчання через філософський діалог є діалоги Г.С.Сковороди. Для ілюстрації наведемо невеликий скорочений уривок з відомого діалогу «Наркісс», учасники якого, за допомогою вчителя, що називається в діалозі Друг, розбираються в понятті «істинної Людини».

Друг звертає увагу учасника діалогу Луки, що він Лука не розуміє себе самого, що одне й те ж, що втратити себе. А той, хто себе не знає, той і Людини в собі не має.

«ЛУКА. Як же? Бачу Руки, Ноги і все моє Тіло.

ДРУГ. Нічого не бачиш і зовсім не знаєш про себе.

ЛУКА. Жорсткий твій цей Задум і дуже колючий. Не можна мені його ніяк проковтнути. Що ж бачу в собі? Скажи, мерщій.

ДРУГ. Бачиш в собі те, що Ніщо, а тому і Нічого не бачиш.

ЛУКА. Замучив ти мене. Як же не бачу в собі Нічого?

ДРУГ. Бачиш в собі одну лише Землю. Але через це нічого і не бачиш. Тому, що Земля і Ніщо — одне й те ж. ..Бачиш Тінь свою...

ЛУКА. Навіщо ж мене Тінню називаєш?

ДРУГ. Тому що ти Істоти твоєї втратив ІСТИНУ, а в усьому своєму Тілі спостерігаєш П'яту або Хвіст.

ЛУКА. Да чому ж мої Члени Хвостом називаєш?

ДРУГ. Тому що Хвіст є остання Частина. Вона йде за Головою, а сама собою нічого не розпочинає.

ЛУКА. Може воно й так, як говориш. Але ти, знищивши мої Погляди, свої Думки не відкриваєш.

ДРУГ. Я і Сам зізнаюсь, що точно не знаю. А якщо тобі сподобались мої Думки, то поговоримо відвертіше. Ти ж без Сумніву знаєш, що ...все наше зовнішнє Тіло само собою Нічого не робить і ні в Чому. Але все воно перебуває у рабстві наших Думок. Думка, Володарка його, знаходиться у безперервному перебігу День і Ніч. Саме вона розмірковує, радить, робить Визначення, спонукає. А крайня наша Плоть, як загнуждана Худоба або Хвіст, що поза Волею за Нею йде. То ж бачиш, що Думка є головною нашою ТОЧКОЮ і осередком. А тому Вона часто і Серцем називається.

Отже не зовнішня наша Плоть, але наша ДУМКА — то головна наша ЛЮДИНА. В ній ми знаходимось. А Вона є нами.

ЛУКА. Так! В це я вірю. ...Після цього стану себе ДУМКОЮ називати» [4, с. 235—236].

Так через філософський діалог вчитель підвів свого учня до попереднього визначення поняття Людини. Людина — це не тіло, а думки, які вона здатна сама продукувати. Потреба в уточненні і закріпленні віднайденого поняття визначає зміст і логіку подальшого навчання через філософський діалог.

Однак навчання через філософський діалог буде безплідним, якщо вчитель не достатньо підготовлений: не має цілі, не володіє теоретичним змістом знання, через навчання якому має привести учня до поняття об'єкту дослідження, не володіє методом аргументованого спростування відповіді учня, яке б спонукало його до подальших роздумів. Не вийде навчання через філософський діалог і тоді, коли вчитель — високоосвічений і всебічно обізнаний, але учень не має необхідної для філософського навчання змістовної підготовки, до того ж не має інтересу й бажання її мати і ще менше — поглиблювати. Маючи поверхневу поінформованість, такий учень здатний лише озвучити чуже знання, не сприймаючи в подальшому ніяких аргументованих його відхилень і спонукань до пошуків інших варіантів відповідей. Тож навчальна можливість філософського діалогу буде втрачена.

Підводячи підсумок дослідження зв'язку природи філософського діалогу з суб'єктами, здатними до його ведення, зазначимо наступне: природа філософського діалогу, що обумовлена специфічним *предметом*, яким може бути лише *поняття* досліджуваного в діалозі об'єкту, вимагає специфічних його учасників. Поняття «людини», поняття «прекрасного», поняття «справедливого» та інші не можуть бути результатом будь-якого мислення. Думки, міркування про людей, прекрасні речі та справедливі дії може мати кожна мисляча людина, оскільки мислення закладено в кожній людині її людською природою. Але мисляча не означає філософськи мисляча, тобто здатна рухатись в абстрактних поняттях. Тому що поняття предмету, як зауважував Гегель, не дається людині від природи. «У кожної людини є пальці, вона може отримати пензля і фарби, але це ще не робить її художником. Така сама справа і з мисленням» [1, с. 58]. Тому мислити не завжди означає філософськи мислити. Отже, суб'єкт мислення, що не піднявся в своєму розвитку до здатності відображення по-

нять у змагальній формі, не може бути учасником філософського діалогу без того, щоб не перевести останній в побутову площину чи в стан демагогії. А ці різновиди обговорень, як відомо, мають інші цілі і можливості, аніж пізнання і навчання поняттю.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
2. Жуган Н.Г. Щодо критеріїв оцінки розвитку науки конституційного права України / Н. Г. Жуган // Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди «Право». — 2011. — № 16. — С. 5—11
3. Платон Собрание сочинений [в 4-х т.; т. 1] / Платон. — М.: Мысль, 1990. — 860 с.
4. Сковорода Г. Наркісс / Сковорода Григорій // Повна академічна збірка творів за редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Х.: Майдан, 2010. — 1400 с.

*Liudmyla Shapoval*

#### **The nature and possibilities of the philosophical dialogue**

In the article author asserts that not any person with his own vision of the object of discussion can be a subject of philosophical dialogue. The author explores the nature of the philosophical dialogue and its cognitive potentials to substantiate this assertion. The nature of the philosophical dialogue, which is determined by specific subject — the concept of the object, which is investigated in the dialogue, requires trained participants — subjects of thinking, capable to rise in their development to comprehension the concepts in an adversarial form. The participants of the philosophical dialogue are not the external thinkers of different thoughts, but interconnected the opposite sides of the process of defining the content of the concept.

**Keywords:** dialogue, philosophical dialogue, object of philosophical dialogue, subject of philosophical dialogue.

Олена Сук

## ПРО ТВОРЧУ ПРИРОДУ ДІАЛОГУ

У статті розглядається проблема діалогу. Дається короткий огляд існуючих філософських концепцій діалога. Відзначаючи можливості і користь кожного з підходів, робиться висновок, що адекватне пояснення діалогу можливо тільки через аналіз його внутрішнього змісту. Аналізується творчий підхід до проблеми діалогу і робиться висновок про його творчу природу.

**Ключові слова:** діалог, філософія діалогу, творчість, творче мислення.

Сьогодні під впливом глобалізаційних процесів проблема діалогу набуває нового звучання. Діалог входить до числа визнаних засобів пізнання та подолання соціокультурних протиріч, протистояння руйнівним тенденціям суспільства.

Діалог для його учасників — це постійне вирішення внутрішніх протиріч у свідомості у пошуках конструктивних рішень при збереженні напружності творчої активності. Він має свою структуру, де обов'язковими складовими виступають суб'єкти діалогу, предмет обговорення, простір дії, час дії тощо. Однак кожен із цих елементів має ще й власні «діалогічні» особливості, оскільки позиції суб'єктів діалогу формуються під впливом багатьох факторів у їх складній взаємодії і визначаються ступенем соціалізації суб'єкта. У просторі діалогу здійснюються зіткнення різних традицій, думок, цінностей, прийняття одним суб'єктом аксіологічного базису іншого або його відторгнення. Зрозуміти суть діалогу означає виявити рушійні сили, що змушують людину безперервно сперечатися з собою, спілкуватися з іншими людьми, змінюючи себе, суспільство й самі основи людських стосунків. Отже, діалог вимагає підготовленого суб'єкта, здатного до побудови діалогічної позиції.

Діалог є предметом розгляду різних наукових дисциплін — філософії, культурології, психології, мовознавства. Ситуація, коли більшість підходів до проблеми діалогу зазнають змін, стимулює дослідження філософського аспекту проблеми діалогу.

У філософії накопичений великий досвід вивчення феномену діалогу. У результаті сформувалася спеціальна галузь філософського знання — філософія діалогу. Серед тих, хто активно вивчав філософію діалогу та діалогового мислення, представники різних шкіл і напрямків: Е. Гуссерль, Л. Гумільов, К. Леві-Строс, М. Хайдеггер, які розглядали діалог у системі діалогу культур. Засновником науково-філософської теорії діалогу вважається екзистенціаліст М. Бубер, який у своїй книзі «Я й Ти» порушив питання діалогу людини і Бога, людини і людини, визначивши також роль мови, завдяки якій стає можливим цей діалог. Розвиваючи в подальшому ідеї Бубера, російський філософ М. Бахтін визначав діалогічні відносини як універсальне явище, що пронизує «всі прояви людського життя, взагалі, все, що має сенс і значення» [1, с. 70]. На його думку, там «де починається свідомість [...] там починається діалог» [2, с. 71].

Сьогодні дослідники виділяють кілька підходів до визначення діалогу. Серед основних можна назвати інформаційний, який полягає в аналізі найбільш загальних закономірностей перебігу комунікації між двома співрозмовниками. Цей підхід дозволяє кваліфікувати діалог за наявності двох партнерів — адресата та адресанта, які говорять напереміно. Найбільш відомими інформаційними підходами до діалогу є моделі Дж. Халлідея та Р. Якобсона [3]. Варто зазначити, що розуміючи під діалогом будь-який інформаційний обмін, здійснюваний між двома учасниками, можна прийти до спрощеного розуміння діалогу, оскільки не всякий обмін висловлюваннями можна назвати діалогом [4, с. 189—164].

Стосовно формально-лінгвістичного підходу можна зазначити, що у вивченні діалогу він виступав загальним у мовознавстві, оскільки його основним об'єктом визнається мова як система з іманентними властивостями, а основними завданнями лінгвістики саме і є виділення цих внутрішніх властивостей. При цьому діалог розглядається як послідовність текстів, детермінована дією мовних знаків. Зрозуміти діалог — означає виявити формально-структурні та семантичні закономірності діалогічного тексту на всіх рівнях: словосполучень, пропозицій, реплік, дискурсів. Основними властивостями діалогу, як наголошує І. Васильєва, визнається наявність формального зв'язку між репліками, а головна увага спрямована на вивчення типів цього зв'язку [5]. І. Васильєва виділяє типи структур, необхідних для діалогу: єдність питань-відповідей, підхоплення, взаємозалежні репліки

та ін. Треба зазначити, що в межах розглянутого підходу значна увага приділяється саме реплікам, характеру їх зв'язку.

У так званому семантичному підході увага приділяється змістовній складовій діалогу. «Діалогічна мова — це така форма мовного спілкування, за якою один співрозмовник змінює іншого і висловлювання першого пов'язано за змістом з висловлюванням співрозмовника, хоча ця зазначена спільність може бути всілякою» [6, с. 6]. Нерідко семантичний аналіз буває спрямований на виявлення залежності між формою окремих одиниць та їх змістом. Як і формально лінгвістичний, семантичний підхід не торкається функціонального плану діалогу.

Дослідження проблеми діалогу виявили велику кількість екстралінгвістичних детермінант мовного висловлювання, які виходять за межі суто внутрішніх властивостей мови, що визначають як кодування повідомлення, так і його інтерпретацію. Як детермінанту розглядає істотну роль конкретного комунікативного контексту О. Крутій [7]. Автор зазначає, що залежно від того, в якій ситуації, для яких цілей вжито даний вислів, його зміст розуміється по-різному, і тому прагматичний підхід, подібно до формально-лінгвістичного, зовнішньо виявляється стосовно істотного змісту діалогу.

Відзначаючи можливості і користь кожного з підходів, можна зробити висновок, що адекватне пояснення діалогу можливо тільки через аналіз його внутрішнього змісту. Так, на думку М. Бахтіна [8, с. 355], людина не тому звертається до іншої людини, що вміє звертатися до себе, навпаки, вона звертається до себе, бо вміє звертатися до іншої людини, тобто первинне — діалог. Більше того, зрозуміти себе людина може тільки навчившись розуміти себе такою, якою її бачать інші, через зіткнення з іншою людиною. Один зміст розкриває свої глибини, зустрівши й стикнувшись з іншим чужим змістом: між ними розпочинається наче діалог, що переборює замкнутість і однобічність цих змістів. Для розуміння іншого треба дивитися на світ очима цього іншого, треба наче «переселитися» в іншого і «забути» себе. При цьому М. Бахтін вважає, що творче розуміння припускає не відмову від себе, своєї культури, а взаємне збагачення. «Велика справа для розуміння — це зовні знаходження розуміючого у часі, просторі, культурі — стосовно того, що він хоче творчо зрозуміти... Адже навіть свою власну зовнішність людина сама не може по-справжньому побачити й осмислити в її цілому... Її справжню зовнішність можуть побачити і зрозуміти інші люди... завдяки тому, що вони інші» [9, с. 313]. За такої діалогічної зустрічі двох культур

вони не змішуються, кожна зберігає свою єдність, цілісність, але вони взаємно збагачуються. М.М. Бахтін зауважує, що нове слово народжується завжди в діалозі з чужим словом. Установка суб'єкта діалогу на партнера «...є установкою на особливий світогляд, особливий світ слухача, вона вносить абсолютно нові моменти в його слово: адже при цьому відбувається взаємодія різних контекстів, різних точок зору, різних кругозорів, різних, експресивно акцентних систем, різних соціальних мов» [10, с. 164].

Окремим напрямком у філософських дослідженнях проблеми діалогу є дослідження, присвячені вивченню загальної природи діалогу та процесу пізнання. До таких належать насамперед роботи Е. Ільєнкова [11] та В. Біблера, що мають своїми джерелами діалектику Г. Гегеля.

Так, Е. Ільєнков вважав, що перш ніж прийти до згоди, у діалозі уникнути протиріч, необхідно зрозуміти, «зафіксувати» позицію співрозмовника. У той же час В. Біблер підкреслює можливість для процесу пізнання не тільки діалогу свідомостей різних людей, але й діалогу всередині свідомості самої людини. В. Біблер подає «ідею діалогу як загальну характеристику мислення», як визначення розуму з основною настановою на пізнання «об'єкта», «речі», але на спілкування, взаєморозуміння... розуміння кожної культури як одного з учасників діалогу». «Там, де немає діалогу із самим собою, там і діалог «Я» з «Ти» не може одержати логічного статусу, там зникає можливість перейти від монологіки до діалогіки взагалі. А там, де панує монологіка, там немає можливості для обґрунтування логічного стрибка, там немає логіки творчості [12, с. 69]. На цьому ж аспекті акцентував і М. Бубер: «Я можу на своїй мові, як кожний на своїй, сказати Ти, заради цього є Я і Ти, є діалог, є мова, є дух (мова ж — найпервісніше діяння духу), є у вічності Слово»; «Одне основне Слово — це сполучення Я-Воно» [13, с. 21].

Змістовним є підхід до проблеми діалогу з точки зору теорії та методології творчості. Спроби використання такого підходу були зроблені такими авторами, як В. Біблер, Г. Буш, О. Чаплигін та ін. Автори вважають, що весь людський світ є внутрішньодіалогічним, а сам діалог є способом справжнього людського буття [14]. Зокрема О. Чаплигін підкреслює, що діалог — це специфічний спосіб реалізації суті людини, що відкриває простір для самореалізації [15]. На його думку, розвиток і прояв творчого потенціалу людини можливий лише в ході життєдіяльності, коли людина приймає участь у певних формах мислення та діалогу з іншими

людьми.. При цьому, створюючи в процесі взаємодії та діалогу матеріальні і духовні цінності, людина розвивається сама [16].

Актуальними сьогодні також є ідеї «універсального діалогу» М. С. Кагана [17], «діалогу культурних світів» Р. С. Померанца [18], «полілогу культур» як форми діалогу багатьох культур О. Н. Астаф'євої [19]. Аналіз підходів до діалогу дозволяє зробити висновок, що більшість дослідників розглядали діалог як процес і як якість, у той же час деякі автори розглядають діалог як здатність людини (діалогічність), інші виокремлюють комунікативні й інтелектуальні аспекти діалогу, або виділяють внутрішній і зовнішній діалог. Але головною і загальною рисою наведених позицій є визнання особливої ролі діалогу в розвитку як окремої людини, так і суспільства загалом. Іншою загальною рисою розглянутих підходів є ідея про взаємозв'язок та взаємовплив зовнішнього і внутрішнього у діалозі.

Виділення творчого підходу обумовлене тим, що цей підхід визнає діалогічною саму творчість, що виходить з міжсуб'єктних відносин або сперечання логік. Людина, що входить до діалогу, сама стає творчою.

Діалог є сутнісним універсальним механізмом творчого мислення, оскільки в процесі аналізу проблеми мислення розвивається і стає діалогом двох співбесідників, що мають свої підходи і свою логіку. Саме в діалогічному відношенні Інший стає Співбесідником, що допомагає особистості творити діалогічну реальність.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Изд-во Художественная литература, 1972. — 317 с.
2. Там само, с. 71.
3. Якубинский Л.П. О диалогической речи // Русская речь. — 1. — Пг., 1923. — с. 96—134.
4. Якубинский Л.П. Язык и его функционирование / Якубинский Л.П. Избранные работы. — М.: Наука, 1986. — с. 189—194.
5. Васильева И.И. Психологические особенности диалога: Дис. канд. психол. наук: 19.00.01. — М, 1984. — 181 с.
6. Долгих А.Н. Структура диалога в комедии Н.В. Гоголя «Ревизор» // Вопросы языка и стиля художественного произведения. — Воронеж, 1966. — С. 5—22.
7. Крутий О.М. Діалогова взаємодія органів влади та громадськості як умова демократизації державного управління: Дис. доктора наук з державного управління: 25.00.02. — Х, 2010. — 474 с.
8. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
9. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худож. лит., 1975. — 502 с.
10. Там само, с. 164
11. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. — М.: Политиздат, 1984. — 320 с.
12. Библер В.С. Мышление как творчество. — М.: Политиздат, 1975. — 400 с.
13. Бубер М. Я и Ты в переводе Н. Файнгольда // Режим доступа: [http://i-text.narod.ru/lib/aktual/buber\\_Ya\\_i\\_Ti.htm](http://i-text.narod.ru/lib/aktual/buber_Ya_i_Ti.htm)
14. Буш Г.Я. Диалогика и творчество. — Рига, 1985; См.: Липман М. Обучение с целью уменьшения насилия и развития миролюбия // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 90—120).
15. Чаплыгин А.К. С.Л. Франк: онтология творчества как единства внутреннего и внешнего диалога/ Философия общения: философия, психология, социальная коммуникация: научно-практический журнал. — 2009. — № 1. — С. 145—151.
16. Чаплигин О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації. — Х.: Основа, 1999. — 277 с.
17. Каган М.С. Мир общения. — М.: Политиздат, 1988. — 319 с.
18. Померанц Г., Миркина З. Спор цивилизаций и диалог культур М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — 504 с. — (Серия «Нитапказ»)
19. Астафьева, О. Н. Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий / О. Н. Астафьева // Обсерватория культуры. — 2006. — № 4. — С. 4—10.

The article deals with the problem of dialogue. A brief overview of the existing philosophical conceptions of dialogue. Noting the features and benefits of each approach, it is concluded that an adequate explanation of the dialogue is possible only through the analysis of its inner content. Analyzes the creative approach to the problem of dialogue and the conclusion about the creative nature of the dialogue.

**Keywords:** dialogue, philosophy of dialogue, creativity, creative thinking

*Александр Чаплыгин*

## ИМЕНОВАНИЕ КАК ТВОРЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

*Олександр Чаплигін*

**Іменування як творчий процес**

Розглянуто вчення про іменування як складову філософії діалога. Особлива увага приділена працям О. Ф. Лосєва і П. Флоренського. Іменування розглядається як творчий процес, що виявляє себе у теоретико-філософському та емпіричному аспектах. У останньому випадку мова йде про іменування новонароджених, у якому так чи інакше приймає участь кожний, хто приходить в цей світ.

Любое философское знание диалогично. Даже внешне самые замкнутые и самодостаточные системы (например, система Гегеля или философствование Ф. Ницше) всегда полемически заострены, находятся в открытом или завуалированном диалоге-полемике с иными мыслителями и учениями. Вместе с тем, существует и так называемая философия диалога, представленная именами Л. Фейербаха, М. Бубера, М. Бахтина, С. Франка, П. Флоренского, В. Библера, Ю. Лотмана и многих других.

С другой стороны, при характеристике творчества упор нередко делается как раз на его диалогичности, на наличии в его процессе реального или воображаемого собеседника. Создание чего-то нового, социально значимого порождает вопросы о том, по сравнению с чем это новое является значимым и для кого оно значимо.

Диалог и творчество имеют прямое отношение к заявленной теме. Ибо наименование и его разновидность — *именование* — связаны с поиском и определением некоего события, факта, предмета, человека, наконец, то-есть, с поиском словесного эквивалента, наиболее адекватно отражающего сущность и содержание обозначаемого. Или в общелингвистическом смысле любое понятие, слово — изреченное или написанное (и даже то, которое остается невысказанным, так сказать, по умолчанию), так или иначе уже включается в мыслительный процесс, в том числе и в диалог. Про-

блеме именования посвящен достаточно широкий круг литературы — как богословской, так и философской. В последнем случае обратим внимание на работы отечественных мыслителей: «Философию имени» Алексея Федоровича Лосева [3] и «Имена» отца Павла Флоренского [6]. Обе работы написаны авторами в 20-е годы XX века и заново опубликованы уже в 90-е годы. А. Ф. Лосев написал свою книгу в 1923 году, опубликована она была в 1927 году. Как отмечается в «Примечаниях» к книге, написанных А. А. Тахо-Годи и Л. А. Гоготишвили, данная работа строилась автором как «последовательное развитие доктрины имяславия, хотя и сам термин и религиозная сторона вопроса не фигурируют в тексте непосредственно» [3, с. 602]. Тут же следует пояснение, что имясловие — это религиозное течение в православии начала XX века. Философской основой имяславия считалась православная доктрина энергетизма, а предтечами — средневековые религиозные мыслители Григорий Синаит, Григорий Палама и течение исихазма в целом» [3, с. 603]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что «в 1913 году Синод РПЦ осудил имясловие, признав его ересью». Сущность имяславия отражена в краткой формуле этого учения: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам не есть ни имя Божие, ни имя вообще». Диалектическое развертывание этого тезиса, по словам комментаторов труда, увязывание его с доктриной православного энергетизма требовало развитого философского концептуального аппарата, который Лосев и старался дать в «Философии имени». В сохранившемся проспекте новой книги автор писал, что он собирается на... ярчайших образцах социальной силы имени показать и вскрыть значение имени вообще и развить кроющуюся здесь философскую систематику понятий... Сила имени в теперешней жизни, несмотря на ее полное удаление от живой религии, несколько не уменьшилась. Мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей — тех, кто раньше им сопротивлялся, и это — ничуть не меньше магия, чем та, о которой читают теперь только в учебниках» [3]. И уже в тексте самой работы А. Ф. Лосев отмечает, что «мышления не существует без слов. Слово и, в частности, имя есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения...». Без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием» [3, с. 25].

И далее: «Слово — могучий деятель мысли и жизни, слово поднимает умы и сердца, исцеляет их от спячки и тьмы. Слово двига-

ет народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. Когда под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд — светлое сознание, у варвара — теплота и глубина чувства; когда родные и вечные слова и имена, забытые или даже поруганные, вдруг начинают сиять и светом и силой и убеждением, и вчерашний лентяй делается героем, вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние — ярко творческим и титаническим порывом и взлетом; называйте тогда это как хотите, но, по-моему, это гораздо больше, чем магия, гораздо сильнее, глубже и интереснее, чем какая-то там суверенная и слабенькая «магия», как она представляется выжившим из ума интеллигентам — позитивистам. Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще» [Там же].

«Можно мыслить и без слова, — замечает автор, — молча, но для этого надо подняться над словом. И оно продолжает играть в мышлении свою великую роль, хотя уже в невидимой форме фундамента и первоначального основания...».

«В слове и в особенности в имени — все наше культурное богатство, накапливаемое в течении веков, и не может быть никакой психологии мысли равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени — всех возможных и мыслимых пластов бытия» [Там же].

И, наконец, «в имени — сосредоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинт-эссенция как человеческого-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни... Слово и имя — наиболее напряжений и наиболее показательный результат мышления, мы и должны, не боясь теории, дать общий анализ слова, или имени, с той целью, чтобы в дальнейшем ясны были пути и методы собственного научно-эмпирического анализа, будь-то языкознание, психология или какая-нибудь иная эмпирико-индуктивная дисциплина» [Там же].

Сам автор стремится раскрыть диалектику имени и его работа подчеркнута теоретична, выдержана в строго концептуальном тоне. Вместе с тем философия «имени» глубоко эзотерична, хотя А. Ф. Лосев и не использует термина имяславия, и не упоминает православия как одного из традиционных субъектов именования.

Следует отметить, что идея имяславия нашли поддержку и отражение в творчестве таких философов русского религи-

озного возрождения, как В. Эрн, С. Булгаков и особенно Павел Флоренский. Перу последнего принадлежит работа «Имена», посвященная раскрытию теоретико-философского и эмпирического аспектов именования. Если труд А. Ф. Лосева носит в какой-то мере завуалированный и нарочито-теоретический характер, то произведение П. Флоренского написано простым, ясным языком, в нем мало понятных для 20—30 годов умолчаний относительно религиозной подоплеки именования. Структурно оно состоит из двух частей — теоретической и эмпирической. В первой рассматриваются различные аспекты философии имени с определенным уклоном в проблематику теории литературно-художественного творчества. Во второй части дается описание типичных проявлений ряда распространенных имен.

Кроме указанных авторов и их работ, упоминания заслуживает вышедший в 1998 году в харьковском издательстве «Торсинг» двухтомник «Тайна имени», где наряду с полным текстом «Имен» П. Флоренского опубликованы такие работы Л. Успенского, С. Р. Минулова, Пьера Руже, В. А. Менделева, В. Г. Гитина, Ф. Величко, С. Попова, Р. Ковендиша, посвященные именам и именованиям [5].

Но возвратимся к работе Отца Павла Флоренского. А. П. Мумринов характеризует ее как такую, в которой представлена оригинальная теория художественного творчества где показано, как неповторимость художественного образца, порождаемого самим звучанием имени героев произведения, которое избирает автор, творит ткань художественного произведения [6]. При этом П. Флоренский не только выявлять тот факт, что «в слове заключен образ», но что также «эссенция слова, сгущенная его энергия в имени», неразрывно связана с порождающей энергией бытования образа [6].

Автор от отдельных примеров влияния выбора имен героев на произведения Бомарше, Флобера, Бальзака, В. Гюго переходит к анализу творчества великого русского поэта А. С. Пушкина, который в поэме «Цыганы» очень выпукло и ярко раскрывает эту грань своего творческого дара [4, с. 76—93].

П. Флоренский показывает и доказывает, что выбор имен главных героев и героинь поэмы (Алеко, Земфира, Мариула) не выглядит чем-то случайным, а тщательно отобранным и несущим в себе определенную символику, связанную с индивидуальными проявлениями героев и с их социальным бытием. И здесь оказывается, что символический центр поэмы — не Алеко, и не Земфира, а мать последней — Мариула. Именно она есть воплощение цыганки. П. Флоренский пишет: «Цыганы» есть поэма о Мариуле,

иначе говоря, все произведение роскошно амплифицирует духовную сущность этого имени и может быть определяемо, как аналитическое суждение, подлежащее коего — имя Мариула. Вот почему носительница его — не героиня поэмы: это сузило бы его значение и из подлежащего могло бы сделать одним из аналитических сказуемых, каковы, например, и Земфира, и Алеко, и другие. Мариула — это имя — служит у Пушкина особым разрезом мира, особым углом зрения на мир и оно не только едино в себе, но и все собою пронизывает и определяет. Имеющему уши слышать — это имя само по себе раскрыло бы свою сущность как подсказывало оно Пушкину поэму о себе... Но и раскрываясь в поэме и поэмах, оно пребывает неисчерпаемым, всегда богатым. Имя — новый высший род слова и никаким конечным числом слов и отдельных признаков не может быть развернуто сполна. Отдельные слова лишь направляют наше внимание к нему. Но как имя воплощено в звуке так и духовная сущность его постигается преимущественно вчувствывованием в звуковую его плоть. Этот звуковой комментарий имени Мариулы и содержится в «Цыганах» [6, с. 355].

П. Флоренский во многом в своем анализе следует за своим предшественником — поэтом — символистом Вяч. Ивановым, который также, разбирая поэму «Цыганы», отмечает, что главное внимание поэт уделил женскому типу, а не мужскому. Этот основной женский тип, — пишет Вяч. Иванов, — сочетался в фантазии поэта глубоко с таинственным и музыкальным именем Мариула. Синтетический тип цыганки сроднился для поэта с этим звуком: Мариулой окрестил он мать Земфиры, очерченной в рассказе старого цыгана почти с большей яркостью, чем когда выступает хор главной героини из самого действия... [2].

Вячеслав Иванов и Павел Флоренский в этой связи приводят очень характерное четверостишие из поэмы:

В походах медленно любил  
Их песен радостные гулы,  
И долго милой Мариулы  
Я имя нежное твердил [Там же].

П. Флоренский отмечает, что «рифмы «гула», «блеснула», «кагула», отвечают основному звуку «Мариула». По его предположению, можно было бы по всей поэме проследить указанное звукостроение из У, Ю, Ы, О... [6, с. 355].

В то же время приведенное выше четверостишие и связанные с ним ассоциации Вяч. Иванов характеризует следующим

образом: «Эти звуки, полные и гулкие, как отголоски кочевий в покрытых седыми волнами ковыля раздольях, грустные, как развеваемый по степи пепел безыменных древних селищ или костров, случайных становий, которые много лет спустя наводили на поэта сладкую тоску старинных воспоминаний, приближают нас к таинственной колыбели музыкального развития поэмы, отличают первое чисто звуковое заражение певца лирического стихией бродячей вольности, умеющей радостно дышать, дерзать, любя даже до смерти, и бодрствовать смиренномудро» [2].

Далее В. Иванов воспроизводит звуковую симфонию, возникающую по воле поэта в данном произведении: «Фонетика мелодического стихотворения обнаруживает как бы предпочтение гласного звука У, то глухого и задумчивого, уходящего в былое и минувшее, то колоритно-дикого, то знойного и узывно-унылого; смуглая окраска этого звука или двигается в рифме, или усиливается оттенками окружающих его гласных сочетаний и аллитерациями согласных; и вся эта живопись звуков, смутно и бессознательно прочувствованная уже современниками Пушкина, могущественно способствовала установлению их мнения об особенной, магической напевности нового творения, изумившей тех, которые еще недавно были упоены соловьиными трелями и фонтанными лепестками и всею властною музыкой песни о садах Бахчисарая» [там же].

В художественном творчестве процесс именования может осуществляться автором как сознательно, так и неосознанно, хотя в том и другом случае срабатывает творческая интуиция: «Иногда формирование (художественного) типа около имени происходит не вполне сознательно, и поэт, опираясь на интуитивно добытое им имя, сам не вполне знает, как дорого оно ему. Лишь при необходимости расстаться с ним обнаружилась бы существенная необходимость этого имени, как сосредоточия и сердца всей вещи. Но не всегда это делается так уж бессознательно: вдохновение знает, что делает» [6, с. 352].

За поэтическим именованием, как отмечает Вяч. Иванов, Пушкин берет вещи и их отношения «эйдетически», неизменно выявляя в них идею как прообраз. Отсюда естественное оживление вещей... Если принимать идею не как отвлеченное понятие, а как реальность умозрения у Платона, — вещи тем более живы, чем яснее напечатлевается на них животворящая и связующая их с живым целым идея...» [2].

Таким образом, по Вяч. Иванову и П. Флоренскому, «художественные темы есть имена как проявления духовной сущности».



Итак, имя в художественном произведении воплощает в себе художественный тип. А это уже — глубокие обобщения действительности; хотя и подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Художественный тип сгущает восприятие и потому правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности. Раз открытый, художественный тип входит в наше сознание как новая категория мировосприятия и миропонимания» [6, с. 361].

И вот как раз имя является сосредоточенным ядром самих образов, которые и есть не что иное, как «имена в развернутом виде». А «полное развертывание этих свитых в себя духовных центров осуществляется целым произведением, каковое есть пространство силового поля соответственных имен. Художественные же образы — промежуточные степени такого самораскрытия имен в пространстве произведения — то тело, в которое облачается самое первое из произведений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению в себе и для себя существует духовности сущности — *имя*». [6, с. 362].

Таким образом, именование в литературном творчестве связано с теорией вопроса через художественный тип, образ, категорию познания личности.

Нечто сходное с именованием в литературном творчестве имеет место и в других типах духовного творчества, в частности, в научном, философском. Даже в самых элементарных актах, например, в поиске заголовка, названия — тезисов, статей, рефератов, диссертации и т. п. — осуществляется обобщение, сходное с именованием в поэзии. Ибо здесь также необходимо, чтобы выбранный заголовок нес в себе обобщение содержания текста, выражал его суть. Как правило, более удачным сочетанием содержания написанного и его согласование с заголовком является тогда, когда заголовок уже найден, и под него конструируется содержание. Так и с именами.

В именовании существует своя иерархичность. И в этом смысле, как замечает А. Мумриков, для П. Флоренского поэтическое инобытие — не последний предел возможного для человека восхождения, которая может осуществляться «в соседство Бога» — это уже подвиг святости: «и оттуда, от небесного чертога, где обитает святой, он несет на соименные существа энергию своего имени [6, с. 414].

«Пытаясь строить универсальную систему именотворчества, П. Флоренский приходит по существу к единой теории, связывающей личность с культурой через типологию имени и с социальной проблематикой через фольклор и архетипы народного сознания»

[6, с. 414]. Это и составляет как бы нижние, эмпирические уровни, именованья. Разумеется, здесь исследователь сталкивается с ситуацией, когда в мифотворческом народном сознании образ является, по словам того же Вяч. Иванова, не данным, а заданным..., оно включает в себя или предполагает пра-миф» [6, с. 414].

П. Флоренский связывает разные уровни именованья как творческого процесса, хотя и разнородного по своему содержанию, мыслью о том, что имена здесь — категории познания личности. «И тогда личность сама по себе представляет как соединяющая в себе народное сознание с типологической определенностью своего имени» [6, с. 414].

И далее: «Имя есть тип, духовная конкретная норма личностного бытия как идея, а святой есть наилучший выразитель» Тем самым автор как бы перебрасывает мостик от теории и психологии творчества к социологическому аспекту «бытования имени». И в этом смысле имена определяются П. Флоренским как «форма социальной энергии», и далее речь идет о культурном фоне, порождаемом именем. При этом историческая типология имен складывается в логику общественных отношений. Автор на примере имен «Иаков» и «Варфоломей» показывает, как события истории связаны с их носителями. Далее П. Флоренский переходит к изложению жизненного цикла личности на протяжении всей жизни человека от «райского» периода (до 3,5 лет) до формирования «Я» и до становления устоявшегося типа носителя данного имени.

В последующих главах работы П. Флоренский через социальную психологию имени как системы выявляет вместе с тем связь имени и рода. Перед всяким человеком стоит задача — познать свое собственное место в роде и свою личную задачу как члена рода. Здесь же устанавливается связь господствующих в обществе нравов, ценностей личности с наследственными признаками. Вместе с тем, связь личности и имени не носит жестко закрепленного характера — каждый человек в этом смысле достаточно «пластичен»: наряду с индивидуальной определенностью ему присуща некая свобода, в рамках которой осуществляется его жизненный путь.

Второй том сборника «Тайна имени» предваряют в качестве эпиграфа слова Павла Флоренского: «Имя действительно направляет жизнь личности по известному руслу и не дает потоку жизненных процессов протекать где попало. Но в этом русле сама личность должна определить свое нравственное содержание» [5, т. 2, с. 1].

Религиозный аспект именованья проявляется как придание имени младенцу в честь определенного святого, и обряд этот

в прошлом всецело был отдан в руки священников. И не всегда имена в святцах могли носить благозвучный и приемлемый характер. Сегодня влияние церкви в этом значительно уменьшилось и по сложившийся в советские времена традиции, даже если осуществляется крещение в церкви, инициатива принадлежит родителям, а священник, как правило, соглашается с ними. Если взять, например имена, которые давали представителям нашего рода в прошлом и в современных условиях, то чем дальше уходить в историю рода, то тем чаще наблюдается церковное влияние, которое к нашим дням сводится к минимуму (так, у предков, родившихся до 1917 года, встречаются такие имена: Марк, Иов, Софья, Емельян, Трофим, Данила, Степан, Прохор, Федор, Ульяна, Григорий, Иван, Дорофей... В поколении начала первой трети XX века: Кузьма, Лидия, Анатолий, Людмила, Николай, Дмитрий, Наталья, Валентина, Федора, Мария, Анна, Дарья, Роман, Василий, Петр, Яков, Константин, Иосиф... Среди тех кто родился в середине века преобладают поименованные родителями по своему желанию и даже произволу, но отнюдь не по церковным святцам: Петр, Владимир, Сергей, Вера, Нина, Алексей, Павел, Галина, Николай, Валерий, Татьяна, Михаил, Владимир, Александр, Павел, Борис, Иван.... И уже в четвертом поколении можно встретить самые разные имена: появившиеся в честь своих предков, в силу моды на то или иное имя, просто потому, что понравилось родителям, приятно их слуху...).

Как и в творчестве литературном, в так называемом народном творчестве существуют индивидуальные и личностные формы. На индивидуальном уровне, идет ли речь о поэзии или об именовании младенцев, налет произвола и субъективности всегда выше, ибо здесь «один говорит от себя самого и под своею только ответственностью». (Ведь и поэты бывают разного уровня: А. Пушкин или Б. Пастернак, и уровня провинциальных рифмоплетов). В народном же творчестве риск субъективизма и элемент случайности значительно на первый взгляд больший, но это не так. Здесь, как отмечает П. Флоренский, «всегда все творится вновь и поэтому все непрестанно проверяется опытом жизни», здесь «нет ничего раз навсегда признанного и положенного, но при каждой передаче подлежит очистке от субъективных примыслов, — где каждое словесное достижение полируется самим пользованием, там устойчивость и сущность имен должна особенно обнаруживаться, если только они сущностны, и — решительно опровергаться, если они не таковы» [6, с. 364].

У народного именованья существуют и иные механизмы ограничения субъективизма и произвола. Один из них заключается в том, что, как правило, то или иное имя не воспринимается само по себе, а всегда включено, в именной ряд: род (фамилия) — имя — отчество — кличка (прозвище). Вписываясь в более широкий контекст культурно-исторических условий и факторов (национальность, страна и время жизни, раса, пол, телесность и т. п.) эти показатели создают целостную картину личностного самоопределения человека и его судьбы. В этой совокупности показателей все-таки главная роль отводится имени. П. Флоренский так пишет об этом: «Какой бы род народной словесности мы ни взяли, непременно встретимся с типологией личных имен. Определенным именам... соответствуют в различных произведениях одни и те же типы, одни и те же не только в смысле психологического склада и нравственного характера, но и в смысле жизненной судьбы и линии поведения. Это значит: в народном сознании именем определяется не только отдельные признаки или черты, порознь взятые, т. е. одномерные и двухмерные разрезы духовного организма, но и трехмерный разрез его — мгновенное соотношение элементов личности, и этим дело не ограничивается, ибо организм личности; четырехмерен, благодаря его — это его четырехмерная форма. Предсказание именем судьбы и биографии — в произведениях народной словесности служит свидетельством, что для народного сознания есть четырехмерная временно-пространственная форма личности, ограничивающая ее от головы до пят, от правого плеча до левого, от груди до спины и от рождения до могилы. Краткая же формула содержания в этих границах — есть *имя*» [6, с. 364].

Но не только. Как уже отмечалось, другие идентифицирующие показатели (род, отчество, прозвище) углубляют и расширяют представление о личности, конкретизируют возможные перипетии в ее судьбе, концентрируют в себе те особенности, которые недостаточно были очерчены именем.

П. Флоренский связывает тип имени как представителя рода и говорит о «родовой ответственности и ее значении». А. Мумриков в этой связи приводит следующую цитату из размышлений П. Флоренского на эту тему: «Жизненная задача всякого — познать строение и форму — своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, соотношение отдельных ветвей, и их частные задачи, а на фоне всего — познать собственное свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуально свою, поставленную себе,

а свою как имена рода, как органа великого целого, только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и истории человечества» [Цит. по: 6, с. 415].

П. Флоренский еще раз отмечает, что имя — это «ядро личности, ее существеннейшая форма; воплощаясь, эта форма обрastaет кольцом второстепенных ономотологических символов, которые своей совокупностью и совместно с тем, главенствующим символом образуют *полное имя* данной личности» [6, с. 407]. У отдельных людей в повседневной жизни в этой связке — род (фамилия) — имя — отчество по тем или иным причинам на первом месте, наиболее значимым является то или иное звено цепи. Так, отчество подчеркивает духовную связь с отцом, фамилия — с родом. «В известном возрасте, пишет П. Флоренский, когда личность еще не усохла и не выступили в ней индивидуальные линии, то могут поверхностному наблюдению быть особенно явными черты родовые, и именно отцовские... в таком случае и имя отцовское, через отчество, явно преобладает над собственным именем данного лица. Если имя личное и имя отца весьма далеки друг от друга ко своему характеру и потому вкус того и другого в личности может легко различаем, то с особенной ясностью тогда в некоторых случаях чувствуется окружающими внутренняя необходимость перевернуть имя и отчество и сделать из личного имени — отчество, а из отчества — имя...». И далее: «Известные оттенки индивидуальности выражаются и формируются различными особенностями в сочетании имен. Так, есть люди какие-то безотцовские, и во всем складе их чувствуется, что они рождены собственно только матерью, а отец участвовал тут как-то между прочим, не онтологически. В отношении таких людей, хотя бы и взрослых, даже известных, отчество, если и прибавляется, то лишь внешне, из корректности, естественное же движение, даже у мало знакомых, называть их только по имени или по имени и фамилии: (Пушкин для всех Александр Сергеевич, Толстой — Лев Николаевич, но Иванов — Вячеслав, Волошин — Максимилиан)... Бывают люди, в которых лично индивидуальный момент настолько теряется в бытовом и родовом, что естественно именование их по одному только отчеству; так, в крестьянстве, где слитность рода и общества особенно прочна и индивидуализация выражена соответственно слабо.., устанавливается обычай именовать почтенных людей лишь по отчеству» [6, с. 418].

Особый слой именованья в народном творчестве составляют пословицы и поговорки об именах, частушки, иногда песни,

а также прозвища, которые наиболее ярко показывают сущностные особенности личности и служат в качестве дополнительной ее характеристики. «Сложные системы признаков — психические склад и нравственный характер отмечаются отчасти произведениями, уже перечисленных родов, от части пенями, былинами, духовными стихами и легендами, и сказками... Последние выразительно представляют биографическое движение личности известного имени, — ее путь, ее судьбу, — кривую ее жизни» [6, с. 365].

Анализ показывает что именно прозвища, дразнилки выделяют в человеке один, но наиболее отличающий, его характерный именно для данного индивидуума признак. Их типология весьма разнообразна — от фиксирующих этнические особенности (немец, цыган и т. п.), исторических имен (Наполеон) героев книг или фильмов (Питкин, Ленин, Чомба), фиксирующих физические особенности (рыжий, хромой); сокращенные варианты фамилий (Фэбра, Хайленок, Кочеток), уменьшительные имена (Проня, Стеня, дед Гришечка, дед Олес (Александр), Федора, Лиса (Елизавета), Нюнечка, Нюраха и т. д.)

В песнях, частушках и прозвищах как бы встречаются народное, литературное и быденное наименование. В одних случаях в имени-прозвище народное творчество отмечает... тот или другой отдельный признак или некоторое небольшое число их, особенно существенных, а то — хотя и не существенных, но, очевидно, по коррелятивности с какими-то существенными, но расплывчатыми для формулировки, очень метко случайно подсмотренными у носителей данного имени. Такой признак не редко кажется второстепенным и прихотливым; но это он именно сокращенно свидетельствует о целом мире внутренних соотношений, он — не значительный сам по себе, но наиболее четкий показатель сложной системы корреляций. Такой признак — эмблема личности и знающий прочтет по нему больше, чем из обширного, но вялого повествования» [6, с. 364—365].

В тексте П. Флоренского — как в первой, так и во второй части работы — достаточно много конкретных примеров имен, так или иначе влияющих на судьбы людей. Прежде всего речь идет о святых, имена которых давали младенцам в соответствии со святыми. Здесь также бывало все — и случайные, и неблагозвучные имена наряду с благозвучными и соответствующим именам святым. При этом различались имена святых *праведников* и святых *мучеников*. Соответственно, различались имена младенцев. П. Флоренский пытается выстроить и здесь некую иерархию

имен. В ней оказываются не только имена святых, приносящих тому, кто его носит, удачу и счастье, но и несчастливые имена. Так, автор ссылается на раздел из книги Максимилиана Волошина «Лики творчества» «Пророки и мстители» [1], в котором автор развивает мысль о том, что в числе таковых — имена Якова и Варфоломея. Причем, их негативный потенциал — не только на уровне биографий отдельных людей, но и в культурно-историческом пространстве.

Дополнительный анализ влияния именования на эмпирическом уровне на примерах собственных родовых, имен в целом подтверждает выводы П. Флоренского.

Таким образом, еще более расширяется тема именования, приобретающая значимость не только в теоретическом аспекте, но и на уровне эмпирии, все более приближаясь к жизненной судьбе каждого человека.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Волошин Максимилиан. Пророки и мстители // Лики творчества. — Л.: Наука, 1988. — С. 188—208.
2. Иванов Вячеслав. О «Цыганах» Пушкина [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://rvb.ru/ivanov/vol4/01text/02papers/4\\_165.htm](http://rvb.ru/ivanov/vol4/01text/02papers/4_165.htm)
3. Лосев А. Ф. Философия имени // Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 9—192.
4. Пушкин А. С. Цыганы // Пушкин А. С. Избранное произведения. — Симферополь: Таврия, 1979. — С. 76—93.
5. Тайна имени. Сборник. В 2-х томах. Т1; Т2. — Харьков: Торсинг, 1998. — 608 с.
6. Флоренский П. Имена // Опыты. Литературно-философский сборник. — М.: Советский писатель, 1990. — С. 381—412.

*Olexandr Chaplyhin*

#### **The naming doctrine as a creative process**

The article considers the naming doctrine as a part of the philosophic dialogue. A lot of attention is paid to the works by A. F. Losev and P. Florensky. The naming is regarded as a creative process, which has theoretic philosophical and empirical aspects. In the latter case, the article concentrates on the process of naming newborn children, in which every human being takes part.

Катерина Карпенко

## ДІАЛОГІЧНА СУТНІСТЬ ЕКОФЕМІНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Карпенко К.І.

### Діалогічна сутність екофеміністичного дискурсу

У статті доведено, що діалогічний спосіб обговорення екологічних проблем відрізняє екофеміністичний дискурс. Він відкидає будь-який примус, передбачає послідовну рефлексію і здатність пов'язувати конкретні переконання щодо природокористування з більш широким колом принципів, шукає сенс у переконаннях жінок, які не є домінуючими у екологічному дискурсі. Екофеміністичний дискурс має бути визнаний як певний «мета-інститут», який сприяє взаєморозумінню та взаємному визнанню між чоловіками і жінками у вирішенні екологічних проблем.

**Ключові слова:** екофемінізм, дискурс, діалог, природа, жінка, консенсус, паритет.

Екофемінізм є критичною теорією, філософією та інтерпретацією світу. Він об'єднує дві течії теорії та практики в один підхід, який має на меті пояснити та трансформувати існуючу систему панування та насильства, зосереджуючи увагу на критиці патріархату та надмірної експлуатації природи. Екофемінізм став впливовим філософським дискурсом, бо відповідає на виклики сучасності, спираючись на ґрунтовні філософські дискусії. Він демонструє вражаючий ефект, заснований на дестабілізації пануючих гносеологічних основ «класичних» парадигм влади, підпорядкування і політичної боротьби.

Мартін Бубер писав, що на шляху до справжньої комунікації потрібно виступити проти «екзистенціальної недовіри». Справжнім спів-буттям він називав таку комунікацію, за умовами якої кожна людина, що перебуває в процесі спілкування, ставиться до іншої людини як до саме цієї людини, звертаючись до неї не як до об'єкта, а як до свого супутника в плінні життя. «Таємниця» іншого, за Бубером, відкривається у «діалогічному спілкуванні»,

в «діалогічній зустрічі». Діалог є синонімом взаємної творчості, взаємного збагачення людей та конкретизацією інтерсуб'єктивності. У справжньому діалозі люди творять одне одного й, водночас, своє спільне життя, не втрачаючи індивідуальності. Важливим є зауваження філософа, що це тлумачення мусить виходити не з онтологічної природи особистості, наприклад, з особистої екзистенції чоловіка та жінки, а з того, що існує (як трансцендентальне для обох) між ними. «По той бік суб'єктивного, по цей бік об'єктивного, на цій вузькій стежині, де зустрічаються Я і Ти, й міститься царство міжлюдського буття» [3, с. 155], — пише філософ.

М. Бубер підкреслює, що шлях до нової реальності, пошук якої триває, пролягає понад індивідуалізмом і колективізмом. Ця реальність, на його думку, є вихідним пунктом до оновленого розуміння особистості. Те, що виникає між людьми, не існує більше ніде в природі, це й є характерною ознакою людського світу. Мова слугує йому просто знаком та засобом, вона пробуджує до життя всяку духовну діяльність. «Цей між-людський простір робить людину людиною, однак він може на своєму шляху не лише розквітнути, але й змарніти, й загинути» [3, с. 153]. Екофеміністичний дискурс доводить, що така загроза існує і для чоловіків, і для жінок. Різниця полягає лише в тому, що, окрім перешкод, що впливають із загальнолюдських характеристик буття, є ще й ті, що зумовлені конкретно-історичним буттям жінки у суспільстві. У цьому відношенні позитивні перспективи з'являються завдяки формуванню світогляду, що відповідає конкретним просторовим і темпоральним вимогам. М. Бубер зазначає: «Вкорінений у понятті «між» світогляд має з'явитися там, де людські стосунки більше не перебувають (як це було колись) ані всередині окремої людини, ані у всеохоплюючому та всевизначаючому світі загального, але дійсно — між ними» [3, с. 153].

Простір буття «між» не є простою неперервністю, а «знову та знову конститується і є залежним від масштабів людської зустрічі» [3, с. 155]. В умовах патріархального домінування могла йти мова лише про буття жінки «в» суспільстві. Сучасні соціальні зміни формують передумови для реального існування таких відносин «між» чоловіками та жінками, для яких характерними рисами є взаємна повага та взаємне визнання. Екофеміністичний дискурс полягає у підвищенні ролі жінок у обговоренні і подальшому вирішенні екологічних проблем. Це означає, що обговорення повинно мати певний реальний вплив.

Одна з альтернатив сучасному домінуванню чоловічого начала у екологічному дискурсі формується в процесі «генералізації цінностей», у якому опозиція «чоловіче — жіноче» позбавляється конотації «краще — гірше». Габермас, слідом за Парсонсом, називає «генералізацією цінностей» тенденцію розвитку, яка полягає в тому, що ціннісні орієнтації у ході суспільної еволюції стають більш загальними й формальними. Причому, у процесі раціоналізації життєвого світу генералізуються як комунікативні цінності (взаємні очікування) [див.: 6, с. 61], так й інструментальні цінності (гроші й влада) [див.: 6, с. 116]. Якщо системна інтеграція втручається в соціальну, вважає Габермас, то комунікативно структурований життєвий світ набуває характеру хибного консенсусу. Цей процес Габермас описує в термінах уречевлення: «Роз'єднання системи і життєвого світу відбувається в середині сучасного життєвого світу передусім як уречевлення: суспільна система руйнує обрій життєвого світу, позбавляється *передрозуміння* комунікативної повсякденної практики» [Цит. за: 6, с. 117].

Розглядаючи даний висновок через призму екологічної комунікації, можна припустити, що генералізація екологічних цінностей поступово приводить до зменшення можливості її здійснення на основі зразків, стереотипів, переданих і закріплених традицією. Завдяки цьому, досягнення плідної екологічної комунікації усе більшою мірою переноситься з визначеної традицією згоди на досягнення консенсусу. А для цього варто викрити ігнорування економічно й соціально значимої ролі жінок у суспільстві, відмовитися від погляду на жінок і природу як на психологічні й рекреаційні ресурси для «виснаженого підприємця-чоловіка».

Саме спосіб обговорення екологічних проблем відрізняє екофеміністичний дискурс. Він відкидає будь-який примус, передбачає послідовну рефлексію і здатність пов'язувати конкретні переконання з більш широким колом принципів, шукає сенс у переконаннях, які не є домінуючими у екологічному дискурсі.

Переключення координації дії на механізм взаєморозуміння дозволяє ясніше простежити в загальних структурах роль недооціненого жіночого начала. Але сьогодні, як і раніше, йому приписується статус Іншого, котре варто підкорити, привласнити, обробити, перемогти. Таке ставлення до Іншого, по суті справи, й прирікає на стагнацію. Ж. Бодріяр з цього приводу застерігав: «Будь-яке суспільство, якщо воно хоче зберегтися, змушене змінюватися в нових умовах. Визнаючи Інше поза собою, воно може відкрити нові можливості усередині себе» [2, с. 64].

Важко заперечувати, що сучасне суспільство все ще символічно структуроване у напрямку домінування чоловічого начала. Отже, пошук нових тенденцій у вирішенні екологічних проблем, безсумнівно, варто пов'язувати з переосмисленням цих символічних структур. «Символічне, — вважає Ж. Бодріяр, — це не поняття, не інстанція, не категорія й не «структура», але «акт обміну й соціальне відношення, що кладе кінець реальному, що дозволяє в собі реальне, а заодно й опозицію реального й уявлюваного» [1, с. 243]. У процесі символізації обидва елементи опозиції утрачають свій принцип реальності. Цей принцип реальності просто фіксує уявлюване протилежного члена опозиції. У бінарній опозиції «людина-природа» природа — це просто уявлюване людини. А в опозиції чоловічого та жіночого, що закріплена в традиції й визначає сексуальний принцип реальності, жінка є просто уявлюваним чоловіка. Кожен член диз'юнкції виключає інший, і той стає його уявлюваним.

Вивчаючи взаємозалежність уяви (фантазії) й насолоди, С. Жижек підкреслює, що Лаканова концепція статеві відмінності уникає пастки бінарної логіки: в ній чоловіче й жіноче не протиставляються як низки протилежних предикатів (активне/пасивне, причина/наслідок, розум/почуття тощо), а, скоріше, чоловіче і жіноче містять у собі відмінну модальність самого антагоністичного співвідношення між цими протилежностями. За Лаканом, «чоловік є не причиною жінки-наслідка, а особливою модальністю зв'язку між причиною та наслідком...» [7, с. 138]. Таким чином, чоловіче й жіноче є не двома субстанціальними сутностями, а двома відмінними модальностями однієї й тієї самої сутності. Для екофеміністичної теорії цей висновок є важливим тому, що він визнає за кожною з цих модальностей можливість змінюватися. Наприклад, щоб фемінізувати чоловічий дискурс, іноді досить, на думку С. Жижека, змінити специфічну тональність чоловічих фантазій — і навпаки.

Немає сумніву в тому, що культивування фантазії — необхідна складова людського існування, тому що культура не може самовідтворюватися й розвиватися без провокування уяви. Вивчати можна лише те, що раніше пробуджувало уяву. Але підтримуване в суспільстві домінування чоловічого начала призвело до того, що процес «немовби завис» на «жінці» як на уявлюваному чоловіка. Такий її статус завжди охоче визнавався в суспільстві. Протилежна ж тенденція замовчувалася, або свідомо дискредитувалася. Показовою у цьому розумінні є точка зору Отто Вей-

нінгера. Він був впевнений, що жінці, «як винятково статевій істоті, бракує подвійності, необхідної для спостереження взагалі й для спостереження своєї власної сексуальності» [4, с. 245]. Жінка, на його думку, «не маючи ніякої душі, анітрохи не прагне де-небудь знайти очищену від усього далекого її душу. У жінки немає ідеалу чоловіка, що нагадував би Мадонну; жінці потрібний не цнотливий, моральний, чистий чоловік, а — Інший» [4, с. 375]. Саме тому О. Вейнігер відмовлявся вбачати в жінці суб'єкта уяви й діяльності, закріплюючи таку можливість лише за чоловіком (мужчиною). Але ж його висновки багато в чому є лише умоглядними й упередженими. В історію культури просочувалася й іншого роду інформація, що дає привід для сумнівів щодо припущень О. Вейнінгера. Так, відомий англійський спеціаліст з проблем міфології Роберт Грейвс посилається на гіпотезу С. Батлера (*Butler, 1835—1902*) про те, що автором «Одисеї» була жінка, а саме героїня поеми Навсікія [5, с. 550]. Сьогодні подібних прикладів переоцінки ролі жінок в історії та культурі можна знайти чимало. Однак тут важливо підкреслити лише одне: цілком вірогідно, що культурою минулих часів жінки були поставлені в умови, які не надавали їм простору для відкритої творчої самореалізації.

Р. Тарнас визнає існування такої тенденції: «На певному рівні мужчину західної інтелектуальної традиції можна розглядати просто як породження суспільних умовностей, як помилкову універсалію, використання якої, з одного боку, відображало пануюче становище чоловіків у суспільстві, а, з іншого боку, сприяло укоріненню такого становища» [8, с. 433]. Аналогічний висновок ми зустрічаємо у О. Вейнінгера: «Імовірно, при позачасовому емпіричному акті творіння людини чоловік забрав собі одному все божественне — душевне; зрозуміло, ми не в змозі пояснити, чому так сталося. Цей злочин проти жінки він виправдовує стражданнями любові, у якій він намагається повернути жінці душу, що відняв у неї, тому що почувається винуватим у викраденні цієї душі. І саме перед коханою жінкою ця загадкова свідомість провини гнітить його сильніше за все. Безнадійність спроби повернути душу, що має метою спокутувати провину, може пояснити, чому не буває щасливої любові» [4, с. 376]. Вейнігер, мабуть, й сам злякався такого висновку, а тому поспішив назвати його «непоганою темою для драматичної містерії», що, на його погляд, занадто далеко виходить за межі науково-філософського дослідження.

Проблема визнання ролі жінок у суспільстві особливо загострюється, коли мова йде не про уявлювані, а про реальні партнерські відносини між чоловіками і жінками. Вони мають ґрунтуватися на діалозі й взаємному визнанні, яке логічно впливає з генералізації сучасних суспільних цінностей. Генералізація цінностей має певні негативні наслідки, бо веде до уречевлення відносин. Сучасний екофемінізм виокремлює її позитивний ефект, що полягає у створенні умов для вивільнення й визнання жіночого начала. Раціоналізація життєвого світу, що є єдиною для жінок і чоловіків, розширює діапазон можливостей жінки у здійсненні екологічної комунікації. Відбувається подальше опосередкування комунікації. У цьому світлі ми можемо (умовно) як аргументи сприймати також особисті історії повсякденного життя жінок та жінок-лідерок природоохоронного руху, церемоніальні промови видатних екофеміністок, навіть плітки як своєрідний симптом проблеми. Категорично засуджуються погрози, брехня, зловживання та диктат.

Завдяки цьому, безпосереднє мовленнєве взаєморозуміння, що спочатку ґрунтувалося на традиції, у подальшому розвитку або удосконалюється, або відсувається на задній план іншими механізмами координації дії. У результаті для задоволення зростаючої суспільної потреби в посттрадиційних формах координації екологічних дій можуть використовуватися, по-перше, раніше розвинуті механізми взаєморозуміння, наприклад, по-новому артикульовані символи природи та жінки як фактори, що стимулюють екологічну комунікацію. По-друге, можуть створюватися нові механізми, що заміщують мовну комунікацію й рятують тим самим від зайвих зусиль пошуку згоди, й ризиків незгоди. У цьому випадку мова йде про юридично закріплені й спочатку контрольовані державою механізми визнання ролі жінок в екологічній комунікації. Надалі не виключена можливість їхнього органічного включення в структури життєвого світу. Екофеміністичний дискурс спрямований на досягнення консенсусу між чоловіками та жінками стосовно прийняття екологічних рішень, оскільки за цих умов заперечується будь-який диктат, як з боку чоловіків, так і з боку жінок.

Таким чином, екофеміністичний дискурс має бути визнаний як певний «мета-інститут», який сприяє взаєморозумінню та взаємному визнанню між чоловіками і жінками у вирішенні екологічних проблем.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: «Добросвет», 2000. — 387 с.
2. Бодрийяр, Жан. Америка.— Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2000.
3. Бубер М. Перспектива // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 149—157.
4. Вейнингер О. Последние слова; Пол и характер: Сборник / Пер. с нем; Худ. обл. М.В. Драко. — Мн.: Поппури, 1997. — 416 с.
5. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. — М.: Прогресс, 1992. — 624 с.
6. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
7. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). Пер. с фр. / Перевод Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 1999. — 520 с.
8. Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с англ. Т.А. Азаркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. — 448 с.

**Karpenko Kateryna**

### **The dialogical essence of eco-feminist discourse**

The article proves that the dialogic way of discussing of ecological problems is distinguished by ecofeminist discourse. It rejects any coercion, involves a consistent reflection and the ability to link specific beliefs about the use of nature with a wider range of principles, seeking meaning in the beliefs of women who are not dominant in environmental discourse. Eco-feminist discourse should be recognized as a kind of “meta-institution” that promotes mutual understanding and mutual recognition between men and women in solving of environmental problems.

**Key words:** eco-feminism, discourse, dialogue, nature, woman, consensus, parity.

**Галина Остапчук**

## КОМУНІКАТИВНА СТРАТЕГІЯ УМБЕРТО ЕКО

Комунікативна філософія набула численних ремінісценцій у сучасному соціокультурному просторі і стала евристично важливим засобом для формування світогляду майбутніх поколінь. Наша реальність потребує вироблення настанов щодо різних напрямків людської взаємодії, лише в межах комунікативного дискурсу отримує підстави для еволюційного оновлення. Людське буття просякнуте знаками: ми досягаємо світ за допомогою знаків, спілкуємося, використовуємо знаки, і сама діяльність і людина в ній — є знаками. Вся сукупність знакових систем являє собою фундаментальну тканину людського буття. Для Декарта «*Cogito, ergo sum*» («Я мислю, отже, я існую») означало ствердження людини як мислячої, через її думку. І це послужило початком нової філософії. На відміну від цього новим принципом стає «*Loquor, ergo sum*» («Я говорю, отже, я існую»). Стрімке розширення кордонів пізнання навколишнього світу стає очевидним, і спонукає до розвитку семіотики як адекватну форму інтелектуальної критики в сучасній ситуації, успадкувавши певною мірою пафос радикального сумніву, властивий свого часу маєвтиці Сократа. Семіотика передусім розглядається як технологія по вилученню домінуючих значень і деідеологізації будь-яких культурних текстів, навіть далеких на перший погляд від сфери ідеології. Спонукальний дискурс був завжди предметом пильної уваги різних епох. Античність сформулювала два підходи до зв'язку звучання і значення (при цьому значенням слова вважався предмет або дія, що воно означає). Існувало дві теорії, грецькою це: *φύσις* і *θέσις* (що означає за природою і за встановленням). На думку Аристотеля, буття, або реальність, має як би різні рівні. Перший рівень, або, за його термінологією, «первинні сутності», — це індивіди, поодинокі матеріальні предмети; другий, більш глибокий рівень, «вторинні сутності», — це види матеріальних предметів. «Вторинна сутність», або сутність у власному сенсі, складає стійку основу буття; «особливе» і «загальне» — це необхідне, існуюче



через «первинні сутності», через «одиничне». Вітчизняні історики філософії оцінювали як безперечне досягнення античної діалектики вчення Аристотеля про те, що сутність розкривається через інші категорії, які висловлюють окремі її сторони. У «Метафізиці» Аристотель зауважує, що «досвід є знання одиничного, а мистецтво (τέχνη) — знання загального» [1, с. 29].

Якщо розглядати комунікативну семіотичну стратегію У. Еко, то перш за все, потрібно звернути увагу на епістемологічну проблематику, яку більшість семіотиків (за традицією, що йде від Соссюра) намагалися обходити стороною, обмежуючись прийняттям тези про конвенціональність і довільність знака. Епістемологічна позиція У. Еко може сприйматися як «любязний агностицизм» теоретика, котрий не помиляється, так як висловлювання про об'єкт не можуть бути ідентифіковані як істинні або помилкові, а значення знака може бути інтерпретоване як «культурна цілісність», під якою розуміється сукупність прийнятих даним суспільством конвенцій. Картина світу, яку ми маємо, — це результат опосередкованого, семіотичного ставлення людини до світу, що створює знаки в просторі, де панує символічне, і важливо досліджувати механізми та специфіку функціонування знака в культурному контексті. У. Еко намагається переробити теорію семіотики саме тому, що епістемологічно важливим для нього стає питання про референта і, отже, залишається нез'ясованим питання про специфіку механізмів репрезентації. Призначення загальної семіотики, тотожна філософії мови, полягає в розвитку загального концептуального каркаса, в рамках якого можуть бути вивчені знакові системи соціального, культурного, інтелектуального життя не як ідентичні, а як взаємно проникаючі поля. «Загальна семіотика є не що інше, як філософія мови, і справжні філософи мови ... завжди займалися семіотичною проблематикою» [4, с. 41]. Головним об'єктом уваги загальної семіотики є знак і семіозис, як діяльність яку виконують знаки остільки, оскільки вони є знаками.

У. Еко прагне описати структуру (хоча стверджує про її відсутність), виявити коди на рівні феноменів комунікації. Комунікативний ланцюг будується тоді, коли певне повідомлення, організоване на базі одних кодів, інтерпретується за допомогою інших, і, як наслідок, виявляється носієм багатьох значень і смислів [2, с. 471]. У своїй комунікативно-семіотичній теорії автор виділяє два виміри повідомлення: словесний і візуальний. Він вважає, що відношення між текстом і образом може мати

й більш складний характер. Мається на увазі, що хоча здебільшого образ дійсно є неоднозначним і припускає різні варіанти його тлумачення, а текст покликаний закріпити певне значення, іноді співвідношення між словесним і візуальним повідомленням може полягати в тому, наприклад, що образ відсилає до загальноприйнятого аргументу, а текст йому суперечить. І тут важливим є «...прослідкувати як схрещуються риторичні рішення обох регістрів» [2, с. 128].

Теорію семіотики У. Еко неможливо зрозуміти без аналізу поняття комунікації. Так, повідомлення як складовий елемент моделі комунікації (до неї входить відправник повідомлення і адресат — одержувач) — це певний текст, тобто цілий комплекс різноманітних повідомлень, закодованих різними кодами і функціонуючих на різних рівнях означування. На думку У. Еко, автор, створюючи текст, повинен мати на увазі деяку модель можливого читача. Численні тексти визначають свого читача тим, що потребують для свого розуміння енциклопедичної компетенції. Така компетенція — це лінійна маніфестація тексту з системою кодів і субкодів, яка знаходиться в тій мові, якою написаний даний текст [3, с. 17]. Для У. Еко словник, і енциклопедія — це тексти, мета яких — зафіксувати ті знання, які існують у певному суспільстві, а точніше — знання про знання знаків, які вживаються в цьому суспільстві (тобто слів і побудованих з них виразів). Поряд з «форматом енциклопедії» аналізується «формат словника», словник — це «перевдягнута енциклопедія». При цьому словник менш «амбіційний»: словникова стаття являє собою різновид енциклопедичної статті; словник — це загальне ядро фактичних думок про фактичне культурне визначення, яке суспільство погоджується прийняти для конкретної одиниці змісту. Поняття «енциклопедії», на думку У. Еко, більш «амбіційне». Енциклопедія повинна надати свідчення про поведінку певного виразу в різних контекстах і за різних обставин. «Енциклопедична компетенція» — це запис знань про мову, яка використовується як система кодів і субкодів, що її утворюють, які читач використовує при інтерпретації тексту. Таким чином добре організований текст передбачає певний текст компетенції, що має нетекстове походження, але з іншого боку, даний текст також сприяє створенню потрібної компетенції [3, с. 19].

Енциклопедія включає в себе інтертекстуальну компетенцію (як особливий випадок гіперкодування): кожен текст відсилає до попередніх текстів. Для розуміння інтертекстуальності У. Еко вво-

дить поняття «фрейм» — це комплекс знань про світ, які надають нам можливість здійснювати базові когнітивні акти: сприйняття, розуміння мовних повідомлень і мовні дії. Фрейм — це вже потенційний текст чи концентрат оповіді. Але потрібно враховувати, що читання будь-якого тексту, за У. Еко, залежить від досвіду читача по читанню різних текстів. Загальні фрейми належать до звичайної енциклопедичної компетенції читача. Інтертекстуальні фрейми (створені інтертекстуальною компетенцією) — це літературні топоси, або це тема даного фрагменту тексту, наративні схеми. [3, с. 44]. При користуванні такими фреймами читач спроможний здійснити ідеологічне гіперкодування — віднайти у творі більше, ніж текст говорить на перший погляд, тобто виявити ідеологічні позиції тексту. І в результаті зіткнення ідеологічних субкодів інтерпретатора і автора навіть «закриті» тексти відкриваються для інтерпретацій, так художня вигадка перетворюється на документ, а невинна фантазія — на філософське твердження.

Для всестороннього аналізу інтертекстуальних фреймів У. Еко користується поняттям лексеми — це потенційне семантичне утворення, яке майже ніколи не реалізується в конкретних дискурсах. Природа дискурсу така, що із своїм розвитком він відходить від свого образу світу, та ці образи існують і при зусиллях пам'яті відроджуються. Якщо читачу при читанні тексту потрібно врахувати всі потенційні семантичні властивості лексеми, то йому довелося б викликати постійно в своїй уяві мережу взаємопов'язаних властивостей, яку енциклопедія приписує відповідній семемі. «Семема» — за У. Еко це смисл мовного виразу, який конструюється з елементарних смислів — «сем». «Семантична енциклопедія потенційно нескінчена (чи скінчена, але обмежена), саме тому необмежений і семіозис: з крайньої периферії будь-якої даної семами можна дійти до центру будь-якої іншої семами — і навпаки. Оскільки ж будь-яке твердження містить у собі... інше твердження, то всякий текст породити — за допомогою послідовного ряду інтерпретацій ... — будь-який інший текст» [3, с. 48]. Як бачим, ми знову приходимо до «необмеженого семіозису».

Теорія «необмеженого семіозису» пронизує всю семіотику Умберто Еко. Його феномен інтертексту посів чільне місце у світовій культурно-філософській думці. Мислитель вважає, що естетична діалектика відкритості і закритості текстів залежить від базової структури інтерпретації тексту загалом. Ця інтерпретація стає можливою завдяки системам кодів і субкодів, що утворюють світ енциклопедії.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика / А.В. Кубицкий (пер. с греч.). — М. : Эксмо, 2008. — 605 с.
2. Эко Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб.: Symposium, 2006. — 548 с.
3. Еко Умберто. Роль читача: Дослідження з семіотики текстів: Зб. есе / Мар'яна Гірняк (пер. з англ.). — Л. : Літопис, 2004. — 383 с.
4. Чекалов К. Произведение искусства в теории культуры Умберто Эко // Искусство. — 1988. — № 5. — С. 41—47.

Ольга Гайдамачук

## ДІАЛОГ ІНТОНАЦІЙ ТА ДЕТОНАЦІЙ Ж.-Ж. РУССО В ДЕКОНСТРУКЦІЇ Ж. ДЕРРИДА

Пропонується інтерпретація деконструкції Деррида як такої стратегії читання, що націлена «поповнювати» нібито авторські інтонації — авторськими детонаціями. Таким чином створюються умови не стільки для відхилень від традиційних прочитань, скільки для продуктивного діалогу з ними, вагомим здобутком якого може бути відкриття нових ресурсів філософського сенсу.

**Ключові слова:** діалог, реконструкція, інтонація, детонація, Руссо, Деррида.

*Філософія несе у собі мову.*

В. Бібіхін<sup>1</sup>

Після лінгвістичних поворотів у філософії, яких М. Попович налічує вже два<sup>2</sup>, статус мови поступово змінився з засобу<sup>3</sup> на посередника<sup>4</sup> чи й навіть на «арену філософських змагань» [9, с. 4]. П. де Ман переконаний у тому, що «мова зовсім не є інструментом на службі психічної енергії» [12, с. 354]. Мова здатна транслювати власні повідомлення крізь всі лінгвістичні засоби й одиниці.

<sup>1</sup> [2, с. 8].

<sup>2</sup> М. Попович вважає, що теорія мовленнєвих актів здійснила вже другий лінгвістичний поворот у філософії, оскільки перейшла від аналізу мови до аналізу її «реального втілення — мовлення» [13, с. 6], хоча Деррида спростовує необхідність розрізняти мову-мовлення-письмо.

<sup>3</sup> Для М.Гайдеггера мова не тільки «дім буття», а й філософський засіб: «філософія є справою розуму, який відповідає на поклик буття сущого, на виклики часу, засобом її вираження є мова» [15].

<sup>4</sup> Т. Дікон переконує, що мова, «окупувавши» мозок людини, еволюціонує разом з ним, переймаючи на себе основну адаптаційну діяльність» [17, с. 339—340]. Горський пише, що «мова — суб'єкт гри, вона володіє мовцем» [6, с. 193]. А Деррида запевняє, що «самосвідомість тексту... відіграє... організуючу роль у структурі тексту» [8, с. 242] і щодо текстів Руссо акцентує, що «Руссо черпав з уже готової мови» [8, с. 316].

А в граматиці Деррида письмо (що існує «до мовлення і всередині мовлення» [8, с. 511]) як чинний реабілітований спадкоємець мови, згідно з С. Куцепал, «абсолютно віртуалізує діалог», скасовуючи потребу в наявності якогось суб'єкта [11, с. 10]. Хоча сам Деррида пише про це дещо інакше: «Письмо... завжди атональне. Місце суб'єкта в ньому посів інший, воно приховане» [8, с. 510]. Деррида послідовно відмовляє письму у тоні і суб'єктивності. І питання навіть не в тому, хто той інший, що посів місце суб'єкта, і навіщо він приховав його у письмі, а в тому, чому Деррида, пов'язуючи атональність з артикуляцією, саме через останню шукає діалогу з традицією, при цьому «призупиняючи» інтонацію<sup>1</sup>? Невже традиція в тонаціях не має власних *ін-*, які так само можуть транслюватися через авторські інтонації? «Призупинені», вони так само залишатимуться замовченими і нечуваними. Чому інтонація для Деррида вичерпується суб'єктивністю і асоціюється з фоноцентризмом? Всі ці і подібні питання, спровоковані текстом «Про граматику» в контексті «невипадкового взаємозв'язку кібернетики і “гуманітарних наук” про письмо» [8, с. 124], потребують всебічного дослідження.

Актуальність проблеми полягає в тому, що глобалізаційні тенденції та мультикультуралізм сучасного світу примножують вагу і силу детонацій, про дію яких ми майже нічого не знаємо. Перший крок до вивчення детонацій здійснив Деррида, відкривши мережу шляхів і «обхідних маневрів» до смислових ресурсів тексту. Сама налаштованість читача на певне прочитання (в межах певної традиції) завжди-вже вмикає тонаційні *ін-* разом із *де-*, незалежно від міри усвідомлення цього детонаційного фону. Власне, в їх розмежуванні і полягає суть читання як видобування сенсу. Але характер і варіативність цього розмежування (артикуляції) залежить 1) від конкретної традиції та 2) індивідуального досвіду читача.

З метою показати, що стратегія деконструкції, по суті, — детонація, ми розберемо приклади спровокованого текстом «Про граматику» діалогу інтонацій-детонацій Руссо, в яких насправді майже неможливо розмежувати *те-що-проголошується* Руссо (чи його текстом), традицією/ мовою, деконструктором від *того-що-описується* Руссо (чи його текстом), традицією/ мовою, деконструктором. І, оскільки ми долучилися до цього плетива

<sup>1</sup> Т. Шавердо прочитує в цьому жесті Деррида деконструкційну тактику звільнення від «нав'язаних “репресивних інтонацій” автора» [16, с. 519].

текстів, то, відповідно, і наші власні *декларації* та *описи* вплелися в ту ж тканину, чого не уникнути і жодному іншому читачеві.

В цьому контексті важливими є дослідження читачьких практик у М. Гайдеггера, Р. Барта, Ф. Ліотара, Ж. Батая, Ж. Дельоза, М. Фуко, П. де Мана, У. Еко, Ю. Крістєвої; штудії деконструкції Ж. Деррида у Н. Автономової, І. Ільїна, О. Вайнштейна, А. Гараджі, Ю. Азарової, С. Куцепал та ін., а також дослідження інтонації тексту у А. Пешковського, Л. Щерби, О. Потебні, Б. Ейхенбаума, В. Жирмунського, Л. Зиндера, Т. Ніколаєвої, І. Торсуєвої, В. Петрянкіної, А. Крутендена, Д. Кристалла, В. Філліпова тощо.

Ще Виготський писав про інтеріоризацію діалогу у внутрішнє мовлення [5, с. 42, 45], що поставило під сумнів можливість монологу<sup>1</sup>. Зокрема, проявом діалогізму у монолозі вважаються вкраплені в нього питання. Багато дослідників підкреслюють, що питання в філософії завжди значно вагоміші за відповіді на них<sup>2</sup>. І вже в цьому вгадується іманентний діалогізм<sup>3</sup> філософської мови. Питання — як дороговкази — змінюють напрямки роздумів, відкривають нові шляхи й обрії міркувань чи й зовсім переносять на незвідані поля. Для Деррида «питання починається з виходу за межі замкненого кола очевидностей, з потрясіння системи протилежностей...» [8, с. 318]. Іншими словами, в питальній інтонації Деррида насамперед дослухається до відцентрових тонів і шумів. Але в це «потрясіння» вписані не стільки терористичні, скільки гносеологічно-культиваційні чи археолого-етимологічні інтенції: знайти на відомих теренах безліч коренів (як тих, що проросли, так і тих, що не проросли) чи заглиблених покладів, які неминуче виринають на поверхню як доважок до цінної знахідки: «Ми переконані, що у цьому тлумаченні нам вдалося виволочити на поверхню безформну масу коренів, землі і ґрунтових відкладень» [8, с. 316]. Слова «нам вдалося» підштовхують до думки, що декон-

<sup>1</sup> Монолог, згідно з Бенвеністом, насправді є перенесеним у внутрішнє мовлення діалогом між я-мовцем і я-слухачем. Причому, щоб висловлювання я-мовця набуло значення, обов'язковою є наявність я-слухача [2, с. 317].

<sup>2</sup> Наприклад, О. Валєвський переконаний, що «прерогатива філософії — запитувати світ» [4, с. 199].

<sup>3</sup> І. Карпенко про діалогізм філософії пише так: «Визначення ж філософії як діалогічного способу смислотворення — це: по-перше, відмітна особливість саме філософського смислотворення, для якого культура виділила в своєму просторі місце, де різні смисли могли б в діалозі випробовувати себе; по-друге, цей індивідуалізований, плюралістичний і поліфонічний світ філософії з хаосу перетворюється на космос, тобто набуває впорядкованої структури і певної архітекτονіки саме завдяки гармонізуючим зусиллям діалогу» [10].

струкційне письмо-читання *націлене* вивертати на поверхню саме ці «безформні маси» (які ми називаємо *детонаціями*, оскільки вони, як правило, використовуються Деррида для «підривання» усталених значень і опозицій<sup>1</sup>). Для чого автору «Про граматику» ці «безформні маси»? Деструктивності такому полюванню вдається уникати через те, що воно не прагне щось виконувати (чогось позбуватися). А радше пропонує завітати в ті шари, де «корені» пророслих *інтонацій* щільно вплутані у ці безформні маси, які, виявляється, не тільки не втратили потенції росту, а й мають доволі сили, щоб впливати й скеровувати *інтонаційну парость*<sup>2</sup>.

Коли Деррида береться деконструювати взірць логоцентризму «Есе про походження мов...» Ж.-Ж. Руссо [14], його найбільше цікавить не діалог з автором<sup>3</sup>, а радше внутрішні діалогічні стосунки самого тексту. Через деконструкцію він організовує умови для діалогу *інтонацій* тексту Руссо з його ж *детонаціями*<sup>4</sup>. Ця нечувана акція відкриває незаймані пласти ресурсів філософського тексту і письма взагалі (в розширеному деконструкторі сенсі), оскільки прочитані в «логоцентричній» традиції *інтонації* текстів (*те, що «проголошується»* [8, с. 508]) «поповнюються» його ж *детонаціями* (*тим, що «описується»* [8, с. 508]) «*потайки*» [8, с. 510], як вважав Деррида, але фактично всім тим, що без відома автора діє в його тексті), спроможними підірвати основи метафізики. Що граматологічно уможливлює діалог *інтонацій* з *детонаціями*? — Артикуляція того-хто-читає. В етичному вимірі це піднімає питання відповідальності: припустимо, що відповідальність за *те-що-проголошується* можна покладати на Руссо, але чи співвідносна відповідальність за *те-що-описується-потайки* з тим же Руссо? Чи, можливо, *те-що-описується-потайки* транслюється тією традицією, до якої належав Руссо? Відкритим це питання лишається і в іншому формулюванні: хто несе відповідальність за *те-що-прочитане-всупереч-автору*?

<sup>1</sup> Підставою для висновку про *детонаційну* суть деконструкції вважаємо цей фрагмент: «...та раціональність, яка керує письмом в його розширеному і заглибленому розумінні, вже не виходить з логосу; вона починає роботу деструкції ...: не розвал, але підлив, де-конструкцію всіх тих значень, джерелом яких був логос» [8, с. 124].

<sup>2</sup> Агрікультурні метафори використовуються суголосно граматиці [дивись: 8, с. 241—242, 394].

<sup>3</sup> Руссо для Деррида — «ім'я проблеми» [8, с. 239] або «загальна назва приватного імені» [8, с. 242].

<sup>4</sup> У Деррида: «ту згоду і ту незгоду, які письмово співвідносять Жан-Жака з Руссо» [8, с. 294].

Отже, якщо *той-хто-читає* намагається більше дослухатися до детонацій, то він ризикує схибити із прочитаним. Принаймні до такої думки схиляє Г. Каколіріс, ставлячи під сумнів «правильність» прочитання Деррида есе Руссо про походження мов: оскільки в «Про граматологію» ніде не проблематизується адекватність прочитання тексту Руссо, для Каколіріса це значить дві речі: *по-перше*, що деконструктор міг викривити концепцію Руссо, щоб довести власні «радикальні теоретичні позиції деконструкції» [18], і, *по-друге*, що треба актуалізувати питання міри цього можливого викривлення. Проте не зовсім зрозуміло, яким чином визначати критерії «адекватності». Сам Деррида всім шукачам «істинного Руссо» пропонує для початку відповісти на запитання «*Де і коли можна було б переконатися в тому, що твердження “це — справжній Руссо” хоча б чомусь відповідає в дійсності?*» [8, с. 356]. Натякаючи на примарність<sup>1</sup> подібних пошуків, він завжди підкреслює свою зацікавленість самим текстом і його роллю в системі прочитань, впливів тощо, а також обстоює тезу про «неспростовність» [8, с. 203] власного прочитання.

Насправді граматологічний спосіб читання, який намагався виробити Деррида, аж ніяк не націлений на «адекватне» прочитання і в цьому сенсі навіть за задумом є «неправильним», бо «правильні» («логоцентричні») способи вже давно вичерпали філософські ресурси «Есе...» Руссо. А «неправильна» деконструкція мимоволі дала цьому тексту друге життя, оскільки відкрила в ньому раніше нечувані поклади «слабоголосих» й «безголосих» детонацій, через які транслюються раніше нечувані сенси. Отже, деконструктор показав, наскільки збагачується філософський ресурс окремого тексту, якщо практикувати на ньому новий спосіб читання і «стратегію діалогічних переговорів» [7, с. 105] — деконструкцію: «деконструкція, як вважав Деррида, еквівалентна постійному переговорному процесу з традицією в світлі відкритого і цілком непередбачуваного майбутнього» [7, с. 105], актуальність передбачення якого не згасає. Іншими словами, деконструкція у конкретному тексті відкриває шляхи до діалогу з традицією, а не з його автором. Отже, через діалог інтонацій з детонаціями має відкриватися ще й діалог з традицією. Власне, кількість учасників цього діалогу не можливо підрахувати точно, оскільки щонайменше: 1) власними *ін-* і *де-* в тонаціях прокладають собі

<sup>1</sup> «У нас дуже мало шансів знайти істину, позначену цими текстами (істину метафізичну чи істину психологічну — тобто життя Жан-Жака за його працями)» [8, с. 302].

шлях до розуміння як *ті-хто-пишуть*, так і *ті-хто-читають*; 2) часто *ті-хто-пишуть* і *ті-хто-читають* знаходяться в полі дії різних мови-письма-традиції<sup>1</sup>, які за будь-яких умов транслюють власні *ін-* і *де-* в тонаціях. І тому деконструкція, навіть свідомо ризикуючи [8, с. 317] схибити, не може припинятися. Власне, читач завжди ризикує схибити, але різниця у тому, що «логоцентризм» приховує цей ризик від читача, а «граматологія», навпаки, загострює його. Так, ризик, що потрапляє в поле уваги цієї статті, пов'язаний з граматологічними діалогами інтонацій з детонаціями, організованих безпосередньо у тексті «Про граматологію». Згідно з Деррида, в «логоцентричних» умовах цей діалог розчутти неможливо, оскільки інтонаційне домінування заглушує альтернативні і супутні тони. А в «граматологічних» умовах «логоцентричні» *ін-* в тонаціях, щойно прозвучавши, призупиняються і поповнюються тими *де-* в тонаціях, які спроможні підтримати діалог у потрібному для деконструкції тоні. Отже, *той, хто читає* граматологічно, ризикує свідомо.

Розглянемо кілька прикладів діалогу інтонацій-детонацій<sup>2</sup> Руссо, спровокованого в «Про граматологію». Цей діалог в системі письма-читання, згідно з Деррида, «співупорядковується навколо власної сліпої плями» [8, с. 319], яка тим не менше не лишається статичною. Часто, щоб досягти потрібного ефекту, Деррида просто змінює акценти сам або вказує на подібні зміни в інших текстах<sup>3</sup>.

1. Почнімо з деконструкції неоднозначного ставлення Жан-Жака до письма: «*Руссо засуджує письмо як руйнування наявності і як хворобу мовлення. Але разом з тим він відновлює в правах письмо як засіб оволодіння всім тим, що ухилилося від мовлення*» [8, с. 292]. З одного боку, Деррида звертає увагу на інтонацію за-

<sup>1</sup> Ще Б. Асаф'єв писав 1) про історичну мінливість «інтонацій епохи» [1, с. 174]: «*епоха чула тільки те, що хотіла, а не те, про що мріяли розуми, що її випереджали*» [1, с. 182]; та 2) про нагальну необхідність складати «словники епохальних інтонацій» [1, с. 273].

<sup>2</sup> У Деррида йдеться про «конфліктно-силовий» діалог інтонацій з артикуляціями [8, с. 397—398], оскільки сам термін «артикуляція» [8, с. 403] утілює деконструкційні засади. Хоча в «сліпій плямі» лишається те, що членоподільність (артикуляція) — організатор, а не учасник діалогу: «*вона виражає конфлікт протилежних сил, різницю в силі*» [8, с. 397—398]. Наша позиція: артикуляція через розмежування *ін-* і *де-* в тонаціях провокує їхній діалог.

<sup>3</sup> Зокрема у текстах Руссо: «*Це друге значення поповнення пов'язане з першим. У текстах Руссо вони діють спільно, і ми постійно будемо переконуватися у цьому. Однак акценти при цьому змінюються*» [8, с. 296]. А зміна акцентів так чи інакше задіює детонацію.

судження у Руссо, а з іншого боку, користуючись протиставленням, він «поповнює» цю інтонацію імпліцитно детонаційним схваленням, адресуючи його теж тексту Руссо. Причому детонація тут діє щонайменше в двох напрямках: по-перше, вона підриває вагу попередньо висловленого засудження, і, по-друге, вона вичитується за «всім тим, що ухилилося від мовлення», але було впольоване письмом.

2. У наступному фрагменті Деррида артикулює розпізнані ним *ін-* (що хотів сказати) і *де-* (що фактично описав) тонації Руссо, виділяючи їх курсивом: «Отже, Руссо, який *хотів би сказати*, що становлення письма *раптом вривається у (першо)початок*, нападає на нього, переслідує його, *фактично описує*, що це становлення письма, його вторгнення первісне. Це становлення мови як письма є становлення мови мовою» (курсив Деррида) [8, с. 402]. Бажане і фактичне неспівмірні й суперечливі, тому Деррида й зіставляє їх. А далі він нарощує їхній резонанс: «Руссо відкрито *заявляє* те, що він *хоче сказати*, а саме, що членоподільність і письмо — це не первісна хвороба мови, але при цьому він *описує* те, що зовсім *не хотів би говорити*, а саме що артикуляція, членоподільність і сам простір письма існують у мові первісно» (курсив Деррида) [8, с. 402]. Щоб уявити тут організований Деррида діалогізм *ін-* і *де-*тонацій, сформулюємо таке питання: як відмежувати від *заяв* і *описів* Руссо те, що *хотів вичитати* сам Деррида і те, що він *фактично виписав*?<sup>1</sup> Ця серія провокування інтонаційно-детонаційного діалогізму не без нарощування продовжується далі.

3. Окрім зіставлення *інтенцій* висловлення з *нехиттю* описів, тут у діалогічні стосунки вписані або-або й і-і. «Він *хотів би сказати*, що прогрес двозначний, бо спрямований *або* до гіршого, *або* до кращого і здійснюється або в гарному, або в поганому... Од-

<sup>1</sup> Визначаючи наявність альтернативних шляхів «всередині самого тексту Руссо» [8, с. 316], крім обраного деконструктором, сам Деррида рефлексує: «це питання не тільки про письмо Руссо, але й про наше прочитання» [8, с. 312]. Подібні ж питання ми можемо віддзеркалити і щодо власного тексту, адже мова-письмо транслюється як через «Есе...» Руссо, так і через «Про граматику» Деррида і кризь будь-які інші тексти, оскільки, як підкреслює сам деконструктор, «те, що Руссо... сказав нам про письмо взагалі, нерозривно пов'язане з системою його власного письма» [8, с. 315]. А значить, і все написане Деррида про письмо з необхідністю пов'язане з його ж системою. Такий же експлікації піддається і наступна теза: «Навколо оригінальності його письма організується, розгортається, переплітається величезна кількість структур, історичних цілісностей всіх порядків» [8, с. 316]. Таким чином відкриваються просто неосяжні обрії дії *де-*тонації.

нак Руссо *описує і те, що йому не хотілось би говорити*: а саме що цей розвиток справді може призводити і до кращого, і до гіршого. Причому водночас» (курсив Деррида) [8, с. 402-403]. Три-тактний резонанс *ін-* та *де-*тонацій Деррида влаштовує безпосередньо перед підрозділом з назвою «Артикуляція»<sup>1</sup> [8, с. 403], що навряд чи є випадковим, оскільки унаочнює саму дію артикуляції, як її розуміє Деррида.

Таким чином, у наведених прикладах відчувається, що деконструктор бере до уваги не всі можливі детонації щодо конкретної інтонації, а лише ті, що деконструкційно резонують і тим самим вступають у діалогічні стосунки з останньою. Артикульовані в граматиці детонації націлені на конкретні, так само попередньо артикульовані інтонації. А враховуючи те, що як *ін-*, так і *де-*тонації мають певний діапазон можливостей навіть в умовах своєї визначеності, можна припускати, що смислотворчий потенціал таких діалогів по суті необмежений.

У ситуації «двох відсутностей» (*того, хто пише і проставляє свій підпис під написаним, і предмета* [8, с. 160]), яку Деррида іменує *письмо*, інтеріоризація зовнішнього тексту читачем у текст-для-себе неминуха. Читач не лише намагається компенсувати (поповнити) цю подвоєну відсутність власним письмом-читанням, а й самотужки артикулює *ін-* та *де-*тонації тексту, щоб видобути з нього сенс.

Через недовіру «фоноцентричному способу» читання, виробленому «епохою Руссо», Деррида граматиці поповнює фоноцентризм, що зазнав спочатку інфляції, а потім демонтажу «своєї землі», і пропонує вчитися «новому способу читання»: поповнювати діалог авторської інтонації буцімто авторською ж детонацією. Але шлях до *ін-* і *де-*тонацій тексту кожен читач змушений прокладати власноруч. Письмо, користуючись тим, що інтонація у ньому втрачає свій домінуючий статус, «паводкує» інтонацію креативом вивільненої детонації. У письмі інтонації вказується (артикулюється) «місце» в не-присутності письма, а детонація покликана виявити, *де* є тонація.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая. Интонация / Б. Асафьев // Асафьев Б.В. Избр. тр. — Т. 5. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. — С.153—276.

<sup>1</sup> Н. Автономова дає цю назву в перекладі як «Членораздельность».

2. Бенвенист Э. Человек в языке: Пер. с франц. // Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М.: Прогресс, 1974. — С. 259—328.
3. Библихин В. В. «Язык философии». М.: Языки слав. к-ры, 2002. — 416 с.
4. Валеvський О. Питання як феномен філософії і культури // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 11—12. — С. 194—220.
5. Выготский Л. С. Мышление и речь. Психологические исследования. — М.: Гос. соц.-эк. изд.-во, 1934. — 324 с.
6. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский — К. Наукова думка, 1981. — 205 с.
7. Губман Б. Л. Диалог культур в перспективе постклассической философии [электронный ресурс] // Культура культуры. — 2016. №1 (9). — С. 104—108. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/dialog-kultur-v-perspektive-postklassicheskoy-filosofii> (дата обращения: 06.09.2017).
8. Деррида Ж. О грамматологии: Пер. с франц. — М.: Ad Marginem, 2000. — 511 с.
9. Загороднюк В.П. Філософія мови: модерн versus постмодерн // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал. — Вип. 31, К.-Полтава, 2014. — С. 4—12.
10. Карпенко І. В. Іntenціональність філософського знання та формування життєвої програми людини повсякденності [електронний ресурс] / Іван Васильович Карпенко // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. — № 992. Серія «Філософія. Філософські перипетії». — 2012. — Режим доступа: [http://ekhnuir.univer.kharkov.ua/bitstream/123456789/6383/2/2\\_Karp.pdf](http://ekhnuir.univer.kharkov.ua/bitstream/123456789/6383/2/2_Karp.pdf)
11. Куцепал С.В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Ж. Деррида. — К.: ТОО «Век+», 1997. — 34 с.
12. Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста: Пер. с англ. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 368 с.
13. Попович М. Про можливості аналітичної філософії // Філософська думка, 2012. — № 3 «Аналітична філософія: український досвід». — С. 5—21.
14. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения: Пер. с франц. — Калининград: Янтар. сказ, 2001. — С. 85—139.
15. Хайдеггер М. Что такое — философия? // Вопросы философии. — 1993. — № 8. — С. 113—123.
16. Шавердо Т. М. Социальная идентичность в обществе постмодерна [электронный ресурс] // Диалог культур в эпоху глобальных рисков.

- Материалы Международной научной конференции и X научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии» Минск, 17—18 мая 2016 г. Минск: Издат. центр БГУ 2016. В 2 ч. — Ч. 2 / науч.-ред. совет : А. В. Данильченко [и др.]; редкол.: В. В. Анохина [и др.]. — С. 518—521. — Режим доступа: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/156603/1/518-521.pdf>
17. Deacon T. W. The symbolic species: the co-evolution of language and the brain: [электронный ресурс] / Terrence William Deacon. New York, London: W. W. Norton & Company, Inc., 1997. — 527 с. — Режим доступа: [http://uberty.org/wp-content/uploads/2016/02/Terrence\\_W.\\_Deacon\\_The\\_Symbolic\\_Species.pdf](http://uberty.org/wp-content/uploads/2016/02/Terrence_W._Deacon_The_Symbolic_Species.pdf)
  18. Kakoliris G. Misreading Rousseau? Jacques Derrida's Deconstructive Reading of Rousseau's Essay of the Origin of languages [электронный ресурс] // Philosophy Study, October 2015, Vol. 5, No. 10, P 499-512. — Режим доступа: [https://www.researchgate.net/profile/Gerasimos\\_Kakoliris/publication/298199486\\_Misreading\\_Rousseau\\_Jacques\\_Derrida's\\_Deconstructive\\_Reading\\_of\\_Rousseau's\\_Essay\\_on\\_the-Origin\\_of\\_Languages/links/56e6b12108aedb4cc8af7410.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Gerasimos_Kakoliris/publication/298199486_Misreading_Rousseau_Jacques_Derrida's_Deconstructive_Reading_of_Rousseau's_Essay_on_the-Origin_of_Languages/links/56e6b12108aedb4cc8af7410.pdf)

**Olha Haidamachuk**

**Dialogue of J.-J. Rousseau's *intonations* with *detonations* in J. Derrida's deconstruction.**

In the article the interpretation of deconstruction is suggested as such reading strategy which is aimed to replenish as if an author's *intonation* by the author's *detonations*. Thus the conditions are arranged not so much for misreading, as for productive dialogue with tradition. And the possible ponderable results of this can be discovery of new philosophical sense resources.

**Key words:** dialogue, deconstruction, *intonation*, *detonation*, Rousseau, Derrida.

*Микола Козловець*

### **ІСТОРІОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: ВІД СУПЕРЕЧЛИВИХ СМИСЛІВ ДО ДІАЛОГУ І ТВОРЕННЯ НОВИХ СЕНСІВ**

У статті розглядаються роль і значення історіософського дискурсу для осмислення екзистенційного буття українців, аналізуються причини імітації інтелектуальних дискусій. Обґрунтовано, що якісні перетворення в суспільстві, реальне забезпечення суверенітету України, вихід її на світову арену не можливі без відродження й оновлення культури історіософського дискурсу, без ментального переосмислення національного досвіду, цивілізаційного дозрівання. Особлива увага звертається на роль філософії в утвердженні діалогічного принципу як моделі комунікації, у формуванні критичного мислення, культури спілкування та ведення дискусій, у творенні нових сенсів.

**Ключові слова:** діалог, дискурс, історіософський дискурс, наратив, транзитивне суспільство, національний дискурс, порозуміння.

**Постановка проблеми.** Сьогодні Україна переживає найскладніший і найважливіший етап власного становлення, який характеризується якісними смисловими зрушеннями у всіх сферах індивідуального й суспільного буття. Якщо донедавна в українському суспільстві різні ментальні, етнічні, релігійні і навіть часові моделі життя знаходили можливість для мирного співіснування, то сьогодні це вже проблематично. Україна підійшла до того вирішального рубежа своєї історії, коли зростає вага досліджень, покликаних дати історіософське осмислення завдань української нації в контексті майбутнього, виявити стрижневу лінію історичного розвитку.

**Виклад основного матеріалу.** Оскільки феномен дискурсу перебуває в центрі досліджень представників різних наук, то це породжує своєрідний хаос найрізноманітніших його визначень. Вся неоднозначність дефініцій поняття «дискурс» може бути зведена до двох основних напрямів. По-перше, під дискурсом розу-

міють мовну конструкцію, що послідовно розгортає судження, виражене в доказі чи поняттях (наприклад, будь-який науковий текст); по-друге — це певна сукупність комунікативних актів, якою може бути діалог, розмова, бесіда [11, с. 143].

Дискурс — це єдність мовленнєвої практики (діалогу, полілогу, інтеракції між його учасниками) і контексту (середовища, місця, топосу) її розгортання, зустрічі та взаємодії його учасників — представників певних культур. Вітчизняні дослідники В. Лук'янець, О. Кравченко та Л. Озадовська констатують, що будь-який дискурс — це одночасно і лінгвістичний, і соціокультурний феномен. Такий дискурс виникає та еволюціонує в соціумі, культурі, життєвому світі людини; він здатний не тільки відчувати на собі вплив соціокультурного середовища, а й чинити на нього зворотний активний вплив. Цей вплив дискурсу на соціум може бути і позитивним, і негативним, навіть згубним для самого соціуму [7, с. 26].

В основі дискурсу є аргументативна дискусія між різними позиціями, що виробляє синтетичне знання. Історіософський дискурс має поєднати множинність знань, тобто синтез єдиного і множинного в історико-філософському знанні. Слушною є думка А. Козловського, який зазначає: «Дискусія, що стала дискурсом, породжує концепти, смисли, із трансцендентної сфери здатна переходити в трансцендентальне, з ноуменального у феноменальне, з духовного у соціально-практичне, правове» [6, с. 15].

Отже, дискурс, як важливий і невід'ємний агент комунікації, виступає носієм і ретранслятором смислів, цінностей, ідей, образів, думок, інтерпретацій та інших ментальних і віртуальних утворень. Водночас він постає потужним владним ресурсом, за допомогою якого соціальні інститути та індивіди здійснюють свою саморепрезентацію, легітимацію, конструювання та просування тих чи інших образів реальності, формують позиціонування в соціокультурному і політичному просторах.

У вітчизняному історіософському дискурсі про державність, економіку, культуру, традиції, мову, історію тощо, на жаль, панує подія, хаотичність, випадковість, буденність, поверховість, тактика, а не стратегія. Має місце маргінальність рефлексій на стратегічні теми і смислова девальвація реформаторсько-модернізаційної риторики. Спостерігається домінування ірраціонального елементу в структурі історіософського дискурсу та його підміни міфологічно-поетичним, творенням симулякрів. Існує й велика психологічна проблема: вітчизняний історіософський дискурс



фатально боїться конкурувати з привнесеними в суспільство іншими, насамперед російським. Як наслідок, Україна сьогодні зазнала величезних втрат і розчарувань. Використовуючи термін синергетики, можна говорити, що відбулися процеси дисипації, ентропії, розсіювання енергії, дезінтеграції економічного, політичного, соціального й гуманітарного простору, дифузії символічного універсуму. При цьому дифузія відбувається не лише на соціальному, а й на індивідуальному, повсякденному рівнях суспільного життя, коли в постійно змінюваних ми-зв'язках стикаються носії різних метасмислових матриць. Має місце й символічний паралелізм, використання одних і тих самих образів альтернативних універсумів із різним смисловим наповненням. Це стосується як історичних подій, так і персоналій, понять тощо. Панують й контрверсійні аспекти нашої історії [12, с. 123—128]. В суспільстві існують паралельні філософські, соціокультурні, мовні, літературні світи, різні ментальні, етнічні, релігійні й навіть часові моделі життя.

Одна з особливостей пострадянської доби полягає у співіснуванні різних «часових поясів»: специфічно «радянського» — зі знищеним громадянським суспільством, політичним невіглаством і моральною дезорієнтованістю, та індустріального — з його зародками політичної та національної самосвідомості, соціальною мобільністю й політичними свободами. Українці втратили співвіднесеність із простором і часом. Але головна небезпека в іншому — в суспільстві панує соціальний хаос. На масовому рівні не відбулося подолання узвичаєних стереотипів і пересудів, усвідомлення самотності та самодостатності української нації.

Сьогодні фактично відсутня детально розроблена програма довготривалого розвитку України у відповідності з постіндустріальними трендами, власний проект національної модернізації. Ми не сформували модерністського бачення України в світі, що глобалізується. Вона й досі здебільшого зашарована, заплакана, знедолена й селянська. Екзистенція (існування) України постає як низка суперечностей. Її мінус — цілковита дисгармонія, в якій немає щастя людини. Водночас маємо багаті традиції вітчизняного мазохізму. Україна ніяк не може віднайти свій зовнішньополітичний вектор і дійти до пов'язаного з цим внутрішньополітичного взаємопорозуміння.

В Україні фактично відбувається імітація національного дискурсу, йому бракує структурованості, масштабу, глибини. Історіософський дискурс перебуває у прикметному протиріччі:

з одного боку, над ним домінують евфемізми абстрактності, дискусії майже не ведуться навколо екзистенційних проблем національного буття українців, а з другого — на публічний дискусії лежить відбиток бажання розважитися й отримати задоволення від скандалу. Тоді як чуттєве українське суспільство потрібно наситити інтелектуально, якісними смислами, щоб люди розуміли, що насправді відбувається в країні.

Тривалий час в Україні замість суспільного діалогу практикується практика політичних ток-шоу. Інколи це видовище є захоплюючим, але непродуктивним за суттю. Ток-шоу наочно демонструють безсенсовість політичної тріскотні, беззмистовний популізм. Це своєрідне вбивство думки, руйнування здатності до рефлексії, створення помилкових надій й очікувань, спонука до бездіяльності. Натомість маємо великий дефіцит інтерпретацій, філософського стану, здатного думати разом. Ми живемо в епоху гедонізму, коли телебачення, Інтернет, реклама, індустрія розваг — все пропагує святково-радісне відчуття життя, культивування успішних людей. Відбувається маргіналізація серйозних, глибинних тем.

Аналізуючи хаотичні стереотипи і метафори, якими рясніє сьогодні політичний текст та інформаційний простір України, та порівнюючи їх з аутентичними цінностями українця, Т. Нагорняк цілком слушно робить висновок про те, що формується безсенсове текстове поле, в якому відбуваються безсенсові події та явища (референдуми, республіки, АТО, гібридна війна, федералізація та децентралізація, відновлення Донбасу за умов його окупації). Це стає можливим через те, що центр структури тексту українського суспільства є порожнім, а медіа-простір країни, в межах якого конструюються колективні смисли, доступний для інших держав, у тому числі й для інформаційної агресії з боку Росії [7, с. 245]. У гібридній війні протистоять саме культурні світи.

Українці прагнуть системних змін та їх реалізації, але у своїй основній масі ментально залишаються на попередньому та недостатньо переосмисленому етапі. Багатьом важко дається осмислення дійсності. Суть у досвіді, який пережили люди і якого не хочуть зрікатися. Ще небезпечніше невдоволення, загострення протестних форм, які зарядом негативу зводять нанівець можливості громадянського суспільства, в якому глибина дискусії, наповнення діалогу мають вести до ухвалення раціонально виважених рішень, до творення нового, досконалішого, виробляти енергію продуктивного існування. Як не прикро констату-

вати, але українська влада постійно демонструє *contradictio in subjecto* — протиріччя в предметі, небажання або неспроможність вести діалог. Її представники як господарі дискурсу нікого не чують, окрім себе. За всі роки незалежності влада в Україні й не прагнула дослухатися до думки українських інтелектуалів, вона так і не навчилася вловлювати різноманіття умонастроїв, індивідуальних і суспільних позицій й почувань.

Якісні перетворення в суспільстві, реальне забезпечення суверенітету України, вихід її на світову арену не можливі без ментального переосмислення дотеперішнього національного досвіду, усвідомлення, за висловом І. Дзюби, всієї величі нашої країни та складності й проблемності її соціуму, цивілізаційного дозрівання. Неосмислене, неподолане минуле «інтоксикуює» суспільство, позбавляє його прагнення до вищих, національних та загальнолюдських цінностей, перетворює його на «атомізовану» сукупність дезорієнтованих істот, якими дуже легко маніпулювати. Маємо й великий дефіцит інтерпретацій поточного історичного моменту. Останні роки демонструють, що українське суспільство має великий запит на правдиву, переосмислену історію. Минуле сублімується у теперішнє і створює умови для майбутнього розвитку.

Відтак українці мають гостру потребу в надолуженні втраченого історіософського дискурсу як практики постійної інтеріоризації, осмислення свого буття: буття минулого, сьогоdnішнього і завтрашнього. Саме дискурсу, а не дискусії, як слушно наголошує М. Басараб, бо вона є лише однією його складовою. Дискурс — це практика постійної інтеріоризації, відтворення спільного колективного досвіду. Обмірковуючи свою екзистенцію та постійно відтворюючи спільний національний досвід у мові, звичаях, оцінках, вчинках або цілепокладанні, ми увесь час наповнюємо нашу спільноту сенсом [2, с. 5]. Атомізоване, розбурхане українське суспільство потребує чіткої візії та місії національного відродження. В Україні й досі немає національного проекту, який би «зшивав» суспільство. Модернізація всіх сфер суспільного буття України передбачає змістовну, світоглядно-телеологічну і парадигмальну перебудову життєдіяльності. Потрібно розпочинати не популістське обговорення, а критичне, з усвідомленням відповідальності всіх сторін у цій ситуації, витворити новітній дискурс свого національного буття, свій концепт майбутнього країни і світу загалом. Панування в світоглядно-ідеологічному дискурсі конвертується і в політико-економічне домінування.

Визначальну місію в історіософському дискурсі та міжкультурній комунікації, творенні ментальних смислів і констант духовного життя українців має відігравати філософія. На жаль, в Україні відсутній масовий запит на філософську думку. Маргінальність інтелектуальної ролі філософії, узурпація її суспільної ніші численними псевдоекспертами, які, по суті, створюють у масовій свідомості лише ілюзію інтелектуального дискурсу, певне відчуття втрати філософією (як і гуманітарними науками загалом) своєї культурної місії є великою загрозою не тільки для розвитку вітчизняної філософії, а й для українського суспільства загалом, що постало перед новими моральними, культурними та геополітичними викликами. Більше того, філософам сьогодні доводиться виправдовуватися і доводити значущість того, чим вони займаються.

Роль філософії не зводиться лише до обґрунтування засад наукового пізнання, загальносвітоглядних ефектів чи підтримання потенціалу раціональності суспільства. Філософія є вагомим чинником суспільного й особистісного самовизначення, вона здатна суттєво впливати на систему освіти, моральні цінності, мистецький досвід, економічну сферу. Саме філософія має сприяти становленню «влади вишколеного розуму як інтелектуальної та соціальної сили», «набуттю хисту розсудливості, проникливості, прозорливості, мудрості, філософської налаштованості, інтелектуального самовладання та спокою» (Дж. Генрі Ньюмен), динамізації інтелектуального простору сучасної України. Понад те, філософія застерігає від спрощення світу, а, отже, й від надто простих рішень.

У національному дискурсі філософія постає і як концептуальна оцінка подій, і як своєрідний «проект» інтелектуальної перестороги, і як форма культивування гуманітарних цінностей. Як теорія світогляду, філософська самосвідомість — це особливий засіб співвіднесення особистісного «я» зі «світом» іншого та інших. У філософії створювалася особлива комунікація, пов'язана не стільки з репродуктивним сприйняттям та засвоєнням чужої думки, позиції, ідеї чи принципу, скільки із критичним переосмисленням, особистою індивідуалізацією досвіду інших через власні міркування. Істотного значення у філософській традиції набувала не механічна передача знань та «кінцевих» істин, а спільний пошук їх, спрямованість на різнопредметність існуючого досвіду й відповідно — рівноцінність історичних форм і типів світогляду [8, с. 12].

Філософія сприяє формуванню критичного мислення, культури спілкування та ведення дискусій, творчості, спроможності збагнути широкі перспективи. У складнозорованому інформаційному просторі людина постійно стикається з різними, навіть взаємовиключними життєвими світами, «смысловими універсумами», тому має бути здатною працювати не лише зі знаннями, а й з культурними ситуаціями, ідеями різних культур, різними ментальностями, що повністю лягає в основу формування нового типу раціональності. Нині у запиті новий тип розуму, здатний до інтерпретації та «розпаковування» багатоманітних смислових значень» [11, с. 9], пошуку зон альтернативності. Діалогічний принцип як модель сучасної комунікації передбачає передусім екзистенційно-герменевтичний напрям філософування. Саме завдяки філософствующим і рефлектуючим спільнотам, які мають інший досвід, відкривається можливість впливу на громадську думку і витіснення трешевих безкінечних розмов.

Ми поділяємо думку Є. Андроса про те, що в українському суспільстві має відбутися перехід від монологічності до діалогічності, а значить, постане механізмом подолання соціального відчуження, залучення громадян до активної комунікативної діяльності, зміцнення суспільних зв'язків та духовної єдності. Науковець зазначає, що сьогодні виникає гостра потреба «перейти до “Я — Ти — відношення”, до діалогічного комунікативного зв'язку, який визначає не лише сферу безпосередньо мовної комунікації, але й усю сукупність міжлюдських стосунків ...на всіх рівнях і підрівнях: міжіндивідуальному, культурному, соціальному, міжетичному, правовому, етичному та ін.» [1, с. 164]. Між усіма суб'єктами соціальної взаємодії, у всіх сферах суспільного життя має бути налагоджений конструктивний комунікативний процес, діалог, у межах якого людина буде відчувати себе безпосереднім учасником дискурсу, рівноправним членом соціальної спільноти, що, в свою чергу, сприятиме подоланню її відчуженості, самотності й формуванню почуття єдності з іншими. А сам діалог — це здатність почути «іншого», побачити в «чужому» «своє» й «чуже» в «своєму», ствердження принципу толерантності замість ще не жжитого: «хто не з нами, той проти нас».

Філософія, таким чином, доводить індивідуальну самосвідомість до цілісного світорозуміння, подаючи досвід філософського пізнання як діалог епох, особистостей, діалог мислителя і суспільства, діалог багатьох «Я», пов'язаних однією проблемою, ситуацією, ідеєю, світоглядом чи обставинами, або, інакше ка-

жучи — «вічними» питаннями й минушими відповідями. Тим самим філософський тип самосвідомості протистоїть догматам некритично міфомислення, частковому, однобічному, абстрактному світорозумінню, зашореному містифікаціями різного роду ідеологем; закладає у світогляді універсальні, безмежні параметри простору творчої діяльності; демонструє «механізми» зміни духовно-ціннісних норм, парадигм, політичних, пізнавальних чи світоглядних традицій [3, с. 12]. Місія філософії полягає у творенні категорій чіткого окреслення суспільно значущих проблем та способів їх вирішення. Українській інтелектуальній еліті варто, врешті-решт, справитися зі станом «світоглядної аномії», з «хаосом екзистенційних суджень» (М. Вебер), вийти із усамітненості, замкнених комірчин духовних рефлексій, припинити вдовольнятися діогенівським аскетизмом.

В Україні, де значна частина політикуму схильна до популістської риторики та обіцянок простих рішень складних проблем в умовах глибокої економічної кризи, а частина населення живе в очікуванні дива, варто виховувати культуру раціонального критичного мислення. Як зауважує І. Добронравова, «в ситуації динамічного хаосу (а саме така зараз політична ситуація в Україні) конкурують різні аттрактори і самоорганізація не обмежується рухом людей до вибраного ними аттрактору. Синергетична методологія (як і демократичні цінності) закликає не знищувати прибічників конкуруючих аттракторів, а на рівних конкурувати з ними. Результат конкуренції аттракторів заздалегідь невідомий, але саме ця конкуренція може дати непередбачувані і при цьому стійкі результати» [4, с. 296—314].

Криза в Україні триває, потреба в єдності зростає, суспільство втомилося чекати змін завтра і вимагає їх сьогодні. Політики перебувають у певній розгубленості, і бояться виходити за межі стандартних обіцянок, гасел і дій. Ситуація така, що нитку Аріадни втрачено, а щоб вибратися із лабіринту — недостатньо традиційних гасел та шаблонних закликів. Українці якнайшвидше мають реалізувати амбітний проект «перезаснування держави», який згуртував би націю, виробив би для неї спільне бачення майбутнього. Пріоритет України — європейський, а не євразійський. Тому потрібна якісна політична, соціальна, культурна та економічна альтернатива. Українському суспільству ще належить досягнути справжній сенс національного буття й історичного примирення. Безперечний й очевидний факт, що саме трагічні події останніх років змусили нас, жителів багатомільйонної

країни в центрі Європи, почати будувати гуманітарні комунікації між полюсарно різними регіонами, вчитися слухати і розуміти один одного.

Сьогодні Україна із запізненням на чверть століття приступила до законодавчо оформленої і закріпленої декомунізації — на рівнях політично-практичному та знаково-символічному. Попри окремі недоліки законодавчої бази цього процесу та неготовність частини суспільства і «політичного класу» до розставання з «червоним» минулим, цей процес означає, що Україна на рівні фундаментальних цінностей стає, нарешті, дійсно незалежною державою, безповоротно пориває з радянським минулим. В ідеалі перейменування, тим паче таке глобальне, як у наші дні, має на меті замінити одну традицію пам'яті іншою. Щоправда, водночас воно множить й паралельні культурні традиції. Ще не одне десятиліття українці житимуть у різних містах — у Дніпрі й Дніпропетровську, у Кропивницькому і Кіровограді, або на Червоноармійській і Великій Васильківській.

Нинішній український суспільно-політичний простір характеризується активним вживанням термінів «європейський вибір», «євроінтеграція», «європейські цінності», «європейський простір» тощо. На жаль, звернення до цих понять не завжди супроводжується поясненням щодо їх соціокультурного змісту, історичних умов формування та основних смислів, котрі як певні ціннісні начала мають бути укоріненими у життя, нести в собі чітко визначену мету бажаних для країни трансформацій.

Зважаючи на засадничі цивілізаційні ознаки, з поняттям «європейськості» ототожнюють насамперед, творення соціальних інститутів прав людини та демократії, які, своєю чергою, пов'язані зі ствердженням цінностей індивідуальної свободи, автономної волі, соціальної справедливості, культури, толерантності, права на життя, на свободу слова й совісті, права вибору тощо [9, с. 14]. У політичній нації, що суперечливо відтворюється в Україні, присутні об'єктивні й суб'єктивні критерії не тільки своєї етносоціальної історичності, а й власного призначення у європейському просторі — нести у глобалізований світ власну ідентичність. З огляду на перспективи розбудови європейської самостійної України, необхідно позбутися внутрішньополітичних міжусобиць. Всі зусилля мають бути спрямовані на опанування, культивування і примноження європейських цінностей, які, своєю чергою, мають бути не лише виборені, а й осмислені як такі, що творять ореол буття нашої нації на Землі. Водночас не слід

забувати, що будь-які «універсальні правила» — це завжди поки що лише припущення, проект, який передбачає подальші вдосконалення та розвиток.

**Висновки.** Українське суспільство, яке перебуває на шляху до свого якісно нового стану, потребує цілісної концепції реформування й модернізації всіх сфер життєдіяльності, що об'єктивно потребує історіософського осмислення змісту та спрямованості основних засад і першочергових завдань його оновлення. На часі — формування якісного національного україноцентричного гуманітарного простору, спільних ідеалів, ціннісних стратегій і змістів національно-культурної ідентичності.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Андрос Є. І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К. : Наукова думка, 2005. — С. 155—202.
2. Басараб М. Нація загубленого дискурсу // День. — 2013. — 7 листопада. — С. 5.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну; пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. — К. : Четверта хвиля, 2001. — 424 с.
4. Добронравова И. С. Постнеклассическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Постнеклассика : философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степина. — СПб. : Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 296—314.
5. Козловський А. А. Філософія права як самосвідомість нації // Проблеми філософії права. — Київ—Чернівці : Рута, 2003. — Т. I. — С. 12—16.
6. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури. Монографія. — К.: Грамота, 2000. — 304 с.
7. Нагорняк Т. Конструювання соціальної реальності в умовах війни смислів // Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи : Збірка матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 14—15 травня 2015 р. — Видання спільного наукового товариства Scientific Publisher Житомир-Вінниця. 2015. — С. 244—245.
8. Політичний простір і філософський дискурс. Круглий стіл «Філософської думки» // Філософська думка. — 2014. — № 3. — С. 3. — С. 5—19.

9. Суходуб Т. Європейський вектор вітчизняної освіти: проблеми та перспективи // Філософія освіти. — 2006. — № 3 (95). — С. 7—21.
10. Фур'єр І. А. Постнекласичний науковий дискурс : єдність знання та комунікації // Мультиверсум. Філософський альманах : 36. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. — Вип. 65. — К.: Академічний центр «Аналітика», 2007. — С.142—148.
11. Шашкова Л. Перспективи реінтерпретації діалогу в сучасній моделі філософської освіти // Філософська думка. — 2014. — № 3. — С. 9.
12. Шульга О. Структура і боротьба символічних універсамів // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. — 2014. — № 3. — С. 123—128.

*Mykola Kozlovets*

**Historiosophical discourse: from contradictory meanings to the dialogue and the creation of new senses**

The article studies the role and importance of historical and philosophical discourse in the understanding of existential being of Ukrainians, it also analyzes the causes of simulation of intellectual discussions. It is substantiated that qualitative transformations in society, the real maintenance of Ukraine's sovereignty and its release to the world arena are impossible without the revival and renewal of the culture of historiosophical discourse, without the mental rethinking of national experience, civilization ripening. Particular attention is drawn to the role of philosophy in the establishment of the dialogic principle as a model of communication, in the formation of critical thinking, culture of communication and discussion, in the creation of new senses.

**Keywords:** dialogue, discourse, historiosophical discourse, narrative, transitive society, national discourse, understanding.

*Катерина Кузнецова*

**ПОСТСЕКУЛЯРНА ПАРАДИГМА:  
НЕОБХІДНІСТЬ ВЗАЄМНОГО ВИЗНАННЯ,  
ДІАЛОГ ТА ТОЛЕРАНТНІСТЬ**

У статті розглядається основна теза класичної теорії секуляризації про приватизацію релігії та зменшення її суспільного впливу. Автор стверджує, що ця теза не має достатньої емпіричної основи, а приватизація релігії є лише частиною складних перетворень у відносинах релігії та держави. Вихід релігій у публічну сферу з одночасним утвердженням релігійних переконань як приватної справи кожної людини, на думку автора, може свідчити про поворот до постсекулярного суспільства. Основними характеристиками постсекуляризму є відмова від розуміння релігії як примітивного етапу розвитку людської спільноти та ствердження необхідності взаємного визнання, толерантності й діалогу. На думку автора, положення постсекуляризму можуть бути застосовані для аналізу релігійно-секулярних відносин в Україні.

**Ключові слова:** приватизація релігії, постсекулярне суспільство, Ю. Габермас, діалог між віруючими та невіруючими.

Поділ «приватне/публічне» є одним з критично важливих бінарних поділів. Вважається, що публічна та приватна сфера у тому чи іншому вигляді існували щонайменше з часів давньогрецької полісної демократії, а за Х. Арендт існування просторів публічного та приватного є істотною умовою для людської діяльності й людських дій, тому можна вважати, що приватне та публічне існувало завжди (*чи з появи першої людської спільноти, що мала можливість до спілкування*). Термін «публічне» (public) у різних контекстах позначає «громадське» загалом або «загальнодержавне», основною його характеристикою є здійснення відношень влади. Саме публічна сфера займається конструюванням спільного світу, не тільки як єдності уявлень, але і, головним чином, як єдності відносин. Саме в межах публічної сфери формується суспільна думка, спільна історія та нариси майбутнього/

перспективи розвитку. «Приватне», натомість, є сферою економічного (за Арндт) або особистісного інтересу. Приватне — це сфера вибору, свободи та індивідуальної відповідальності. Приватне більшою мірою пов'язане з домівкою, побутом, повсякденністю.

Модерне розрізнення приватної та публічної сфери пов'язане з винесенням релігії у приватну сферу. «Хай би наскільки неточно це звучало як емпіричне твердження, але фраза «релігія є приватною справою» є визначальною для західної модерності», зазначає Х. Казанова [1, с. 16]. Це твердження — основна теза класичної теорії секуляризації — вказує на притаманний модерності процес інституційної диференціації (звільнення секулярних сфер від церковного контролю та релігійних норм). Релігія змушена була відступитися від модерної держави та капіталістичної економіки, знайшовши притулок у приватній сфері.

Водночас, незважаючи на переконливість і несуперечливість класичної теорії приватизації та зменшення значення релігії, критики теорії секуляризації вказують на те, що в сучасному світі модерні бар'єри між церквою та державою дедалі більше руйнуються з обох боків. Зростаючий політичний вплив релігійних спільнот та вірувань, наявність релігійного дискурсу у публічній сфері, що посилюється, потребують переосмислення ролі релігії в сучасному суспільстві. Говорячи словами Х. Казанови: «...хоча релігія в сучасному світі дедалі більше приватизується, ми бачимо також паралельний процес деприватизації релігії» [1, с. 17]. Можна зробити висновок, що «доба» реакційного організму, секулярно-релігійних і клерикально-антиклерикальних культурних та політичних війн, релігійною піларизації та християнської демократії добігла кінця. Церква вже не відчуває загрози з боку ворожої секулярної держави чи суспільних рухів. Релігія полишає приписане їй колись місце в приватній сфері та входить до всієї публічної сфери громадянського суспільства, щоб узяти участь у тривалому процесі критичного обговорення, дискурсивної легітимації та нового визначення меж. На думку Ю. Габермаса, публічній свідомості сьогоденної Європи підходить опис «постсекулярного суспільства», оскільки вона поки що налаштована на «збереження релігійних спільнот у все більше секулярному оточенні». Постсекуляризм, на думку Ю. Габермаса, не означає «повернення релігії» на домінуючі позиції. Мова йде про реалізацію принципу «рівності громадян держави при їх культурній відмінності».

Можливо, ще передчасно говорити про постсекулярну Європу, як це робить Ю. Габермас, але, безумовно, можна відчутти значущий поворот у європейському *Zeitgeist*. Сьогодні дослідники дедалі більше визнають, що ми, можливо, входимо в глобальному «постсекулярну» добу, і що, як зазначив М. Лілла «велике роз'єднання» релігії та політики може бути радше унікальним і винятковим історичним досягненням, яке, відтак, треба ще більше плекати й захищати (*як один із установчих міфів сучасної європейської ідентичності*) [5, с. 28—34].

Функція секуляризму як ідеології полягає в тому, щоб перетворити конкретний історичний процес секуляризації західного християнства на універсальний телеологічний процес людського розвитку від віри до невіри, від примітивної ірраціональності чи метафізичної релігії до модерної раціональної постметафізичної секулярної свідомості. У контексті цього, постсекулярне означає свідоме відкидання чи принаймні вагання щодо модерної секуляристської стадіальної свідомості, яка відсуває релігію на примітивнішу, традиційнішу, нині вже перейдену стадію людського та суспільного розвитку. Мова йде не про зміну в самому суспільстві, а про зміну у свідомості, постсекулярне означає рефлексивне усвідомлення того, що Габермас називає «секуляристським самонепорозумінням» (*secularistic self-misunderstanding*).

На підтримку цієї тези говорить те, що більшість європейських країн аж ніяк не є строго секулярними і не прагнуть жити у відповідності до міфу секулярної нейтральності [6, с. 218]. Жодна європейська країна не відповідає критеріям секулярної нейтральної держави, яка має забезпечувати рівний доступ, рівну відстань, рівну повагу чи рівну підтримку для всіх релігій на своїй території. Факт несподіваної життєздатності релігій за умов глобалізації потребує перегляду умов співіснування релігії та держави. Постсекулярність означає не тільки критичний перегляд стадіальної свідомості, але і відкритість, сприйнятливість і принаймні цікавість до всіх розмаїтих форм людської релігійності.

Наразі ми є свідками нової зустрічі постсекулярного (*деякою мірою*)/секулярного європейського суспільства та традиційних релігій та вірувань, що принесені мігрантами і є частиною їх традиційних культур. У сучасному світі наявна докорінна суперечність між двома широко визнаними принципами. З одного боку, це принцип невід'ємного права індивіда на свободу сумління, а отже на свободу релігії. З іншого боку, дедалі більше визнається колективне право людей захищати і зберігати свої традиції та

культури від колоніальних, імперіалістичних і хижацьких практик. Відбувається нове зіткнення приватного — індивідуального права на свободу віросповідання і публічного — культури і традицій, що нехарактерні для європейського простору.

Релігійні традиції являють собою ресурси смислів, що є особливо цінними при артикулюванні моральних інтуїцій. Вирази такого роду можна перекладати на світську мову і використовувати в аргументації. Можливе допущення релігійних суджень у публічний дискурс і без «перекладу». «Релігійним громадянам має бути дозволено висловлювати і обґрунтовувати їх погляди релігійною мовою, якщо «секулярного перекладу» для них вони не можуть знайти» [3, с. 2]. Але це дозволено лише на рівні неформальної публічної сфери, де формується суспільна думка. Розділення держави і церкви означає, що в інституціонізовані процеси обговорення на рівні парламенту і судів допускаються лише «перекладені», тобто секулярні висловлювання. Тим не менш, принцип діалогу секулярних і релігійних громадян, висловлений Ю. Габермасом і Й. Ратцингером, дозволяє релігійним громадянам увійти у публічний дискурс на рівних правах з іншими, висловити у процесі публічного обговорення свої вимоги і пропозиції. На нашу думку, така позиція є більш ліберальною, ніж позиція класичного секуляризму.

Відстоюючи ідею про необхідність діалогу між західним суспільством, яке пройшло довгий і тяжкий шлях секуляризації, і представниками культур, які тільки ступають на шлях секуляризації, а також між секулярною більшістю і релігійною меншістю серед західного суспільства, Габермас прийшов до висновку, що успіх цих діалогів залежить, більшою мірою, від того, чи зможе сам Захід не забути «про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного процесу секуляризації» [4]. У діалозі проявляється індивідуальність і досягається своєрідність іншого, тому саме діалогова взаємодія передбачає рівність позицій у спілкуванні, вміння прийняти іншого таким, яким він є, відсутність стереотипності у сприйнятті інших, гнучкість мислення; а також через уміння «бачити» свою індивідуальність, вміння адекватно «приймати» (оцінювати) свою особистість. Конструктивний діалог у сучасному світі спрямований на досягнення взаєморозуміння і взаємне збагачення його учасників: власне кажучи, ми маємо бути вдячні партнерам у діалозі вже за те одне, що вони показують нам предмет нашого спільного зацікавлення з такого боку, з якого ми самі ніколи б його не побачили [2, с. 8].

Отже, основною характеристикою постсекулярного суспільства є «двосторонній процес навчання» віри і розуму або їх корелятивність. Але це не означає повернення до релігії як домінуючої ціннісної системи або пріоритетного типу світогляду. Після періоду секуляризації в західній культурі надання релігії колишнього статусу вже неможливе. В епоху постмодерну, який синхронний з настанням постсекулярного суспільства, релігія являє собою один з багатьох дискурсів у його плюралістичному просторі.

Для України, яка за часів незалежності пережила надзвичайне релігійне відродження, виразніше, ніж у будь-якому іншому пострадянському суспільстві, наразі необхідні інструменти для взаємодії релігії та держави. З інституціоналізацією України як секулярної конституційної держави, заснованої на подвійному принципі «не впроваджувати релігію» та «вільно сповідувати релігію», почало зникати саме розрізнення «церкви» та «секти», «національної конфесії» та «релігійних меншин», «традиційних» та «іноземних» релігій. Як наслідок, усі релігійні спільноти в Україні перетворилися на деномінації (як їх розуміє Х. Казанова: *добровільні релігійні спільноти, до яких я належу і членом яких мене визнають інші*). Фактично Україна є країною, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деномінаціоналізму. Релігійні деномінації, за визначенням, мають різні форми та устрої; моя власна деномінація є лише однією з-поміж багатьох інших. Йдеться про систему взаємного визнання суспільних груп без їхнього визнання чи регулювання з боку держави.

Хоча відсутність релігійної єдності суперечить вкоріненям у релігії власне релігійним, а також націоналістичним традиціям, насправді вона може виявитися благом, яке сприятиме формуванню релігійно толерантної, етнічно, культурно й мовно плюралістичної, демократичної України. Наразі попри конкурентну плюралізацію ми спостерігаємо за діалогом і взаємним визнанням церков; саме існування Всеукраїнської Ради Церков говорить про те, що принаймні деякі з релігійних діячів готові до співпраці з ідеологічними опонентами. Вихід об'єднаних релігійних організацій у публічну сферу (як це відбувалося під час Майдану) вимагає від держави та громадянського суспільства адекватних кроків у відповідь. На нашу думку, в цій ситуації стане у нагоді теорія постсекулярного суспільства, що пропонує шлях визнання, толерантності та діалогу.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. / Хосе Казанова. / Пер. з англ. О. Панича. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА. — 2017. — 264 с.
2. Ключовський Я. А. Філософія діалогу. / Ян А. Ключовський. / Пер. з пол. К. Рассудіної. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА. — 2013. — 224 с.
3. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
4. Habermas J. Religion in the Public Sphere. / Jürgen Habermas // *European Journal of Philosophy*, 2006. Vol.14(1). [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x/abstract>].
5. Lilla M. The Great Separation: the Politics of God. / Mark Lilla // *The New York Times Magazine*, august 19, 2007. — pp. 28—55.
6. Stepan A. The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the «Twin Tolerations» / Alfred Stepan // *Arguing Comparative Politics*. — Oxford: Oxford University Press. — 2001. — pp. 218—225.

The article considers the main thesis of the classical theory of secularization about the privatization of religion and the reduction of its social influence. The author argues that this thesis does not have a sufficient empirical basis, and the privatization of religion is only part of the complex transformations in relations between religion and state. The inclusion of religion in the public sphere while approval religion as a private matter of each person, according to the author, may indicate a turn to the post-secular society. The main characteristics of post-secularism are the rejection of the understanding of religion as a primitive stage in the development of the human community, and the need for mutual recognition, tolerance and dialogue. According to the author, the post-secularist position can be applied to the analysis of religious-secular relations in Ukraine.

**Keywords:** privatization of religion, post-secular society, J. Habermas, dialogue between believers and non-believers.

*Сергій Голіков*

## ДІАЛОГІЧНІСТЬ ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Статтю присвячено висвітленню проблеми діалогічності освітнього простору університетської філософії в умовах модернізації вітчизняної вищої освіти. Автор стверджує, що діалогічність освітнього простору університетської філософії виявляє себе у формах діалогу суб'єкта з освітнім середовищем, з філософською спадщиною, з наявним філософським знанням через діалог філософських текстів, безпосередній діалог викладача та студента, діалог фахової філософської спільноти. Робиться висновок, що діалог є творчоформуючим компонентом освітнього простору університетської філософії.

Реальність освітнього простору університетської філософії в просторі університетської освіти здається очевидною та такою, що не викликає сумніву. Проте сучасні процеси в рамках вітчизняної вищої освіти здебільшого призводять до скорочення філософських дисциплін та/або навчального часу викладання цих дисциплін. І це при том, що вища освіта, з нашої точки зору, не може вважатись вищою освітою за відсутності вагомої та змістовної філософської і світоглядної складової. Тому місце філософії в системі підготовки фахівців з вищою освітою не повинне визначатися суб'єктивним ставленням окремих науковців до філософії чи «корпоративними» інтересами, які мають на меті передусім збереження кадрового потенціалу власної кафедри чи факультету. Місце філософії, як і будь-якої іншої дисципліни, повинно бути обумовлене тими загальними та професійними якостями, що їх очікують від випускників вищого навчального закладу взагалі і університету зокрема. Так, випускник вищого навчального закладу повинен не лише стати спроможним виконувати певні професійні функції, виступаючи в ролі знаряддя виробництва, а й сформуватися як розвинена, високоосвічена та моральна людину, спроможна до активних усвідомлених соціаль-



них дій та готова бути відповідальною за власну долю, долю суспільства та становище оточуючого світу.

В умовах глобалізаційних процесів, трансформацій, ризиків, протиріч та конфліктів на сучасному етапі розвитку суспільства, людина знаходиться в ситуації постійного вибору, необхідності прийняття обґрунтованих рішень та вчинення зважених дій. Вища освіта має забезпечити достатню підготовку здобувачів для життя в означених умовах. І нам видається, що без філософії цю місію вища школа реалізувати не зможе: без достатньої філософської освіти як фундаменту світогляду людина стає соціально та психологічно вразливою, відкритою до маніпулювання за допомогою сучасних засобів пропаганди та ідеологічних штампів. Тому закономірно, що в нових умовах, на думку М.Д. Щелкунова, на перший план в філософській освіті висуваються культурно-ціннісні сторони, а саме: критицизм мислення на противагу маніпуляційним практикам, науковість мислення як спосіб протистояння «ренесансу» паранаукового знання, гуманізм як захист людяності в суспільстві ринкового типу (див. [6, с. 77]).

Відсутність філософії в освіті призводить не лише до духовного зубожіння людини та суспільства, а і до ризику їхнього духовного поневолення. З цього приводу з нами згоден І.А. Бондарчук, який зазначає: «...«проробка» змісту філософського матеріалу уможливорює певною мірою вибір тих соціальних норм буття, що здатні употужнити сьогодні смисл людської консолідації, сприяти формуванню духовного і культурного контексту буття. Свідомістю цього суспільного призначення філософії має бути сповнена і справа її викладання у вузах» [3, с. 10]. Виходячи з цього, філософсько-світоглядна складова освітньо-професійних програм усіх напрямів підготовки фахівців є необхідною, передусім, в умовах постійного декларування становлення демократичного суспільства, утвердження загальнолюдських цінностей, плюрального суспільного укладу, адже саме випускники університетів мають стати активними учасниками процесу побудови дійсно громадянського суспільства.

Крім того, освітній потенціал філософсько-методологічних дисциплін спрямований на розвиток методологічності та вибудованості пізнавальних здібностей фахівців, на формування епістемологічних навичок критичного аналізу наукової інформації, її інтерпретації та творчого переосмислення. Звичайно, дисципліни професійної підготовки фахівців мають забезпечити студентів відповідною науковою інформацією, проте професіоналів певної

галузі знань, на наш погляд, мають характеризувати не лише фахові наукові знання, а і вміння їхнього опрацювання.

Отже, простір університетської освіти стає демократичним та сприятливим демократії, а також світоглядно та професійно орієнтованим лише за актуальної присутності в ньому університетської філософії як (ф)акту освітньої практики та простору.

Модернізація сучасної вищої освіти, зокрема, знаменує собою перехід від традиційної освітньої парадигми до нової. Традиційна освітня парадигма університетської філософії у вітчизняних університетах орієнтувалась на трансляцію філософського знання, відтворення його студентами на семінарських заняттях чи під час підсумкової атестації, на передачу досвіду здійснення певних способів та прийомів пізнавальної діяльності (написання рефератів, курсових робіт, в яких здебільшого відтворювалися наявні філософські знання з посиланням на першоджерела). В цій парадигмі недостатньо уваги приділялось розвитку творчих здібностей учасників освітнього процесу. Достатньо розповсюдженою була думка, що студент передусім повинен отримати від викладача певну суму «готових» філософських знань, освоєння яких є необхідною умовою для початку творчої діяльності. Саме таким чином складалася чітка послідовність пізнавально-творчого процесу в межах університетської філософії: спочатку засвоєння основних філософських категорій, вивчення класичних філософських текстів, конспектування першоджерел, а потім, за умови успішного завершення першого етапу роботи, — спроби самостійного структурування та презентації філософського знання з тієї чи іншої філософської проблематики. Така стратегія сприяла ствердженню авторитаризму в університетських аудиторіях, де студент здебільшого виступав в ролі об'єкта, на який спрямована діяльність викладача. Так, в такій парадигмі викладач одноосібно обирає філософську проблему для обговорення, пропонує чітко визначену низку (або і взагалі одне-єдине) вирішень обраної проблеми, що підтверджується посиланнями на першоджерела, які визнаються фактично канонічними. Філософська освіта при цьому зводиться в основному до відтворення певних філософських ідей за допомогою цитат з творів визнаних класиків. Як аргументують деякі дослідники, студенти в таких умовах втрачають активність, а то і інтерес до філософської проблематики. В такій ситуації майже неможливо сформулювати навички самостійного критичного мислення, здібності до креативних рішень, а, отже, — студенти не мають можливості розкрити свій творчий потенціал, висловити

власні думки та реалізувати прагнення філософування. Під час реалізації такого стилю викладання філософських дисциплін домінує монологічна форма спілкування.

Нова освітня парадигма (а отже — і сучасний освітній простір університетської філософії), має на меті формування особи, яка є активним учасником і суб'єктом пізнавального та творчого процесів. Творчу реалізацію студента як активного суб'єкта освітнього процесу можна забезпечити лише за умови діалогічності освітнього простору університетської філософії, яка передбачає самостійне конструювання студентом смислу, цілей, змісту та організації освіти. Освітній простір університетської філософії має включати студентські можливості визначення індивідуального смислу вивчення певних навчальних дисциплін, формування власних цілей освоєння конкретної теми чи розділу, обрання оптимальної форми та темпу навчання, використання тих прийомів навчання, які найбільше відповідають індивідуальним особливостям студента, здійснення рефлексії власної пізнавальної діяльності.

Отже, діалогічність освітнього простору університетської філософії передбачає можливість студента активної реалізації власного освітнього проекту. Зокрема, часто стверджується, що «педагогічна сутність діалогу в межах освітньої системи може бути найбільш повно розкрита за умови, що учень отримує можливість проектування власної індивідуальної освітньої траєкторії». [5, с. 112].

Реалізація можливості творення студентом власного освітнього шляху призводить до того, що студент перебуває в ситуації діалогу з освітнім середовищем університетської філософії. Освітнє середовище — це сукупність соціальних, культурних та спеціально організованих в освітньому навчальному закладі умов, взаємодія з якими конституює процес становлення особистості. Соціальні та культурні умови, в яких відбувається освітній процес, значною мірою залежать від зовнішніх факторів: від рівня розвитку економіки, суспільних відносин, від своєрідності культурних традицій, інтелектуальної спадщини тощо. Проте є така обставина, без якої неможливий повноцінний та плідний діалог в межах університету. Це — наявність академічної свободи. Академічна свобода передбачає три рівня свободи суб'єктів філософсько-пізнавального діалогу: свободу дослідження (пізнання), свободу викладання (результатів свого процесу пізнання) та свободу вибору студентами навчальних дисциплін (свобода обира-

ти в множинному просторі результатів процесів пізнання). Саме академічна свобода, з нашої точки зору, дає шанс на створення такої духовної атмосфери, що сприяє продуктивному діалогу, спроможному слугувати розвитку індивідуальної творчості, самореалізації суб'єктів філософування. Вона профілактує зневіру філософа-викладача та філософа-студента в право на вільне вираження (своїх) філософських ідей, витісняє почуття постійного ризику бути переслідуваним за філософські та соціально-політичні погляди — а саме це є першою передумовою конструювання ефективного та відкритого діалогу.

В умовах академічної свободи не є особливою заслугою викладача філософії, коли він в аудиторії чи в своїх творах проповідує лише те, що він щиро вважає істиною. Це є професійний обов'язок викладача, і цього необхідно навчати студентів, залучаючи до діалогічної форми спілкування. Звичайно, філософські узагальнення завжди більш чи менш проблематичні, що обумовлює можливість, прикриваючись високими моральними чи суспільними цінностями (інтересами) не лише відкидати їх (заперечувати), а й забороняти та спонукати філософські таланти орієнтуватися не на створення своїх особистих, неповторних текстів, а на критику, полеміку чи історичні долідження. Відповідальна позиція університетського філософа в ситуації філософсько-пізнавального діалогу за умови здійснення принципу академічної свободи, його власні здібності ведення виваженого та заохочувального діалогу сприяють формуванню у студентів уміння оптимально співвідносити критичність та спадкоємність розвитку філософських ідей.

Академічна свобода обумовлює для студентів конституювання онтології та практики свободи. Свобода навчання не є свободою від навчання, але є забезпеченням певної самостійності вільних занять молодих людей. Якщо студент знаходиться під постійним контролем, то йому дуже складно приймати самостійні рішення, а тим більше висловлювати в процесі філософсько-пізнавального діалогу те, що потребує незалежної роботи думки. І навпаки: в умовах академічної свободи студент вільно маніфістує свої судження, критикує «визнані авторитети», ґрунтуючись на фундаментальних знаннях текстів першоджерел, — тобто студент стає повноправним суб'єктом освітнього процесу, що реалізується на діалогічних засадах.

Освітнє середовище університетської філософії має містити спеціальні умови, взаємодія або діалог з якими стимулює роз-

виток і саморозвиток тих, хто навчається філософії. Ця система умов повинна забезпечувати особистісний і творчий розвиток усіх суб'єктів освітнього процесу: викладачів, студентів-філософів та студентів нефілософських спеціальностей. Розробка та постійне оновлення навчальної літератури, методичних рекомендацій, навчальних програм філософських дисциплін у поєднанні з орієнтацією на пізнавальні інтереси майбутніх студентів є свідченням активної участі викладачів в становленні філософсько-пізнавального діалогу в межах університету. Вмотивоване відношення до навчання, зацікавленість обраною професією філософа, орієнтація на саморозвиток, прагнення реалізації інтелектуального та творчого потенціалу у поєднанні з активною участю в організації навчального процесу на факультеті є залогом статусу студента-філософа як повноцінного суб'єкта філософсько-пізнавального діалогу.

Освітній простір університетської філософії включає в себе також взаємодію викладача-філософа зі студентами нефілософських спеціальностей. Ця взаємодія здебільшого має монологічний характер, оскільки не завжди виділяється достатньо навчального часу на викладання філософських дисциплін. Проте в умовах наявності семінарських занять викладач має можливість організувати філософсько-пізнавальний діалог, враховуючи інтереси студентів та їхню професійну спрямованість. Готовність викладача до ведення такого діалогу є необхідною, але не єдиною умовою, що забезпечує діалогічну форму спілкування. Викладач повинен створити таку інтелектуально-пізнавальну атмосферу, яка викликає у студентів задоволення від самого процесу навчання та його результатів. Звичайно, студент нефілософської спеціальності не може залишатися пасивним учасником повноцінного діалогу, оскільки в такому разі проблематизується онтологія діалогу. Орієнтація на розширення власної ерудиції, на соціальне, статусне та символічне визнання з боку оточуючих, на підвищення власних можливостей та самооцінки у поєднанні з розумінням соціальної значущості філософської складової університетської освіти мають спонукати студента-нефілософа до активної участі в філософсько-пізнавальному діалозі.

Технічно важливим елементом активної участі студентів в повноцінній онтології та практиці діалогу є студентські питання. Вміння студента в ході діалогу ставити системні питання (яке не лише свідчить про його мотивацію до глибокого засвоєння філософського матеріалу, а і дозволяє відділити знання від незнань)

є результатом його суб'єктної та суб'єктивної рефлексії освітнього процесу. Професійно поставлені питання сприяють усвідомленню глибини, багатоаспектності, глобальності філософської проблеми, яка є предметом обговорення. Питання саме по собі уже включає певне знання, що складає підґрунття, «фонове знання» (за М. Полані) цього питання. Суперечлива сутність питання полягає в його антиномічності, в діалектичній основі переходу від старого знання до нового. Саме тому семінарські заняття з філософських дисциплін не повинні зводитись лише до актуалізації класичних філософських творів, повторення тих чи інших філософських текстів. Ця робота на семінарах є необхідною, але недостатньою для реалізації творчого потенціалу університетської філософії.

Виокремлення певної філософської проблематики і організація праці студентів навколо цієї проблематики мають сприяти успішному діалогу між студентами та викладачем. Діалогічність освітнього простору університетської філософії виявляє себе тут у формі діалогу студента з позиції наявного знання з філософською традицією, яка склалася в процесі еволюції формулювань даної проблематики та спроб знайти найбільш адекватні або/чи прийнятні її рішення. В ході цього діалогу студент не лише поповнює свої знання про основні етапи розвитку філософської думки, а і інтелектуально долучається до філософської спадщини, виробляє навички аналітичного, критичного мислення, які є необхідними для успішної творчої діяльності.

Діалогічність освітнього простору університетської філософії обумовлена природою філософського знання. Важливим об'єктом дослідження у філософії є людина, якості якої реалізуються та виявляються у соціальній практиці. Тому в процесі філософування неможливо повністю абстрагуватися від особливостей людини, її проявів, властивостей. Відповідно, на наш погляд, найбільш адекватною формою вираження філософського знання є діалог, як простір активної участі всіх суб'єктів філософування..

З епістемологічної точки зору філософське знання передусім є знанням про людину, її життєвий світ, світогляд, цінності, інтенційність тощо. З цієї точки зору, повноцінний діалог в освітньому просторі університетської філософії передбачає не лише знайомство з першоджерелами (філософськими текстами), а і намагання пізнати та зрозуміти автора тексту як носія певного світогляду, своєрідної філософської культури, який творив свій текст за певних біографічних обставин та соціально-історичних умов. Тому на лекціях та семінарських заняттях з філософських

дисциплін бажано значну увагу приділяти висвітленню біографічних відомостей про автора, опису його життєвого шляху, розповідям про цікаві та доречні з пізнавальної точки зору випадки в житті філософа-автора твору.

Діалог є творчоформуючим компонентом освітнього простору університетської філософії. Філософське пізнання здійснюється через діалог філософських текстів. Студент при вивченні філософії перш за все має справу не з об'єктивною реальністю, не з певною сукупністю явищ чи подій, а з їхнім осмисленням, що зафіксовано у філософських текстах. Повного і адекватного розуміння тексту досягнути неможливо, та й самий статус повноти розуміння є проблематичним, як вказують нам класики (зокрема, Х.-Г. Гадамер). Освоєння філософського тексту здійснюється в процесі діалогу, який відбувається через комунікативний акт між пізнаючим суб'єктом та зафіксованою в тексті сукупністю філософських ідей. Тобто пізнання філософського тексту являє собою власну інтерпретацію пізнаючого. Власна інтерпретація філософського тексту є ніщо інше як адаптація двох світів: власного філософсько-культурного світу інтерпретатора та світу філософсько-культурологічної спадщини, зафіксованої у тексті. Ефективний процес інтерпретації можливий за умови наявності повноцінного діалогу. Результатом власної інтерпретації філософських проблем на ґрунті діалогу різних філософських напрямів, шкіл чи ідей є текст. М.М. Бахтін писав, що будь-який дійсно творчий текст завжди є до певної міри вільним і недетермінованим емпіричною необхідністю, особистим одкровенням, яке має внутрішню необхідність, «внутрішню логіку вільного ядра тексту» (див. [2, с. 285]).

В освітньому просторі університетської філософії текст як результат філософської рефлексії може втілюватись в написання спочатку курсових, а потім і кваліфікаційних дипломних робіт на першому (бакалаврському) та другому (магістерському) рівнях. Проте освітня підготовка філософів не завершується магістерським рівнем. Наявність продуктивного діалогу з філософською спадщиною у вигляді текстів, з сучасними визначними філософами (як в текстах, так і в безпосередньому творчому контакті) є необхідною умовою для написання дисертацій на рівнях підготовки «доктор філософії» та «доктор наук». Підставою для такого діалогу мають бути достатньо інформативні філософські тексти чи достатньо плідні філософські ідеї, які надають суттєвий інтелектуальний простір для їхнього примноження в практиках

інтерпретації, адже самою метою філософської інтерпретації є «примноження смислів» (див. [4, с. 181]).

Філософування в творчому діалозі набуває характеру самовираження автора в акті написання філософського тексту, який виникає як результат «вживання» філософуючого в текст. Філософ, знаходячись в ситуації діалогу, в той же час є вільним інтерпретатором тексту, що дозволяє йому вийти за межі вихідного тексту, створити новий текст, який може бути і буде джерелом нового смислу. Тобто створений текст має комунікативну природу і стає учасником, простором, місцем та актом філософського діалогу, починаючи з моменту його обговорення з колегами, науковим керівником чи консультантом. Філософський діалог, що супроводжує творення кваліфікаційної роботи в освітньому та науковому просторі університетської філософії, здійснюється у формі безпосереднього творчого контакту між філософуючими, між автором та науковим керівником чи консультантом, наукового семінару, де відбувається діалог з філософською спільнотою фахівців, обговорення на засіданнях кафедри, де стверджується остаточний варіант тексту дисертації як результат фахового діалогу.

Діалогічність освітнього простору університетської філософії вселяє надію на те, що творчий процес в стінах університету буде безперервним та успішним за умови достатньої філософської складової в університетській освіті. Адже, як стверджував М.М. Бахтін, немає ані першого, ані останнього слова, і немає меж діалогічному контексту, спрямованому в безмежне минуле і в безмежне майбутнє. Навіть минулі, тобто народжені в діалозі минулих віків, смисли ніколи не можуть бути стабільними (раз і назавжди завершеними, кінченими) — вони завжди будуть мінятися (оновлятися) в процесі наступного майбутнього розвитку діалогу. В будь-який момент розвитку діалогу існує велика, буквально необмежена маса забутих смислів, але в певні моменти подальшого розвитку діалогу, в ході його вони знову задаються і оживуть в оновленому (в новому контексті) вигляді. Немає нічого абсолютно мертвого: у кожного смислу буде своє свято відродження (див. [1, с. 373]).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — Москва, 1979. — С. 361—373.
2. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — Москва, 1979. — С. 281—307.

3. Бондарчук І.А. Проблема гуманітарності живого слова філософії (з досвіду спостереження за образами викладання філософії у вузах) // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія «Історія, економіка, філософія». — Вип. 18. — Київ, 2013. — С. 4—10.
4. Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. — Москва, 2004. — 647 с.
5. Хуторской А.В., Король А.Д. Диалогичность как проблема современного образования (философско-методологический аспект) // Вопросы философии — № 4. — 2008. — с. 109—115.
6. Щелкунов М.Д. Для чего нужно философское образование. // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. — Вып. 2011. — 1(2). — 2011. — С. 77—80.

The article is devoted to the problem of the dialogicity of university philosophy's educational space in conditions of national higher education modernization. The author argues that the dialogicity of university philosophy's educational space manifests itself in form of subject's dialogue with educational environment, with a philosophical heritage, with available philosophical knowledge through the dialogue of philosophical texts, the direct dialogue between the teacher and the student, the dialogue of the professional philosophical community also. It is concluded that dialogue is a creativity forming component of the educational space of university philosophy.

**СВІТИ СКОВОРОДИ.  
ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА —  
ФІЛОСОФ ДІАЛОГУ**

Олексій Білик  
Ярослав Білик

## ФІЛОСОФІЯ СКОВОРОДИ: ДІАЛОГ І ГРА

На певному етапі свого життя український мислитель свідомо обрав життя професійного мандрівного філософа. Варто звернути увагу на зв'язок цих мандрів з характером його філософії, а також на спорідненість такої «мандрівної філософії» Григорія Сковороди з традиціями християнського мандрівництва і паломництва. Життєвий шлях українського філософа, що був репрезентований його постійними мандрами, був органічно пов'язаним з найголовнішими концептами його філософії: діалогом і грою.

**Ключові слова:** діалог, гра, «мандрівна філософія»

Видатного українського філософа Григорія Сковороду дослідники не випадково називали «українським Сократом» — таке почесне іменування було обумовлене насамперед єдністю способу життя і вчення українського мислителя. Адже відомо, що Сократ був одним з перших мудреців (і одним з небагатьох в історії філософії), хто продемонстрував таку органічну єдність процесу філософування і власного способу життя. Найбільш відомі прояви такої єдності — епізоди суду над Сократом і уявний діалог з законом під час його ув'язнення, що були яскраво описані Платоном. Так само і у Григорія Сковороди філософія була не тільки професійною діяльністю, але й свідомо обраним способом життя.

Славний український філософ Григорій Сковорода не тільки охоче повторював слова Епіктета: «Кожна людина є актором у п'єсі, де доля вже розподілила всі ролі: наш обов'язок — зіграти свою роль гідно, хоч би якою вона не була», але й сприймав їх у якості свого найважливішого життєвого імперативу, намагаючись найповніше втілити їх у своєму житті. В його філософії цей життєвий імператив був органічно пов'язаний з важливим поняттям гри.

Невипадково спосіб життя Григорія Сковороди часто порівнювався з традиційним українським вертепним театром. Тому

деякі фахівці навіть стверджували, що нерозуміння цього філософа найчастіше виникає в наслідок незнання тієї обставини, що він виконував (грав) ніби то не одну життєву роль, а багато [1, с. 45].

Варто відмітити, що поняття гри має доволі давню традицію активного використання у філософії. Історично першим намагався зрозуміти і визначити поняття гри Платон: гра, на його думку, є тим, що не містить ні користі, ні істини, ні оцінки, ні якої-небудь шкоди, але зачаровує і дарує задоволення [2, т. 3, ч. 2, с. 135]; людина може бути як суб'єктом, так і об'єктом гри: «людина — іграшка бога і це постає найкращим її призначенням. Саме цьому і потрібно слідувати. Кожний чоловік і кожна жінка мають проводити своє життя, граючи у найпрекрасніші ігри» [2, Закони, II, 803c]; гра — це трагедія і комедія життя, гра — не тільки на сцені [Філеб, 50b]. Гра протиставлена Платоном всій речовій сфері, а також людським потребам і користі; гра не співпадає з етичним або релігійним [Федр, 245a], але органічно пов'язана з буттям [Парменід, 137b]; філософія також постає формою величної гри. Гра є формою свідомої організації людиною свого життя і важливою його стратегією: «Потрібно жити граючись!» [Закони, УІІ, 803e].

Відомо, що на певному етапі свого життя український мислитель свідомо обрав життя професійного мандрівного філософа, ігноруючи всі можливості досягнення більш високого суспільного статусу чи цілком реальні перспективи непоганої церковної кар'єри. Але його власний вибір — не печера, а вир життя з його складними перипетіями і трагічними проблемами. Філософ свідомо обрав для себе життєвий шлях постійних і тяжких випробувань. Такий спосіб життя багато в чому навіть поставав суворішим за тогочасний чернечий, але був, на його переконання, в кінці кінців необхідним, як для справжнього філософа, так і для людей. Невипадково і Платон писав, що земне життя людини — шлях випробувань для душі.

У всіх описах життя Григорія Сковороди час від часу згадуються його постійні та тривалі подорожі, або навіть його особливий мандрівний спосіб життя. Однак варто звернути увагу на зв'язок цих мандрів з характером його філософії, а також на спорідненість такої «мандрівної філософії» Григорія Сковороди з важливими традиціями християнського мандрівництва і паломництва. Про це свідчить хоча б та обставина, що з більш ніж двадцяти п'яти років мандрівного життя українського філософа не менше двадцяти років припадає на його перебування в різ-

них монастирях (найчастіше він відвідував монастирі Слобідської України, але не обмежувався тільки ними), або ж подорожі до них.

Ми вважаємо, що зрозуміти і пояснити мандрівний спосіб життя можна на основі аналізу власного філософського і художньо-літературного спадку Григорія Сковороди, а також тих філософських і релігійних традицій, які найбільш суттєво вплинули на формування його світогляду.

Варто зазначити, що одним із найбільш улюблених філософів для Григорія Сковороди завжди залишався Платон — він досить часто згадується у багатьох творах українського мислителя, ще частіше можна знайти там приклади алюзій на основні поняття платонівської філософської концепції. Зауважимо також, що саме платонівське філософсько-теологічне вчення багато в чому зумовило характер і проблематику візантійської філософії, яка своєю чергою також поставала одним з основних джерел формування сквородинівської філософії.

Однак всю візантійську філософію, а також ті соціокультурні традиції, на яких вона будувалась, слід оцінювати не в якості окремого культурно-філософського феномену, а як важливу та органічну частину середньовічної християнської філософії, яка, своєю чергою, поставала яскравим елементом середньовічної європейської цивілізації.

Варто окремо сказати про ті традиції середньовічної філософії, які найбільшою мірою вплинули на формування філософії Сковороди. Відомо, що середньовічний мислячий індивід обов'язково сприймав себе як частину спільноти — певної цілісності, що мала містичним чином поєднувати його з Творцем (на думку Григорія Сковороди — це символічний світ Біблії). Тому на теренах таких традицій особистість ще не могла знати проблем самотності та «закинутості» у вир буття. Будь-який індивід, сприймаючи себе частиною такого роду містичної спільноти, мав можливість реалізовувати свої екзистенційні ресурси через розгортання власної буттєвості. Завдяки саме такій побудові системи середньовічного християнського світобачення, і самотній мандруючий лицар, і чернець-відлюдник серед тогочасних безмежних і безлюдних лісів, як, взагалі, і будь-хто з членів цього суспільства, міг помислити себе невід'ємною і необхідною частиною єдиного культурного універсуму. Такий універсум поставав для кожного мислячого індивіда важливим і необхідним результатом постійного діалогу із своїм Творцем.

Саме завдяки такому розумінню дійсності, середньовічна освічена особистість могла сприймати все існуюче навколо неї як взаємопов'язане та взаємозумовлене, а себе — як необхідну і дієву частину єдиного універсуму.

Однак належність до культурного універсуму передбачала також появу ще однієї особливості у сприйнятті навколишнього світу. Так, за такими традиціями, зрозуміти що-небудь — означало, в першу чергу, вступити у діалог мікросуб'єкта з макросуб'єктом, тобто сприйняти щось як причетність до надсутнісного буття, яке визначає причетність об'єкта, який пізнається, до загального Суб'єкта, яким постає в цій картині світу Бог-Творець. Адже буття Бога сприймалось як таке, що перебуває поза межами речового світу і актуалізується лише через релігійний або філософський досвід особистості на основі осмислення біблійської традиції. Осмислення цієї традиції також передбачало апеляцію до поняття гри.

Зауважимо, що у відповідності з такими світоглядними нормами, основним підґрунтям яких були ареопагітичні традиції, будувались також і тогочасні епістемологічні уявлення. Тому, наприклад, індивідуальний пізнавальний акт розглядався як вступ суб'єкта з його незначним самотуттям до світу загальної трагічної гри, де мало відбуватися його підняття від чуттєво визначених буттєвих форм до буття надчуттєвої краси, яка визначається лише через форми розумового пізнання, а через неї — до надсутнісного буття її Творця. Всі ці характеристики середньовічної філософії можна визначити як важливе підґрунтя філософії українського мислителя.

Відомо, що у XVIII столітті однією з найбільш популярних філософських шкіл була філософія просвітництва. Григорій Сковорода був сучасником філософії просвітництва, яка вже ставала предметом інтелектуальної моди також і в європейських губерніях Російської імперії. Але сам він ніколи не належав до просвітителів, не був носієм просвітницької свідомості. Тому філософський статус видатного українського філософа постає багато в чому унікальним для свого часу, адже його філософування поставало репрезентантом тих християнських традицій, проти яких так запекло боролася більша частина сучасного йому просвітництва.

Зауважимо, що глибинні традиції паломництва як специфічного феномену культури сягають своїми коріннями ще дохристиянської доби і органічно пов'язані з появою у суспільствах Стародавнього Світу уявлень про існування сакральних місць як

особливих і виняткових географічних центрів (мова йде не тільки про макроегеографію, але й про мікроегеографію). Християнство внесло в ці традиції тільки ті зміни, які витікали з християнських особливостей розуміння релігійного культу, священної історії і уявлень про природу Бога.

Варто відмітити, що феномен паломництва з давніх часів був предметом осмислення філософів. І не випадково філософію ще в античні часи розуміли як найкоротший шлях до Бога (саме тому й філософію можна розуміти як різновид паломництва!). Але висока філософія постійно змушена була співіснувати з профанізованою філософією. Все життя і творчість Григорія Сковороди свідчать, що він постійно намагався бути філософом саме у першому значенні слова.

Мандруючи дорогами України, де час від часу окремі храми і монастирі, сільські і міські оселі чи маєтки друзів ставали місцями його нетривалих зупинок, мудрець був здатний бачити незвичайне у звичайному, величне у повсякденному. Всі ці об'єкти, але насамперед його власні певним чином організовані мандри, поставали важливими елементами його головної життєвої гри.

Життєвий шлях українського філософа, що був репрезентований його постійними мандрами, був органічно пов'язаним з найголовнішими концептами його філософії. Потрібна структура космосу, яку єднає для людини світ символів, і який, своєю чергою, найбільш яскраво репрезентований Біблією, не постає, на його думку, чимось абстрактним і віддаленим від людини та потреб людського життя. Відповідно до традицій середньовічної філософії, мудрець міг бачити таку символіку не лише у Книзі, але й у природі, у земному світі навколо себе. Тому окремі форми рельєфу: ріки, пагорби і ліси; села і міста, представники тваринного і рослинного світу, реально існуючі люди і міфологічні персонажі, а також дороги, якими він мандрував — все це поставало для філософа специфічними категоріями, що репрезентували шлях пізнання природи, а тому, відповідно, і шлях пізнання Бога, тривалий шлях людини до її Творця, а отже і до самого себе.

Варто відмітити, що інструментальний і інтерпретативний ресурси гри дозволили Геракліту пояснювати буття космосу, Арістотелю — буття деміурга і творення космосу, Платону, стоїкам, Плотіну — деякі важливі сторони буття людини, Піфагору, Демокріту і кінікам — характер і особливості їх філософії, а Григорію Сковороді — побудувати свій особливий життєвий шлях, що поставав чудовою ілюстрацією його філософії.

Григорій Сковорода часто повторював відомий вислів Сократа: «Пізнай себе!» і відповідно до традиції християнської середньовічної філософії (а одним з перших такий висновок робить Августин, переосмислюючи спадок Платона) зовнішні дороги із необхідністю приводять його до пошуку істини на шляхах душі. Мандри українського філософа постають справжнім паломництвом, оскільки вони були органічно пов'язані з постійним духовним пошуком.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Кримський С. Дух гри і національний дух / Кримський С. // Кур'єр ЮНЕСКО, 1991 (липень) / Додаток від української редакції. — Київ. — С. 45.
2. Платон. Сочинения: в 3-х томах / Платон. — Москва: Мысль, 1968—1971.

*Bilyk Oleksiy*

*Bilyk Yaroslav*

### **Skovoroda's philosophy: a dialogue and a game**

The Ukrainian thinker consciously chose a life of a professional wandering philosopher at one stage of his life. It is worthy of paying attention to the relation of these travellings with the character of his philosophy, as well as to the relation of such Grygory Skovoroda's «wandering philosophy» with traditions of the Christian wandering and pilgrimage. The life journey of the Ukrainian philosopher, which was represented by his permanent wanderings, was organically connected with the main concepts of his philosophy: a dialogue and a game.

**Keywords:** dialogue, game, «wandering philosophy»



Соломія Вівчар

## ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І АЛЬ ГАЗАЛІ: ФІЛОСОФСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

У статті досліджуються схожі тези у філософській концепції українського філософа Григорія Сковороди і перського мислителя аль Газалі. У центрі уваги мислителів — серце людини, філософія обох з них заснована на Святому письмі (Біблії і Корані), найважливішим вони вважають пізнання Бога. Аль Газалі і Г. Сковорода є філософами-містиками. Обоє філософів говорять про подвійну природу людини, про внутрішню і зовнішню істоту в людині і про їх глибоке поєднання і переплетення.

**Ключові слова:** Григорій Сковорода, аль Газалі, філософія серця, містика, християнство, іслам.

Абу Хамід Мухаммад Аль Газалі ат Тусі (1058—1111) — видатний мусульманський філософ і теолог (відомий як *аль Газалі*). Один із найвідоміших і найбільш авторитетних учителів ісламу, теоретик суфізму. Аль Газалі мав сильний вплив на розвиток філософської думки ісламу і на середньовічну мусульманську філософію, отримавши ім'я *Худжжат аль-іслам* (Доказ ісламу). Автор понад 70 філософських праць. Відомо також і про вплив аль Газалі на християнство, зокрема з його доробком був знайомий Тома Аквінський, який цитував філософські праці вченого [11, р. 140]. У середньовічній Європі філософія імама Газалі була відомою ще з кінця XII століття. Його працю «Наміри філософів» було перекладено латиною і вона поширювалася під назвою «*Logica et philosophia Algazelis Arabis*» (переклав її іспанський монах Домінік Гундсальво, однак без вступу і закінчення). Цей переклад довгий час для європейців був основним джерелом ыз вивчення арабської філософії. При цьому аль Газалі помилково вважався однодумцем Авіценни і аль Фарабі (насправді він дотримувався протилежних поглядів).

Аль Газалі і його філософія були відомі і видатному німецькому філософові Георгу Гегелю, який знав його як автора праць

про логіку і метафізику і зазначав, що «Аль Газалі був дотепним скептиком і мав великий східний розум» [5, с. 105].

З українських сходознавців про аль Газалі першим написав Агатангел Кримський, присвятивши йому один із підрозділів своєї монографії «Історія арабів і арабської літератури, світської і духовної». А. Кримський подав коротку біографію аль Газалі, а також висвітлив окремі аспекти його філософської концепції. Він називає його великим перським філософом-містиком: «Аль Газалі є якщо не творцем, то справжнім утверджувачем мусульманської схоластики, авторитетним свого роду Томою Аквінським із священним титулом «ходджет аль-іслам»... Діяльність імама Газалі була спрямована на те, щоб науково, всебічно, до тонкощів обґрунтувати мусульманську догматику» [7, с. 139]. Також А. Кримський стверджує, що саме аль Газалі зумів «поєднати філософію і теологію, а науки (навіть точні науки) поставив на службу богослов'ю, що співпадає з католицьким схоластичним принципом «філософія — служниця теології» [7, с. 140].

Цікавим є те, що філософська концепція Аль Газалі має багато спільного з філософськими підходами видатного українського філософа Григорія Сковороди.

Їх обох можна вважати релігійними філософами. Аль Газалі спирається на Коран, Г. Сковорода — на Біблію, і відповідно на концепціях цих священних книг вони базують свою філософію, підкріплюючи свої висновки відповідними цитатами з Біблії і Корану. Обоє філософів були близькі до аскетизму, байдужі до матеріального буття, обоє у своєму житті багато мандрували.

Г. Сковорода — є найвидатнішим українським філософом, Аль Газалі — найбільшим мусульманським філософом і богословом.

Обоє філософів розмірковують над проблемами самопізнання, пізнання Бога, говорять про містичне пізнання. Окреме місце у їх вченні відведено серцю людини як центру її духовного життя і «дверям у царство Боже».

Аль Газалі метою людського життя вважає духовне вдосконалення, умовою якого має бути відмова від мирського, контроль над тілесним, безкорисливе і віддане служіння Богові. Подібні принципи знаходимо і у творах Г. Сковороди (зокрема ідея самообмеження і відмова від матеріальних цінностей).

*Серце людини — у центрі уваги філософів*

Г. Сковорода, за визначенням українського дослідника Д. Чижевського (який багато говорить про його кордоцентризм) є представником «філософії серця». Серце людини (в філософському

значенні) — теж є одним із центральних об'єктів у філософських роздумах аль Газалі, який вважає його чи не найдивовижнішою з існуючих у світі речей [3]. Подібно до вчення Г. Сковороди про відкрити і приховану (скрити) істоту в людині, у філософії аль Газалі знаходимо такі твердження: серце складається з двох ступенів — перший з яких є відкритим і його можуть пізнати всі (тобто серце як фізичний орган, який є не лише у людей, але і у тварин), і другого — скритого, те, що знає не кожен (це дорожчий ступінь). Тут філософ говорить про божественний духовний дар, пов'язаний з фізичним серцем. Цей дар і є суттю людини, тобто тим, що допомагає досягнути, знати, усвідомити, одночасно це те, що веде бесіду, контролює, докоряє і вимагає [1, с. 140].

У серці кожної людини є маленькі двері, що ведуть у царство Боже і п'ять дверей, що ведуть у світ чуттєвості (це п'ять відчуттів). За допомогою цих відчуттів людина пізнає матеріальний світ, який є обмежений, хоча одночасно є основою всього.

Тут помітний перегук з вченням Г. Сковороди про матеріальний світ (тварь), який також є всюдисущим і необхідним. Серце людини — не з цього світу, а з царства Божого, а відчуття дані йому для матеріального світу є завісою, що прикриває шлях до досягнення царства Божого. І поки від них не звільнитися, то шлях у це царство буде зачинений.

Дуже близьким до концепції аль Газалі є порівняння Г. Сковороди матерії з покровом, який прикриває річ або одяг, у який загорнуте правдиве буття. Як пише Д. Чижевський, «Ми бачимо лише «покривало, що прикриває обличчя», «завісу»... матерію Г. Сковорода асоціює зі стіною. Матерія — «брехня нашого тіла», «тінь» та «пільма» [10, с. 70].

У поглядах Г. Сковороди на серце людини теж помітні паралелі з вченням аль Газалі. Г. Сковорода визначає серце — як найпервісніше в душі, це безодня, основа людського буття. «Глава в человекъ всему — сердце человекское. Оно то есть самый точный в человекъ человекъ [8, с. 349]. «Человекъ есть сердце» [8, с. 173]. Серце є «корінь» [8, с. 242] людини. «Серце є корінь та єство: кожен є тим, чиє серце в ньому» [8, с. 278]. Г. Сковорода йде далі і називає серце божественним елементом, глибини якого відомі лише Богу. У його вченні як і в аль Газалі серце є обов'язковим елементом богопізнання. Щоб пізнати Бога треба мати «ціле» серце. Єдність, цілісність серця є zarazом єдністю усіх сердець у Бозі. Так само як і аль Газалі Г. Сковорода розділяє фізичне і духовне серце: «Сердце земное преобразает нас в разных нечистых зве-

рей, скотов и птиц. Детьми же божиими творит чистое сердце» [8, с. 278].

*Філософія буття, рівні буття*

Обоє філософів досліджують буття людське і буття загальне (буття світу).

Аль Газалі визначає три рівні буття:

1. Найвищий рівень — самодостатній Аллах. Його світ прихований, недоступний для простого людського сприйняття, його можна сприйняти шляхом містичного осяяння.

2. Найнижчий рівень — матеріальний, фізичний світ, визначений Аллахом.

3. Між ними знаходиться світ людей (проміжний рівень). Це світ духовного, у ньому є певна сума знань та інтелекту.

Душі людей мають свободу волі. Від Аллаха у них ідеї і схильності, але справи визначаються тільки волею людей.

Схожі погляди — і у вченні Г. Сковороди про три світи.

1. Великий світ (Всесвіт, у якому живе усе народжене, це є весь світ речей. Розглядається як безконечний і безмежний. І цей великий світ (Всесвіт) складається з багатьох світів, яких існує безконечна кількість.),

2. Малий світ («світлик», людина, у якій поєднано видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне, тобто дві натури),

3. Світ Біблії (символічний, він становить особливу реальність, яка дозволяє людині пізнати себе, Бога і світ), який не має ніякого відношення до Великого світу. Як символічний світ, Біблія допомагає досягнути істину опосередковано, через символи, які потрібно зрозуміти, впізнати за ними як видимою натурою, натуру невидиму, внутрішній зміст. Мета кожного символу Біблії полягає в тому, щоб вести розум людини до пізнання Бога).

Григорій Сковорода говорить про двонатурність світу і це є одним з найважливіших постулатів його філософії. У трактаті «Начальная дверь к христианскому добронравію» він висуває таке твердження: «Весь мір состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидима. Видима — называется тварь, а невидима — Бог. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; везде и всегда был, есть и будет» [8, с. 145].

Філософська антропологія Г. Сковороди базується на концепції подвійності (двонатурності) людської істоти, яка складається з «зовнішності» — тіла і душі та з захованої в тілі і під душею «правдивої», «внутрішньої» «дійсної» людини. Внутрішня людина захована у зовнішній так само як ідеї в матерії. Перша умова

для звільнення внутрішньої людини — усвідомлення, що внутрішня людина взагалі існує:

В одній і тій самій людині перебувають дві людини — земна і небесна. Земна, тілесна людина є скороминущою, смертною, а «дійсна людина» — не вмирає, вона вічна. Ми ж бачимо лише тінь, «завісу тіла». Пізнаючи «дійсну людину» піднімаємось «від землі до неба». «Дійсна людина» — це таємниця. «Ты тайна моя, вся же плоть есть тень и тайна твоя. Всякая плоть есть риза твоя, сено и пепел; ты же тело, зерно, фимиам, стакта и касиа, пречистый, нетленный, вечный» [8, с. 276].

Схожа теза є і у аль Газалі, для якого серце це — «внутрішня» людина, а тіло — зовнішня. «Пізнання — це здобуток Серця, а почуття — це його пастки, тілесна оболонка — це його в'ючна тварина і носій, який тримає ці пастки, ось чому йому потрібна тілесна оболонка. Тілесна оболонка — це в'ючна тварина Серця, яке складається з води, землі, температури і вологості, і тому воно слабке і може загинути зсередини через голод і спрагу, і ззовні через підступи ворогів або напад звірів...» [3].

Обоє філософів говорять про подвійну природу людини, а також про внутрішню і зовнішню істоту в людині і про їхнє глибоке поєднання і переплетення.

Г. Сковорода говорить про нерозривність цих протилежних світів, які пов'язані «як дерево та тінь його» (аналогічно до людської і божественної природи). Світ не стоїть між протиріччями — він рухається своєрідним чином розкладаючись та знову збираючись у єдність. Цей рух світу і є його життя.

#### *Щастя*

За аль Газалі Серце створено для горішнього життя, і завдання його полягає в пошуках щастя, а його щастя — в пізнанні Всевишнього Бога, Всесильного і Всеславного. Пізнання Всевишнього Бога відбувається в результаті пізнання Його творінь, а це пізнання належить до світу відчуттів, і пізнання чудес Його світу відбувається за допомогою відчуттів, а відчуття належать тілесній оболонці.

За Сковородою для щастя потрібно робити те, що удосконалює людину. Удосконалює людину те, що відповідає їй вдачі. Не можна створити щастя на тлінному, тимчасовому, непостійному. Щастя потрібне для всіх. Щастя є всередині нас — поглянувши в себе, ми знайдемо у собі царство Боже, тобто душевний спокій, радість серця. Досягти його можна, якщо йти шляхом душевного спокою — свою волю треба злити з волею Бога. Що більше згоди з Богом, то більше душевного спокою, то більше щастя [4, с. 431].

Своєю чергою аль Газалі говорить про чотири типи прихованих норовів серця: тваринні норови (тілесні бажання), звірячі норови (агресія), демонічні норови (лукавство, хитрість), ангельські норови (розум, віра).

В трактаті «Еліксир щастя» він пише: «У кожній людині є чорт, і у мені він теж є, але Всевишній Бог допоміг мені і я переміг цього чорта, тому він більше не завдасть мені зла» [3].

Г. Сковорода розмірковуючи про щастя, звертає увагу на те, що «Счастье в сердце, сердце в любви, любовь же в законе вечно-го» [8, с. 144]. Любов — закон самопізнання, і вона не залежить ні від часу, ні від місця. Щастя можна досягти у згоді нашої волі з потребами природи. Адже закон природи — це закон гармонії, який керує людським життям. Жити згідно із волею Божою означає бути щасливим. Це не важко, а тому й можливо (доказом цього є його знаменита теза «благодарение блаженному Богу, что нужное сделал он не трудным, а трудное ненужным» [8, с. 144]).

#### *Шлях отримання знань*

Обоє філософів стверджують, що є два шляхи отримання знань (пізнання світу):

Звичайний шлях — навчання, накопичення досвіду, роздуми, осмислення. Це є пізнання зовнішнього світу і його законів. Такий спосіб набуття досвіду в обох філософів майже однаково, з невеликими відмінностями.

Другий шлях — у вченнях обох філософів дуже сильно відрізняється.

У Григорія Сковороди це — заглиблення у себе, пізнання себе і вважається легшим шляхом. Такий спосіб пізнання філософ вважає важливішим і надає йому перевагу. Наприклад у діалозі «Наркіс» Г. Сковорода зазначає: «Если хотим измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себя...собственною нашею мерою. А если нашей, внутри нас, меры не сыщем, то чем измерить можем?» [8, с. 167]. Оскільки весь світ є пронизаний божественною сутністю, то її частинка є і в людині. Пізнаючи себе людина пізнає і божественну природу, пізнає весь світ, все існуюче.

Натомість в аль Газалі другим способом пізнання є ільхам (Богонатхнення). Ільхам — такий спосіб пізнання, коли індивідуальна душа отримує від спільної (загальної) душі, в міру своєї чистоти, можливості і здібності. Істинна мудрість йде від Божественного знання, тому той, хто не зміг досягнути її — позбавлений можливості «доторкнутися до мудрості», бо мудрість — один із Божественних дарів і щедрот. Тобто — це знання отримане від Аллаха.

*Погляди на віру у Г. Сковороди і аль Газалі*

Г. Сковорода: «Усе можна пізнати в Бозі та через Бога» [10, с. 87]. Концепція Бога мислителя відповідає православному вченню. Як пише Д. Чижевський — «ці науки Сковороди... мало оригінальні. Ми майже не знайдемо нічого, що б не було загальним майном християнської теології» [10, с. 87]. Багато уваги він приділяє питанню Богопізнання і Богоуподібнення («обоження»), наводить декілька імен Бога, одне з них — любов. «Вся десятословия сила вмещается в одном имени — любовь. Она есть вечный союз между Богом и человеком. Она огонь есть невидимый, которым сердце распалается к божиему слову или воле, а посему и сама она есть Бог» [8, с. 152].

Аль Газалі також говорить про Бога як про Любов. Пишучи про пізнання Творця імам Газалі наводить слова пророка Мухаммеда «Хто пізнав себе, той пізнав Бога», тобто шляхом споглядання власного буття (своєї суті) можна пізнати Господа. Спосіб існування людської душі також робить можливим прозріння щодо існування Аллаха. Для пізнання Всевишнього є велика кількість ступенів Бога, а поряд з пізнанням Бога є ще пізнання навколишнього світу. Погляди Г. Сковороди були схожими, він вважав, що щастя людини полягає в тому, щоб пізнати себе і знайти своє застосування у житті [9, с. 454—455].

*Біблія і Коран як священні книги, їх значення для філософів*

Для аль Газалі Коран — безперечний авторитет, священна книга, яку він постійно цитує, і у якій шукає доказів своїх філософських ідей. У трактаті «Божественне знання» аль Газалі пише, що трактування Корану належить до основного знання, адже: «Коран — найвеличніша, найблагородніша і найцінніша книга. У ній міститься багато символів і таємниць, до яких не кожен розум здатен пробитися, крім тих, стосовно яких в розумінні Книги були надані милість і благовоління» [2].

Г. Сковорода глибоко вивчав Святе Письмо. Називаючи себе «любителем Біблії», дозволяв собі критику окремих Біблійних сюжетів, наприклад розповіді про створення світу Богом за 6 днів. Він стверджував, що Біблія — лише шлях до пізнання Бога, і що це лише «нижча частина шляху» [10, с. 53]

Філософ впевнений, що Біблію слід розуміти алегорично, звертаючи більше уваги не на форму, а на зміст. Адже таке буквальне розуміння веде до ересей, фантатизму, марновірства. Водночас він каже, що «Біблія єсть маленькій Богообразный мір или мірик» [9, с. 17], але вона лише шлях до пізнання Бога. Як і імам Газалі він зазначає, що символи Святого письма (Біблії або

Корану) потребують розкодовування і тлумачення, щоб пізнати їх смисл. Проблемі інтерпретації Біблійних сюжетів Г. Сковорода присвятив такі твори — «Жена Лотова», «Израильский змій», «Потоп зміин», «Ікона Алквіадская».

*Мета життя людини і філософа*

Метою свого життя Г. Сковорода визначає пізнання Бога, любов до Нього, виконання Його заповідей. «Блажен муж, который в премудрости умрет и который в разуме своем поучается святыне» [8, с. 67].

Мета життя людини — голова вчинків людини є дух її, думки, серце.

Г. Сковорода бажав об'єднати в одне ціле розум і віру. Розум має прагнути відшукати істину і це є вища мета і справжня насолода для кожної людини [4, с. 429]. Крім розуму має місце і віра «Віра є око прозорливе, серце чисте, уста отверстая. Она одна видит свет, во тьме стихийной светящийся. Видит, любит и благовестит его». Там, де кінчаються межі розуму повинна починатися віра [8, с. 316].

В концепції аль Газалі розум повинен контролювати тіло, шляхом утримання від тілесних пристрастей і самообмеження людина досягає висот і набуває ангельських якостей. У праці «Алхімія щастя» аль Газалі висуває 4 складові життя людини:

1. Пізнання самого себе;
2. Пізнання Аллаха;
3. Пізнання цього світу таким, яким він є;
4. Пізнання наступного світу таким, яким він є.

*Містика у філософії Г. Сковороди і Аль Газалі*

Обоє філософів говорять про містичне пізнання Бога, і зрештою обох їх можна вважати філософами-містиками [10, с. 177], [7, с. 139]. Г. Сковорода, як відомо з його творів, листів і біографії мав багато містичних переживань, серед яких були передбачення і сни. Про містичний досвід Г. Сковороди багато пише М. Ковалинський, наводячи різні види містичних переживань (очищення, просвітлення, екстаз). Як стверджує Д. Чижевський, сам Г. Сковорода знав і використовував поняття християнської містики:

1. містик б а ч и т ь Бога (visio Dei) «Серце, пан очей, бачить саме всесвітнє світило світу» (самое міра свѣтило вселенское);
2. містик з'єднуєтьс я з Богом: «О сердце чисте!... ти є Боже, а Бог є тобі твій... Ви є двоє та є єдине» (ви двоє есте и есте едино);
3. містик о б о ж у є т ь с я : «ищеаю в тебе и преображаюся», «він переображується в пана всіх створінь, у сонце»;

4. душа містика є наречена та дружина Бога: «Ти народжений, щоби взаємно любитися з Богом», «він є твій чоловік, ... твій Бог» (Он муж твой);

5. душа людська народжується в містичній екстазі вдруге («второе рождение»);

6. але водночас у душі людській зроджується Бог: із кожної «особи Ізраїлевого роду... виходить первородний єдиний початок» (каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оно Единоначало);

7. «радість», екстазу характеризує Сковорода традиційними образами «сп'янілість» (Trunkenheit, ebreitas): «вот род п'янства или вид его», «отсюду кураж, новыя мысли, странныя рѣчи, чудная сила, ясен язык»;

8. характеристична для містики є й та «єдність змислів» у містичному переживанні, яку зустрінемо в Сковороди, — сотки разів зустрінемо в нього слова про «згук» (гармонію), «смак» або «аромат» («благоуханіє», «благовоніє», «воня») Божі... [10, с. 184—185].

Дмитро Чижевський підсумовує — якщо у переживанні містичного досвіду Г. Сковородою може бути хоч тінь сумніву, то містичний характер його філософії сумнівові не підлягає. Особливо характерно містичним є його літературний стиль (антитетика).

Аль Газалі також є відомим мусульманським містиком. Він зокрема говорить про містичне пізнання Бога, відомо, що як суфій він переживав містичний досвід. Його містичні ідеї, як і наведені вище ідеї Г. Сковороди, перш за все стосуються духовного, інтуїтивного, безпосереднього пізнання Бога. Однак злиття з божеством філософ заперечує, вважаючи такий стан неможливим [6, с. 70—71].

Звичайно ж містика Сковороди і аль Газалі має багато відмінностей, ключовою з яких є можливість (за Сковородою) перебування Бога в людині, буттєвого поєднання Бога з людиною, перебування Бога в обмеженому світі речей (тварі). Іслам таку можливість відкидає. Містичний досвід можливий завдяки сну, коли серце людини вільне від завіс, що скривають двері у Царство Боже. Саме про такий досвід і пише аль Газалі. Він пише про неможливість єднання Творця з творінням. Основна відмінність містики Г. Сковороди і аль Газалі — це відмінність християнської і мусульманської (суфійської) доктрини, яка полягає у неможливості в ісламі реального (буттєвого) єднання людини з Богом, оскільки відчуття особою Божественного можливе лише у духовному (чуттєвому) вимірі. Для християн натомість досконале

поєднання Божественної і людської природи як дар Божий, відбувається за образом і подобою Ісуса Христа.

*Стиль філософських праць Г. Сковороди та аль Газалі*

Характерним для філософських творів Г. Сковороди є діалогічність і символічно-образний стиль мислення. Філософія аль Газалі уникає діалогічності; мислитель переважно вдається до розповідного стилю. Однак образність і символічність, а також порівняння і наочні приклади є однією з основних засад його філософського стилю. Так, аль Газалі порівнює тіло людини з державою, ноги і інші частини тіла з робітниками цієї держави, тілесні бажання з податківцями, а агресивність з правоохоронцями. Серце — падишах, а розум — візир падишаха. Якщо серце-падишах діятиме згідно порад візира-розуму і віддасть тілесні бажання і агресивність у відання розуму, а не зробить розум їх слугою, то справи держави-тіла йтимуть добре і дорога до щастя і досягнення Божих Чертогів не закрийється. Якщо ж розум стане в'язнем тілесних бажань і агресивності, то пропаде держава, а падишах буде нещасним і погубить себе. Тут викристалізуються ідеї про те, що самообмеження, контроль розуму над тілом і досягнення щастя дорівнюють досягненню Бога.

*Висновок*

Питання виникнення схожих тез у філософії Г. Сковороди і аль Газалі залишається відкритим. Можливо, це пов'язано з впливом аль Газалі на християнство і зокрема на св. Тому Аквінського, а вже за посередництвом праць св. Томи Аквінського ідеї перського філософа могли дійти і до Г. Сковороди. Можливо — це загальнолюдські ідеї, притаманні для представників авраамічних релігій. Не відкидаємо і можливість того, що було спільне джерело, з якого могли користати як аль Газалі так і Г. Сковорода. Можливо, що це були античні філософи, хоча сам аль Газалі відверто відкидав їх вчення, як таких, що не пізнали справжнього (єдиного) Бога.

Вплив аль Газалі на українського філософа, швидше за все так і залишиться невиясненим питанням. Г. Сковорода багато читав, але які саме книги — не відомо. Сам філософ зазначав, що це були доволі рідкісні праці:

о библиотеко, ты моя избранныя,  
о немногими книги чтомы! [4, с. 112].

Д. Чижевський досить докладно аналізує передпосилки (джерела) Сковороди, його лектуру, його подорожі і можливість доступу до різних книг. Тому він цілком міг бути ознайомлений з філософією

Томи Аквінського (який був відомий і в Україні), однак не відомо чи читав оригінальні праці, чи збірники сентенцій. Тому можна зробити припущення про можливе опосередковане (через праці св. Томи Аквінського) знайомство Г. Сковороди з філософією аль Газалі.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихйа улум ад-Дин»). Избранные главы / Перевод В. В. Наумкина. — М.: Наука, 1980. — 378 с.
2. Аль Газали. Божественное знание // Электронне джерело. Режим доступу: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Persien/XI/Gazali/text2.phtml?id=7532>
3. Аль Газали. Эликсир Счастья // Электронне джерело. Режим доступу: <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/selected/>
4. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — Київ: Видавництво «Оріє» при УКСП «Кобза», 1992. — 472 с.: портр.
5. Гегель Г. Сочинения в 14 томах. — Т. II. — М. — Л., 1935. — 679 с.
6. Дагиров Х. С. Аль Газали о суфизме и суфийском восприятии мира // Исламоведение, 2010. — № 1. — С. 65—71.
7. Кримський А. Вибрані сходинки праці в п'яти томах. Том I. Арабістика. — Київ, 2007. — 432 с.
8. Сковорода Г. Повне зібрання творів. У двох томах. — Том 1. — Київ: Наукова думка, 1973 р. — 532 с.
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів. У двох томах. — Том 2. — Київ: Наукова думка, 1973 р. — 575 с.
10. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди. Варшава, 1934 р. — 224 с.
11. Shanab, R. E. A. 1974. Ghazali and Aquinas Causation. The Monist: The International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry 58.1: 140—50.

The article deals with similar theses in the philosophical conception of the Ukrainian philosopher Gregory Skovoroda and the Persian thinker al-Ghazali. In the center of the attention of thinkers — the heart of man, the philosophy of both of them is based on the Holy Scripture (Bible and Qur'an), the most important they consider the cognition of God. Al-Ghazali and G. Skovoroda are philosophers-mystics. They write about the dual nature of man, the inner and outer being in man, and their deep combination and interweaving.

**Keywords:** Gregory Skovoroda, al-Ghazali, philosophy of the heart, mysticism, Christianity, Islam.

*Сергей Заветный*

#### ФИЛОСОФИЯ НЕНАСИЛИЯ И Г.С. СКОВОРОДА

Философия ненасилия имеет глубокие корни происхождения, исходящие из принципов ахимсы древнеиндийской философии (джайнизм) и у-вэй древнекитайской философии (Лао Цзы). Однако отношение к насилию были неоднозначным. Даже знаменитые мыслители проявили непоследовательность в осмыслении проблем насилия. Всем известна позиция К. Маркса, сторонника революционного насилия, заключающаяся в том, что «насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым» [10, с. 761], а также его высказывание, утверждающее, что один акт насилия может быть искоренен только другим таким же актом. Вместе с тем он заметил, что мир никогда не удавалось ни исправить, ни утешить наказанием [8, с. 97]. Или другой пример. Видимо, под влиянием английской пословицы: «Тот, кто щадит плохих, причиняет вред хорошим», Ф. Бэкон, будучи философом и политиком, испытал на себе насилие, подчеркнул, что тех, кто придерживается благоразумной пресловутой мягкости в своих действиях, может научить только усиление зла [13, с. 326]. А с другой стороны, он же утверждал, что всякая насильственная мера чревата новым злом. И все это происходило на фоне того, что человечество давно выработало «золотое правило» нравственности: «(не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе».

Весьма мудро по этому поводу высказался также один из основоположников философии ненасилия Л.Н. Толстой: «Насилие нельзя регулировать и употреблять только до известного предела. Если только допустить насилие — оно всегда перейдет границы, которые мы хотели бы установить для него» [13, с. 327]. Об этом пишет также Джин Шарп: «Пока в политике допускается необходимость опоры на насилие, невозможно избежать различного рода злоупотреблений властью со всеми вытекающими из этого последствиями» [16, с. 202].

Насилие и ненасилие представляют один из видов взаимодействия. Взаимодействие же является конституирующим основанием любых устойчивых социальных систем, когда элементы, компоненты этой системы взаимно передают друг другу то, в чем каждый из них нуждается, будь то вещество, энергия или информация. Поэтому одностороннее, асимметричное воздействие можно, однако не во всех случаях, рассматривать как насилие, которое нарушает сложившиеся в системе связи. Ненасилие является же взаимодействием, то есть симметричным воздействием, когда компоненты системы поддерживают друг друга, укрепляя, таким образом, связи системы. Вместе с тем все социальные системы как самонастраивающиеся и самоуправляемые не могут быть безразличными к ослаблениям своих внутренних связей, в связи, с чем вырабатывают общие нормы поведения и устанавливают наказания за их нарушения. В подобном случае общество как система, вырабатывая законы и меры наказания, демонстрирует, таким образом, свою силу, что, в общем-то, еще не является насилием. Член общества, гражданин, нарушая закон, в таком случае сам себя наказывает, то есть совершает насилие над собой, так как он знал и должен был знать, что закон нарушать нельзя. Это совсем не то, когда руководитель или властные структуры злоупотребляют своей силой и положением, нанося ущерб своим подчиненным.

Вместе с тем применение силы — необязательно насилие. Деятельность, труд, производство, организация не могут существовать без усилий, без больших энергетических затрат. Однако если эти усилия затрачиваются с пользой для человека, это не насилие. Если же эти усилия используются во вред человека, это уже насилие.

Таким образом, человек не только мера вещей, существуют они или не существуют, а и мера характера силы, энергии, являются ли они положительными или негативными.

Особый интерес представляет уяснение сути духовного насилия, к которому обычно относят ограничение свободы в форме предписаний, навязывание идеологии, религиозных верований, художественных образцов и т. п. Однако как таковое оно может осуществиться, если за ним стоит физическое насилие или психологическое через средства пропаганды, агитации, рекламу и т. п. Вместе с тем оно может происходить в индивидуальной форме, когда человек сознательно, по собственной воле накладывает на себя ограничение, в том числе и физического свойства, свидетельством чему является аскетизм, отшельничество, монашество и т. п. Однако здесь снова возникает вопрос о характере этого на-

силия. Если это самопринуждение, самоограничение, самоотдача и т. п., способствующие самосовершенствованию человека, то трудно отнести такие действия к насилию, если же это мазохизм, алкоголизм и т. п., приносящие вред человеку, то это настоящее насилие над собой.

Таким образом, внешнее духовное воздействие, если оно наполнено негативными смыслами, идеями, идеалами и т. п., является, по сути, насилием, которое не может осуществиться в полной мере без физического и психологического насилия. Однако богатое духовное воздействие не требует для своего осуществления физического насилия, оно в состоянии самостоятельно вызвать положительные изменения в человеке, ибо способствует возрастанию его желаемой полноценности. Что касается внутреннего духовного воздействия, то оно также может сопровождаться физическим насилием (продолжительные физические упражнения, голодание, задержка дыхания и т. п.), которые вызывают дискомфорт, но, в конечном счете, приносят ему пользу. Однако главное состоит в содержании духовного воздействия. Для многих людей это стало достаточно ясным после того, как с помощью мысли расщепили атом, но не подумали можно ли совершать подобное насилие над природой.

Как пишет В.С. Степин: «Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации перешло к новому видению мира. Новый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции» [14, с. 199].

В мире, функционирующем в соответствии с законом сохранения энергии, а, следовательно, и силы, важно соизмерять и правильно использовать собственные личностные силы. Человек — единственное существо, обладающее свободой, которое может употреблять силу по собственному усмотрению. От того, как он будет действовать (поддерживать порядок, гармонию или нарушать их), зависит уровень энтропии прежде всего сферы вселенной, освоенной человеком. Быть безответственным в такой ситуации — аморально.

Как утверждает У.Р. Эшби, «системы, в общем, стремятся к равновесию. Но большинство состояний системы являются неравновесными» [18, с. 333]. Поэтому важно поддерживать это стремле-

ние. Однако возникает вопрос: как и в какой мере? Если доминирует только одна сила, может возникнуть безразличное равновесие элементов системы или жесткий, не допускающий никаких отклонений режим их функционирования. Если же действуют множество разно векторных, разно плановых сил, то может возникнуть в одном случае хаос, а в другом при согласованном, соразмерном их взаимодействии сохранительно образующее равновесие, устойчивость, постоянство, что является условием существования множества предметов, явлений, состояний и т. п., сохранения их качества. Каким должно быть усилие при такой общей ситуации? Очевидно, не нарушающим общий процесс стремления к равновесию, т. е. щадящим, корректирующим, по возможности достаточно глубоко осмысленным, умеренным. По этому поводу М. Монтень в своей статье «Об умеренности» приводит слова апостола: «Не будьте более мудрыми, чем следует, но будьте мудрыми в меру» [11, с. 218]. Таким образом, если в мудрости следует остерегаться чрезмерности, то тем более этого надо избегать в социальных системах, наполненных силовыми взаимодействиями.

Это равновесие является также источником двух важнейших качеств личности, общества: свободы и ответственности. Отсутствие этого равновесия ведет к насилию, ибо свобода без ответственности порождает произвол, а ответственность без свободы ведет к диктату. Таким образом, свобода как бы является границей насилия и ненасилия.

Особенно эти строки актуальны для тех людей, которые управляют другими, которые должны четко осознавать пределы своего вмешательства в жизнь других людей, понимая, что нарушение границы свободы порождает поражающее всех насилие. Поэтому Ч. Айтматов утверждал, что свободны могут быть или все, или никто, включая и тех, кто управляет, кто устанавливает данный порядок.

Поэтому социальное управление, как в целом, так и отдельные его виды, особенно политика должны носить ненасильственный характер.

Идеал ненасилия может стать еще более привлекательным в глазах людей, если обратиться к таким замечательным, благородным состояниям человеческого бытия, как любовь, дружба, товарищество, солидарность. Они, по сути своей, не приемлют насилия. Наоборот, сопротивляясь насилию, они возвышают себя, становятся средством решения многих проблем. Насилие же может перерождать эти чувства. Примером такого насилия

для любви является ревность (хотя есть сомнительная точка зрения, что ревность — спутница любви), которая опустошает любовь, превращает ее в муку. «Ревность, — отмечает Г.Я. Стрельцова, — это духовное насилие, переходящее нередко в физическое» [15, с. 365]. «Ревность, — считал Джордано Бруно, — иной раз есть не только смерть и разрушение любящего, но часто убивает самую любовь, — в особенности, когда порождает негодование: ведь ревность настолько раздувается этим своим детищем, что отталкивает любовь и начинает пренебрегать объектом, и даже вовсе перестает считать ее своим объектом» [3, с. 37].

Насилие имеет значение не только в частной жизни людей, а противостоит всей мировой гармонии, в основе которой, по мнению Н.А. Бердяева, лежит любовь. «Ревность, — писал он, — отрицает космическую природу любви, ее связь с мировой гармонией во имя индивидуалистической буржуазной собственности... В таинстве любви нет собственника и частной собственности» [1, с. 431].

Что касается дружбы, то здесь опасный враг — лицемерие, лесть, которые также можно отнести к разновидности духовного насилия. Их опасность состоит в том, что они в замаскированном виде таят в себе цель нанести ущерб человеку, ввести его в заблуждение относительно своих достоинств и достоинств других людей, вызвать тщеславие; это духовное насилие, рассчитанное на использование недостатков личности в собственных интересах нередко с демонстрацией или применением физического насилия, как правило, в безвыходных ситуациях для обманутых. Поэтому Публилий Сир заявил, что притворный друг гораздо хуже злейшего врага. Это наиболее изощренное насилие, ибо рядится в прекрасные одежды, преследуя подлые цели. Н.Г. Чернышевский по этому поводу говорил, что льстят затем, чтобы господствовать под видом покорности.

Духом ненасилия пронизана древнекитайская философская концепция даосизма, центральным моментом которой является дао как движущая сила развития мира. Характерно, что дао, находясь во всем, тем не менее, в соответствии с принципом недеяния (у-вэй) не навязывает своей воли никому. Однако недеяние — это не пассивность, не бездействие, это «деяние» «недеяния», то есть деятельность без нарушения меры вещей. Мера же вещей определяется творческой силой (дэ), через которую дао проявляется в каждой конкретной вещи. Таким образом, в соответствии с учением Лао-цзы мир находится в саморазвитии и не терпит насилия, по-



этому он отвергает усилия, как со стороны индивида, так и общества. «Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет [его], то потерпит неудачу. Если кто-нибудь схватит [его], то его потеряет» [7, с. 123].

Большое значение ненасилию уделяется в индийской философии. Считается, что начало ему, было положено в древнеиндийском философском учении — джайнизме, в недрах которого родился этический принцип — ахимса (непричинение вреда всему живому). Следует отметить, что этот принцип присущ всей индийской философии, который, особенно, разрабатывался в период национально-освободительного движения в XIX и XX веках в учениях Рамакришны и М. Ганди. Большое значение ему придавал современный индийский мыслитель Сатъя Саи Баба, который наполняет этот принцип дополнительным содержанием, он подчеркивал, «что ненасилие включает экономию пищи, воды, энергии, времени и денег, и что их расточительство есть насилие... Коренная причина насилия во все времена заключается в росте желаний. Единственное лекарство для обуздания желаний — довести их до минимума» [2, с. 26].

Таким образом, небольшой исторический экскурс показывает, что проблематика философии ненасилия стала складываться весьма давно и порой трагично.

Чтобы полнее понять значение философии ненасилия для управления, необходимо уяснить основные понятия: «насилие» и «ненасилие». Оба они связаны с понятием «сила», которое является весьма многозначным. Так, в Словаре русского языка приводится тринадцать значений слова «сила». Для данного случая более всего, видимо, подходят такие его значения, как «способность человека к духовной деятельности, к проявлению своих умственных и душевных свойств», «могущество, власть, авторитет». Скорее всего, это определенное потенциальное состояние чего-либо, способное воплотиться в действие, какое-то сжатое, свернутое движение, сгусток энергии, который при определенных условиях может привести к изменениям любой среды. Поэтому само по себе понятие силы в аксиологическом аспекте нейтрально. Большее значение имеет, куда направлена сила. Если сила преследует злые цели, приносит ущерб человеку, то это насилие, а если она устремлена к добру, то это ненасилие. Таким образом, ненасилие — это не отсутствие силы, а наличие доброй силы. И здесь большое значение имеет не столько величина силы, сколько ее характер. Поэтому в основе ненасильственных дви-

жений лежат, в общем-то, небольшие по величине, но гуманные усилия, которые приводят к большим последствиям. Достаточно сослаться на такое ненасильственное движение, как абсентеизм — массовое уклонение избирателей от участия в выборах в государственные органы, или сидячие забастовки, работа строго по правилам. То, что насилие и ненасилие отличаются характером силы, подтверждает и понятийный подход. Так, насилием называют принуждение людей к принятию определенных условий или к какому-то поведению с помощью (чаще всего воображаемого) разрушения их биологической или психической жизни либо с помощью угрозы такого разрушения [5, с. 54]. Что же касается ненасилия, то это «последовательное в этическом отношении поведение, направляемое отчетливым моральным идеалом, основанным на уважении и любви к противнику» [5, с. 55].

Это также довольно убедительно показал в своей статье: «Роль силы в ненасильственной борьбе» Джин Шарп, где он пишет: «Правители в большей мере зависят от повиновения и сотрудничества тех, кем управляют. Отвергая их право руководить, подданные тем самым берут назад всеобщее или групповое соглашение, которое только и делает существование правительства возможным. Эта потеря власти ведет к дезинтеграции силы правителей. Когда потеря власти достигнет крайней степени, это угрожает самому существованию такого правительства» [16, с. 32]. И далее он продолжает: «Так что все правители находятся в зависимости от сотрудничества подданных; а мнение о том, что власть утверждается только насилием и что победа неизбежно достается стороне, обладающей большей способностью к насилию, является ошибочным. На самом деле главным является решимость не повиноваться и способность к сопротивлению» [16, с. 33].

Такое положение естественным образом вытекает из прав человека. В частности, в Общей декларации прав человека, утвержденной 10 декабря 1948 года Генеральной Ассамблеей Объединенных наций, в статье 3 утверждается, что «каждый человек имеет право на жизнь, на свободу и на личную неприкосновенность», то есть отношения между людьми должны носить ненасильственный характер, никто не имеет права навязывать другому человеку свою волю. Отсюда черпают силу все ненасильственные движения. С другой стороны, в статье 21 этой декларации записано, что «каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через свободно избранных представителей».

Таким образом, чтобы эти две статьи не противоречили друг другу, управление должно носить ненасильственный характер и отвечать коренным интересам каждого человека.

Вместе с тем многие привыкли к насилию как нормальному явлению и считают его неизбежным. Однако, как считает А.А. Гусейнов: «Констатация неизбежности и неистребимости насилия переходит в его оправдание. Именно такую апологетическую роль играет «диалектика» насилия и ненасилия, являющаяся на самом деле стыдливой формой, под прикрытием которой насилие получает моральную санкцию и включается в позитивный контекст человеческой деятельности. В действительности же никто не доказал, что существует переход от насилия к ненасилию, как и от зла к добру, что одно ведет к другому. Разделяющие их линии скорее следует считать абсолютными» [6, с. 13].

Особенно значимым является ненасилие и основанное на нем управление в условиях синергетических, неравновесных, саморазвивающихся систем. Как отметил В.С. Степин: «Преобразование и контроль за саморазвивающимися объектами уже не может осуществляться только за счет увеличения энергетического и силового воздействия на них. Простое силовое давление на систему часто приводит к тому, что она просто-напросто «сбивается» к прежним структурам, потенциально заложенным в определенных уровнях ее организации, но при этом принципиально новые структуры могут не возникнуть. (См.: Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990) Чтобы вызвать их к жизни, необходим особый способ действия: в точках бифуркации иногда достаточно в нужном пространственно-временном локусе произвести небольшое энергетическое воздействие — «укол», чтобы система перестроилась и возник новый уровень организации с новыми структурами» [14, с. 197].

Из этого следует, что искусство управления во многом зависит от выбора места и времени, куда и когда надо посылать управляющий сигнал, а не от величины силы сигнала или действия. При этом большое значение имеет чистота и скорость прохождения этого сигнала. Более всего этим характеристикам соответствует ненасильственное управление, ибо как отмечал Махатма Ганди, «ненасилие — это сила правды».

В этом контексте большое значение имеет дальнейшее утверждение в общественном сознании Общей декларации прав человека.

Важнейшей особенностью философии ненасилия или, как утверждал Мартин Лютер Кинг, ее центром является принцип

любви, ибо любовь буквально пропитана ненасилием, самоотдачей, самопожертвованием, уважением прежде всего к человеку. Поэтому он считал, что «даже в наихудших из нас есть частица добра, и в лучших из нас есть частица зла. Когда мы познаем это, мы становимся менее склонны ненавидеть наших врагов. Когда мы смотрим в глубь проблемы, ищем причину содеянного в порыве зла, мы находим в ближнем нашем — враге частицы добра и понимаем, что порочность и злонамеренность его деяний не дает нам полной картины об этом человеке. Мы начинаем видеть его в новом свете. Мы осознаем, что его ненависть является результатом страха, гордыни, незнания, предубеждений и отсутствия взаимопонимания, но, несмотря на все это, мы знаем, что душа каждого человека несет в глубине печать Божью» [9, с. 67].

Но для этого недостаточно только одного осознания. Философия ненасилия требует особых действий. Как отметил М. Ганди: «Необходима достаточно напряженная подготовка, чтобы ненасилие стало составной частью менталитета. В каждодневной жизни это должен быть путь дисциплины (хотя это может кому-то и не понравиться), как, например, жизнь солдата. Но я согласен с тем, что пока нет сильной искренней поддержки со стороны разума, одно лишь внешнее соблюдение будет только маской, вредной как для самого человека, так и для других. Совершенство состояния достигается только когда разум, тело и речь находятся в согласии... Сила ненасилия безгранично более тонка и чудесна, чем материальные силы природы, как, например, электричество. Люди, открывшие для нас закон любви, были более великими учеными, чем любой из наших современных ученых» [4, с. 65—66].

Таким образом, философия ненасилия имеет прочные, проверенные временем теоретические, мировоззренческие и практические основания. В связи с этим в выгодном свете выглядит философия Г.С. Сковороды, которая проникнута духом ненасилия. Многие его произведения написаны в диалоговой форме, когда два или несколько собеседников в совместных рассуждениях ищут истину. Диалог, по сути, взаимное обогащение, не насильственное навязывание своей точки зрения, а признание равноправия разных позиций, объединение которых создает новый добровольный синтетический результат. Вся его философия по содержанию наполнена прояснением добра как антипода насилию, о чем свидетельствуют такие его высказывания о том, что человек добрыми делами открывает дверь в другой мир, что

любовь тогда, когда твое сердце находится в сердце другого человека, что сердце — это бездна, которая соединяется с другой бездной — Богом.

Но более всего пронизана идеей ненасилия теория «сродного труда», то есть, говоря нашим языком, трудом по призванию. Просто звучит эта мысль, но как трудно решить эту задачу. Прежде всего надо познать самого себя, а для этого перепробовать разные занятия, побывать в разных ситуациях, чаще находиться наедине с самим собой и чаще беседовать с самим собой, что называл он философией. Но человек существо не самодостаточное, ему всегда нужна помощь общества, государства, следовательно, соответствующая социально-профессиональная политика. Но какой возникает большой эффект как для человека, так и для общества. Во-первых, человек, занимаясь любимым делом в качестве дара природы, получает от этого максимальное удовольствие и удовлетворение, находит в этом смысл своей жизни и счастья. Во-вторых, общество, состоящее из таких людей, наиболее благодатное общество, все занимаются нужным делом и приносят максимальный трудовой результат, все происходит в соответствии со сквородинским принципом «равного неравенства» — все заняты любимым делом и в этом они равны, но каждый занят своим делом, в чем они не равны. Поэтому здесь главное не результат труда, а процесс труда, главное ни тонны, кубометры, киловатты и т. п. продукции, а то, что человек находит в труде свое счастье.

К сожалению, эта концепция нашего земляка, соотечественника находит отклик и в Бразилии, и в Японии, и в Германии и в других уголках мира, а мы редко пользуемся этим бесценным духовным богатством, хотя Г.С. Скворода своей жизнью и философией, которые в его натуре получили полное единство, показал, что духовные ценности выше и значительнее, чем материальные.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: «Правда», 1989. — 607 с.
2. Божественная любовь. Журнал, посвященный Сатъя Саи Бабе // № 2 (6) — СПб.: Изд. СПбГУ, 1995. — 112 с.
3. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. — М.: Гослитиздат, 1953. — 212 с.
4. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие. // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 65—66.

5. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 54.
6. Гусейнов А.А. Ненасильственные движения и философия ненасилия: состояния, трудности, перспективы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 3—29.
7. Древняя китайская философия. — Т. 2. — М., 1973.
8. Жемчужины мысли. — Киев.: «Вища школа», 1990. — 358 с.
9. Кинг М.Л. Паломничество к ненасилию // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения 1991. — М.: «Республика», 1992. — С. 168—181.
10. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. — Т. 42. — М.: Гос. изд. пол. лит-ры, 1974. — 535 с.
11. Монтень М. Опыты. В трех книгах. Книга первая. — М.: «Голос», 1992. — 383 с.
12. Писарев Д.И. Соч. В 4-х т. Т. 3. — М.: Гос. изд. худ. лит-ры, 1956. — 570 с.
13. Разум сердца. — М.: Изд. пол. лит-ры, 1990. — 605 с.
14. Степин В.С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения 1991. — М.: «Республика», 1992. — С. 182—200.
15. Стрельцова Г.Я. Судьба любви сегодня. Нравственно-психологический очерк // Философия любви. — Ч. I. — М.: Изд. пол. лит-ры, 1990. — С. 331—380.
16. Шарп Д. Ненасильственная борьба: лучшее средство решения острых политических и этических конфликтов? // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. — 1991. — М.: «Республика», 1992. — С. 200—207.
17. Эшби У.Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации. — М.: «Мир», 1966. — С. 314—343.

Володимир Абаши́нік

**АРИСТОТЕЛЬ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА  
ХАРКІВСЬКОГО ПРОФЕСОРА  
КИПРІЯНА МИКОЛАЙОВИЧА ЯРОША  
(1854—1921)**

Представлена філософська позиція професора Харківського університету Кипріяна Яроша. Спочатку вказано на особливості його філософського шляху, основна увага сконцентрована на його працях «Харківського періоду». Далі розглянуто відношення К. Яроша до філософської позиції Арістотеля.

**Ключові слова:** Арістотель, Кипріян Ярош, Харківська університетська філософія, філософія права.

У рамках створення цілісної картини розвитку науки у Харківському університеті особливу *актуальність* мають дослідження еволюції філософських та юридичних дисциплін, зокрема наприкінці XIX та на початку XX століть. У цьому контексті важливу роль відігравала діяльність кафедри енциклопедії права та історії філософії права. Автор даної статті присвятив деякі праці Харківській університетській філософії вказаного періоду [1; 2; 3]. Викладання і наукова діяльність представників кафедри енциклопедії права та історії філософії права були предметом оглядових статей останнього представника названої кафедри, професора Аркадія Миколайовича Фатєєва [4; 5]. Наукова *новизна* даної статті буде полягати у першому критичному аналізі головних рис наукової діяльності професора Кипріяна Яроша. *Головне завдання* цієї статті полягатиме у розгляді філософсько-правової позиції Кипріяна Яроша в контексті його аналізу філософії Арістотеля.

Відомий російсько-український юрист, філософ права та письменник Кипріян Миколайович Ярош (1854—1921) народився у дворянській сім'ї поміщика Львовського повіту Курської губернії [5, с. 298]. Після закінчення Курської гімназії, з осіннього

семестру 1872 р. його було зараховано студентом першого курсу Юридичного факультету Харківського університету, який він закінчив літом 1876 р. З осені 1876 р. Ярош став стипендіатом для приготування до професорського звання по кафедрі енциклопедії права та історії філософії права. В 1877 р. він опублікував роботу «Спіноза та його вчення про право» й захистив її на право викладання (*pro venia legendi*) по кафедрі енциклопедії права та історії філософії права. Восени 1877 р. приват-доцент Кипріян Ярош розпочав викладання у Харківському університеті.

Після іспиту на ступінь магістра державного права (1880) і захисту дисертації «Історія ідеї природного права. Частина перша. «Природне право у греків та римлян»» (1881), друга частина якої вийшла під назвою «Середні віки» (1885), Кипріяна Яроша 1-го лютого 1885 р. було призначено екстраординарним професором по кафедрі енциклопедії права та історії філософії права Харківського університету. В 1886 р. він надрукував роботу «Ієремія Бентам, його відношення до вчення про природне право» й захистив її в якості докторської дисертації з державного права на Юридичному факультеті. 28-го травня 1888 р. Яроша було затверджено ординарним професором кафедри енциклопедії права та історії філософії права Харківського університету.

Восени 1901 р. Кипріян Ярош відбув з Харкова у наукове від'ядження до Західної Європи. Із-за незгоди з російською офіційною університетською політикою з 6-го липня 1902 р. дійсного статського радника Яроша за власним бажанням було звільнено з посади професора Харківського університету. Після цього Кипріян Ярош оприлюднив декілька критичних і художніх праць та переїхав до Західної Європи, де з 1905 р. оселився у Швейцарії. 6 жовтня 1921 р. він помер (за деякими джерелами — покінчив життя самогубством) у курортному місті Монтре (Montreux) на Женевському озері (Швейцарія).

Творча діяльність Кипріяна Яроша охоплює декілька сфер — філософія права, історія філософії права, історія політики, політичних діячів і міжнародних відносин. Також він був автором історичних повістей, літературно-художніх і критично-публіцистичних робіт, серед яких можна вказати на такі: «Про все за силою розуміння. Літературно-суспільні нариси» (1882), «Японська казка» (1902), збірка «Казки для дорослих» (1900).

Наукову діяльність Ярош розпочав публікацією філософсько-правових праць, серед яких були два дисертаційні дослідження творчості таких класиків філософської і правової думки,

як Бенедикт Спіноза та Ієремія Бентам. У рамках своїх студій з філософії права Ярош розглядає «науку енциклопедії права». У його розумінні енциклопедія права, з одного боку, не має на меті замінити собою юриспруденцію та її зміст [10, с. 8]. З іншого боку, вона не є зібранням «вершків різних спеціальностей». Предметом енциклопедії права є «юридико-політичне суспільне життя людей», а сама вона є «загальним вченням про право» [10, с. 8].

Фундатором енциклопедії права в Росії та Україні Кипріяна Ярош вважає Петра Григоровича Редькіна (1808—1891), випускника Гімназії вищих наук імені кн. Безбородька у Ніжині, професора енциклопедії права та історії філософії права у Московському і Санкт-Петербурзькому університетах. Саме йому присвячена промова «П.Г. Редькін як вчений та професор» (1899), яку він виголосив 17 січня 1899 р. на щорічному урочистому засіданні з нагоди відкриття Харківського університету [10, с. 2]. У цій праці Ярош спочатку вказує на важливу роль людей, які займаються «теоретичними пошуками істини та науковим просвітництвом народу». Констатуючи той факт, що вітчизняна наука енциклопедії та історії філософії права є молодою й має лише біля 60 років свого віку, він віддає П.Г. Редькіну «перше місце» серед її представників [10, с. 2]. При цьому Ярош спочатку згадує впливи Гегеля на філософсько-правову позицію та публікації Редькіна, вказуючи, що Редькін під час свого стажування в Берліні «ще застав лекції Гегеля» [10, с. 5].

Далі Ярош констатує, що з середини 1860-х рр. Редькін поступово відмовляється від своїх беззаперечних апеляцій до вчення Гегеля про філософію права, «...яке надовго зробилося Аріадною ниткою його наукових досліджень» [10, с. 5]. З часом Редькін починає симпатизувати основам «позитивної філософії» Огюста Конта, на якій він будує «історію філософії права» [10, с. 7]. Потім Ярош розглядає наукову і публікаційну діяльність Редькіна, зокрема його критичні статті і семитомну працю «Із лекцій з історії філософії права у зв'язку з історією філософії взагалі». Пишучи, що Петро Редькін «...не створив оригінальної, самостійної філософської системи» [10, с. 7], Ярош усе ж вказує на те, що цей українсько-російський філософ права «...перший заклав міцне підґрунтя самостійної науки енциклопедії права» [10, с. 7], завдяки чому вона перестала бути просто пропедевтикою правознавства.

Серед інших праць з юридичної та морально-філософської проблематики Кипріяна Яроша були: «Почуття законності та світова юстиція» (1888), «Сучасні завдання морального вихован-

ня» (1893), «Питання сучасної моралі» (1888). В останній роботі у п'яти главах він розглянув такі питання: «Інтелектуалізм сучасної школи», «Наука та мораль», «Шляхи морального удосконалення», «Л.М. Толстой», «Держава та суспільна мораль». Зокрема, автор розкрив прикладну сторону філософії права й моделював можливості втілення теоретичних досягнень філософів в реальному житті, а також критикував різні явища такого життя. У главі «Держава та суспільна мораль» цієї збірки Ярош виступив з критикою демократичних та соціалістичних напрямків й писав, що «...немає більшого ворога свободи, аніж лад соціалізму та комунізму, бо альфою і омегою цього ладу є небачене до цього часу закріпачення людської особистості» [6, с. 228]. При цьому демократичному і соціалістичному режимам Ярош протиставляв монархію як найбільш оптимальну форму державного правління, й у право-консервативному дусі апелював до «національних устоїв» та «православного християнства» [6, с. 235].

Головними роботами Кипріяна Яроша з історії політики, політичних діячів і міжнародних відносин були такі: «Імператор Микола Павлович. Біографічний нарис» (1890), «Паралелі. Збірка статей» (1892), «Психологічна паралель. Іоанн Грозний та Петро Великий» (1898), «Російсько-польські відносини» (1898), «Характери минулого часу. Протопів Авакум. Козак XVI століття. Російський вчений XVIII століття» (1898). Перша робота складається з трьох глав: «Особисті властивості імператора», «Риси державного управління», «Західники». У першій главі прихильник монархізму Ярош виказував симпатії діяльності Миколи I й називав роки його правління «епохою великої боротьби між «політикою інтересів» і «політикою моралі»», вказуючи на філософське-правове підґрунтя двох напрямків — «дух Макиавеллі» і «священну тінь Платона» [7, с. 14]. Друга глава присвячена огляду змін російського державного апарату управління в названий період. Позитивно оцінюючи діяльність у цьому напрямку, Ярош все ж вказував на суттєвий недолік правління царя — «ігнорування важливого значення гласності» [7, с. 59].

У третій главі «Західники» роботи «Імператор Микола Павлович. Біографічний нарис» (1890) Ярош виправдовував репресії і цензурну діяльність («схильність до утисків преси») російського монарха «умовами часу його діяльності» [7, с. 63], зокрема розповсюдженням «шкідливих революційних ідей» на Заході та в Росії. Так, Ярош критикує «дух Бедламу декабристських збіговищ» [7, с. 77] та антиурядову діяльність «заколотників», тобто

декабристів Пестеля, Рилєєва та інших. Вказуючи на симпатії «західників» 1840—1850-х рр. до античного ототожнення знання та моралі, Ярош підкреслює, що «...знання Сократа та Платона означало мудрість, осягнення сутності речей, співучасть людини зі світом ідей та божественного розуму, спілкування з вічною красою та кінцевим благом» [7, с. 78].

У праці «Російсько-польські відносини» (1898) Кипріян Ярош виступив як теоретик нео-слов'янофільства та панславізму під орудою Росії. Тут автор спочатку подає загальну характеристику польської нації й Польщі в історичному та психологічному контексті (Глава I), вказуючи на важливу роль Просвітництва, викладання філософських і юридичних наук у польських навчальних закладах [11, с. 9]. У Главі II Ярош виступає з критикою першої конституції Польщі, наголошуючи при цьому: «Чуттєва душа та обдарований розум польської нації марно билися в тенетах конституції, яка була створена національною слабкістю характеру та політичного такту» [11, с. 13]. Також автор виправдовує розподіли Речі Посполитої у 18-му столітті, оскільки, на думку монархіста Яроша, «...польські розподіли стали не результатом чієїсь злочинних намірів, а природним наслідком попередньої історії» [11, с. 17].

У Главі III автор апелює до відомого вислову німецького юриста Рудольфа Ієрінга («Право, як і політика, є продуктом народного характеру») й говорить про «...природну політичну слабкість польської нації» [11, с. 22]. Порівнюючи державний устрій Речі Посполитої з давньогрецькими полісами, він наголошує, що вона «...була не стільки державою, скільки маєтком, котрими погано управляли звітренні та близькозорі люди, хоча й іноді благородні та добрі» [11, с. 25]. У Главі IV Ярош протиставляє історію Польщі (як підпорядкування католицькому Заходу) та Росії, яка «...отримувала релігійне просвітництво у православ'ї» [11, с. 29]. При цьому автор критикує «...ганебне змішування релігії з політикою» [11, с. 31] у Речі Посполитій, натомість зовсім не згадує про те, що цар Петро взагалі скасував автономію православної церкви та інститут патріархату (1721), створивши «Святійший правлячий синод».

Глави IV та V цього трактату присвячені питанням актуальних російсько-польських відносин, у рамках яких, на думку Яроша, Росія повинна виступити оплотом панславізму й об'єднати всі слов'янські нації, зокрема й поляків. При цьому польським навчальним закладам, зокрема «Краківській академії», де прак-

тичні науки вивчали за Арістотелем [11, с. 35], та Варшавському університету, Ярошом визначається важлива роль «наукового просвітництва наших західних окраїн» та завдання «першими сприймати виклики Заходу й відповідати на них у великій культурній боротьбі» [11, с. 56]. Таким чином, у світоглядному відношенні Ярош виступав прихильником монархізму та нео-слов'янофільства.

«Курс історії філософії права» (1907) на основі «університетської програми за лекціями проф. К.М. Яроша» був оприлюднений вже після його від'їзду закордон. Тут автор підсумовував свої попередні погляди та конкретизував розуміння філософії права та історії філософії права, зокрема філософсько-правової позиції Арістотеля. По-перше, він наголошував: «Філософія права, складова частина філософії взагалі, концентрує свою увагу на морально-правовій стороні людського співіснування» [9, с. 2]. По-друге, Ярош уточнював, що історія філософії права — у порівнянні з історією філософії — вивчає погляди та праці філософів і юристів «...у більш спеціальних межах стосовно суспільного життя, держави, права» [9, с. 2]. На завершення, він вказував на подвійну місію філософсько-правових систем як виразників «загальнонародних поглядів та устремлінь даного часу» і дороговказів «подальшого руху» [9, с. 3].

Арістотель і його філософська позиція розглянуті у роботі Кипріяна Яроша в двох частинах під назвою «Історія ідеї природного права», яка включала «Природне право у греків та римлян» (1881) та «Середні віки» (1885). У першій частині автор у «Вступі» проаналізував «Значення та користь вивчення історії філософії права» та «Ідею природного права». Тут Ярош трактував філософію права як складову частину філософії й наголошував, що історія філософії права має на меті прослідкувати від століття до століття зусилля людського розуму проникнути в сутність «правди та справедливості», визначити критерій права. Вказуючи на боротьбу позитивістського напрямку з «метафізичним», автор констатує перемогу позитивізму наприкінці XIX століття. Однак Ярош наголошує на необхідності об'єктивного погляду на розвиток історії філософії права, обходячи при цьому «однобоку точку зору ультра-практиків» [8, с. 4]. Такий об'єктивний погляд дозволяє сказати, що будь-яке філософсько-правове вчення пов'язане з дійсністю та виказує впливи на неї.

Кипріян Ярош вбачає мету своєї роботи «Історія ідеї природного права» у аналізі одного із напрямків філософії права —

«природного права». При цьому він вказує на історичні різновиди природного права, починаючи з Античності (Платон, Арістотель) — до «права розуму» Канта і Фіхте й філософсько-правових проектів Шеллінга («поетичний пантеїзм») і Гегеля («царина абсолютного духу») [8, с. 34]. В цьому контексті Ярош акцентує увагу й на «ворогах ідеї природного права», серед яких на першому місці стоїть Ієремія Бентам, котрий вважав термін «природне право» метафорою та «зброєю революціонерів», бо «природними» у людини є лише якості та здібності, натомість «...право є установлена законом гарантія, котра охороняє діяння цих якостей та здібностей» [8, с. 35]. Але Ярош критикує таку позицію Бентама та виступає на захист природного права й наголошує: «Ідея природного права, не дивлячись на ті, чи інші недоліки свого виявлення, одна рятувала гідність попередньої юриспруденції, перешкоджаючи їй потонути у мертвому догматизмі та буквоїдстві законників» [8, с. 47].

У першій частині роботи «Природне право у греків та римлян» (1881) Ярош у двох відділах критично проаналізував розвиток природного права у Давній Греції та Давньому Римі. Зокрема, у першому відділі він розглянув еволюцію ідеї природного права у софістів, Сократа, Платона, Арістотеля, циніків, епікурейців та стоїків. Арістотелю харківський професор присвятив IX-ту главу першого відділу, де він спочатку дає коротке порівняння позицій Арістотеля та його вчителя Платона й згадує слова самого Арістотеля: «Платон мені друг, але істина є важливішою» [8, с. 112]. Далі Ярош вказує на відмінності у позиціях вчителя та учня: «На місце Платонового вчення про ідеї та їх відбитки — явища, у метафізиці Арістотеля виступає вчення про форми та їх опредмечення у матерії» [8, с. 112]. Звертаючись до позиції Арістотеля у «Нікомаховій етиці», Ярош далі пише: «Будь-який предмет є результатом розвитку матерії до ступеню форми. Форма предмету містить у собі мету існування предмету. Сила, котра веде предмет до мети його призначення, називається Арістотелем енергією. Енергія спонукає можливе до перетворення у дійсне, до досягнення кінцевої мети існування» [8, с. 112].

У подальшому аналізі Кипріяні Ярош звертається до вчення Арістотеля про справедливість у його «Етиці», де вказує на основний принцип й пише: «Принцип справедливості Арістотеля є принципом рівності» [8, с. 117]. Виходячи з цього, харківський автор розглядає два різновиди справедливості Арістотеля: 1) розподільчу, або дистрибутивну справедливість, та 2) «відновлюю-

чу», або «відшкодовуючу» справедливість. Стосовно першого різновиду Ярош вказує, що «...коли у нас є дві речі, або дві частини об'єкту А та В, котрі потрібно розділити, та дві особи С—D, то відношення між ними може бути виражено так:  $A:B=C:D$ . В такій геометричній пропорції виражається сутність розподільчої справедливості» [8, с. 118]. У рамках другого різновиду справедливості відновити (або відшкодувати) необхідно за рахунок особи, яка до цього отримала незаслужену перевагу [8, с. 119].

Кипріяні Ярош звертався до Арістотеля й в інших своїх творах. Так, у першій главі «Інтелектуалізм сучасної школи» із збірки «Питання сучасної моралі» (1888) він вказував на ідеї Арістотеля стосовно виховання людини й писав: «Арістотель, не дивлячись на свій (часто перебільшений) «емпіризм», не набагато розходиться з Платоном. Для нього виховання також відіграє одну важливу роль — доброчинність, піднесений устрій душі, спрямовану вверх тенденцію серця; накопичення знань, знання практично корисного для життя мають своє значення, але основна турбота — це турбота про запалювання у людях світочу краси та добра» [6, с. 28].

У цій характеристиці етичних поглядів Арістотеля неважко примітити ключові елементи, які характерні для «філософії серця» українського класика Г.С. Сковороди. Таким чином, в якості *основного висновку* можна констатувати, що харківський професор енциклопедії та філософії права Кипріяні Ярош в рамках своїх праць надав оригінальний аналіз позиції античного класика Арістотеля та проводив паралелі його позиції з поглядами українського філософа Г.С. Сковороди.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абашник В.А. Вопросы философии педагогики в работах Ф.А. Зеленогорского (1839—1908) / В.А. Абашник // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація / Науково-практичний журнал. — Х.: ХНТУСГ ім. П. Василенка, 2015. — № 8. — С. 85—88.
2. Абашник В.А. «О логическом учении об индукции» П.Э. Лейкфельда (1895) / В.А. Абашник // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. — К.: ВІР УАН, 2012. — Вип. 63 (№ 8). — С. 290—294.
3. Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804—1920) / В.А. Абашник. — Х.: «БУРУН и К», 2014. — Том 1: 1804—1850 гг. — 750, XVI с.
4. Фатеев А.Н. Киприяни Николаевич Ярош. По поводу 25-летия научно-преподавательской и литературной деятельности / А.Н. Фатеев. — Х., 1901. — 12 с.

5. Фатеев Ар. Ярош Киприян Николаевич // Юридический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805—1905) / под ред. проф. М.П. Чубинского и проф. Д.И. Багаля. — Х.: Тип. «Печатное дело», 1908. — С. 298—299.
6. Ярош К.Н. Вопросы современной морали / Соч. проф. К. Ярош. — Х.: тип. М.Ф. Зильберберга, 1888. — [4], 263 с.
7. Ярош К.Н. Император Николай Павлович: биографический очерк / соч. К. Н. Ярош. — Х.: Тип. Губ. правления, 1890. — [4], 87 с.
8. Ярош К.Н. История идеи естественного права / Часть первая. «Естественное право» у греков и римлян / К.Н. Ярош. — Санкт-Петербург: тип. В. Безобразова и Комп., 1881. — [4], 276 с.
9. Ярош К.Н. Курс истории философии права: Конспективный курс применительно к университетской программе по лекциям проф. К.Н. Яроша. — Х.: Центральная Хромо-Типо-Литография, 1907. — [2], 144 с.
10. Ярош К.Н. П.Г. Редкин, как ученый и профессор. Речь, произнесенная на торжественном акте Императорского Харьковского университета 17-го января 1899 г. — Х., 1899. — 12 с.
11. Ярош К.Н. Русско-польские отношения / Проф. К. Ярош. — Х.: тип. А. Дарре, 1898. — 57 с.

*Volodymyr Abashnik*

**Aristotle in the legal philosophy of the Kharkiv University professor Kiprian Mykolayovich Yarosh (1854—1921)**

The philosophical position of the professor at the Kharkiv University Kiprian Yarosh is presented. The features of his philosophical way are considered in the beginning; the main attention is pointed on his works in the «Kharkiv period». Further K. Yarosh' relation to the philosophical position of Aristotle is reviewed.

**Keywords:** Aristotle, Kiprian Yarosh, Kharkiv University philosophy, philosophy of law.

*Тетяна Александрович  
Микола Малинка*

## ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ПРОЗИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті досліджуються філософські аспекти прози Григорія Сковороди. Зокрема, звертається увага на те, що основна увага в творчості письменника відводиться проблемі самопізнання, з якою безпосередньо пов'язані інші: істинної людини, двонатурність, три світи тощо. У розвідці стверджується — протиріччя, одвічна боротьба між добром і злом в людині дозволяє вести мову про діалог, інколи навіть полілог, не лише між персонажами прозових творів мислителя, а й різними гранями однієї людської душі.

**Ключові слова:** двонатурність, істинна людина, самопізнання, три світи, філософські проблеми.

Пошуки розуміння того, що робить нас людьми, триває впродовж всієї історії розвитку людства. Проте ніхто не може дати єдиного визначення чи скласти правила, які однозначно зроблять із будь-якого індивіда людину. Звичайно, існує певний набір цінностей, вироблених суспільством, порушення яких призводить до деградації, перш за все духовної. Але людська сутність настільки неоднозначна, що інколи навіть втративши одну з чеснот, ти можеш все ж таки залишитися людиною. Саме такою ми бачимо людину в творчості Г. Сковороди. Вона для письменника — складна й суперечлива істота, котра знаходиться в постійному пошуці матеріальних і духовних цінностей. Це дозволяє їй робити самостійно вибір між добром і злом, правим і лівим шляхом, оточуючим світом і душею.

З подібним судженням зустрічаємося в творчості багатьох барокових письменників, зокрема у прозі Григорія Сковороди, Касіяна Саковича (наприклад, у «Трактаті про душу»). Людина постійно змушена вибирати, тому й відчуває дисгармонію, не знаючи, куди прихилитися. Конфлікт виникає через нерозуміння



власних прагнень і бажань. Можливо, тому таку увагу Григорій Сковорода відводить самопізнанню у власній творчості.

Мислитель вважає, що найголовніша людська проблема полягає в невмінні використовувати свободу на користь собі тому, що, досягнувши певного рівня задоволення тілесних потреб, вона починає бажати більшого. Як наслідок — народжується почуття заздрощів, невдоволення собою й іншими, смуток. Адже в гонитві за примарними «благами» світу людина губить ще один цінний Божий дар — душу, яка, в процесі накопичення матеріальних цінностей, поступово втрачає здатність співчувати, розуміти інших, любити ближніх. Рецепт для повного одужання, на думку Григорія Сковороди, дуже простий і водночас недосяжний: кожен повинен заглянути в найпотаємніші закутки своєї душі, зрозуміти, чого прагне, узгодити бажання зі своїми можливостями; задовольнятися тим, що має. Тоді змучене людське серце досягне гармонії та щастя.

Пізнавши себе, на думку мислителя, людина народжується вдруге, воскресає, звільняється від рабства злої волі, матеріально-тілесних інстинктів, стає духовно вільною. Це можливо тоді, коли кожна особистість розкриє і зрозуміє свою сутність: «Орѣшнаясушаяиста состоит не в коркѣ его, но в зернѣ, под коркою сокровенном, от котораго и самая корка зависит» [9, с. 172].

Безпосередньо з проблемою самопізнання пов'язана й концепція «істинної людини». У центрі своєї творчості письменник ставить образ морально досконалої, істинної людини — Ісуса Христа.

Концепція істинної, відродженої людини зустрічається значно раніше у творчості співвітчизника Григорія Сковороди Івана Вишенського, а вперше знаходимо її в апостола Павла у Біблії [1, с. 244]. На думку Г. Паласюк, погляди Григорія Сковороди на справжню людину подібні до концепції стоїчної людини-мудреця Марка Аврелія, Епіктета, Сенеки [8, с. 79].

Для Григорія Сковороди єдиною духовною владою була влада цього розп'ятого Бога, який пережив особисту драму і відкрив своєю смертю і воскресінням «духовну перспективу безсмертя людини шляхом морального самовдосконалення» [2, с. 6]. Мовлячи про Ісуса Христа, письменник акцентує увагу на його людській природі, розглядає як посередника між Богом і людьми, як зразок для наслідування, мудру людину.

Як стверджує А. Калужний, у творах Григорія Сковороди знаходимо різницю у значеннях між словосполученнями «справжня людина» та «істинна людина»: «Справжня людина — це жива

істота. Істинна людина — це «божественна людина», це оновлена людина» [4, с. 303].

Досягнення істинності у людській подобі було основним завданням письменника впродовж усього життя. Автор не лише сам удосконалювався, а й закликав це робити своїх читачів. Як наголошує Григорій Сковорода, недоречно шукати деінде істинну людину (Ісуса Христа), крім свого серця: «Многыи ищут, зѣвая, по всем голубом звѣздоносном сводѣ, по Солнцу, по Лунѣ, по всѣм Коперниковым мірам... Ищут в долгых молениях, в постах, в священничых обрядах... Ищут в денгах, в столѣтном здоровѣ, в плотском воскресеніи... Да где же он? Конечно ж, тут он, если вѣтійствовать в проповѣдях, зная пророческыи тайны, преставлять горы, воскрещать мертвых, раздать имѣніе, мучить свое тѣло» [9, с. 139].

Оце протиріччя, одвічна боротьба між добром і зломв людини дозволяє нам вести мову про діалог, інколи навіть полілог, не лише між персонажами прозових творів мислителя, а й різними гранями однієї людської душі.

Усе, що існує, вважає Г. Сковорода, складається з двох натур: зовнішньої і внутрішньої. Перша — швидкоплинна і тлінна; друга — велична і вічна. На їхній несумісності й наголошував український філософ у своїй творчості.

Безумовно, питання подвійності людської природи цікавило й інших українських письменників доби Бароко. Так, Мелетій Смотрицький у творі «Тренос» роздумує, яку його сучасники обрали дорогу — Ваалову чи Божу: «Куди подалися? Яку собі дорогу обрали? Ваалову скорше волю сповняти, аніж божу, зволили» [12, с. 70].

Про видиму й невидиму натуру мовив у своєму творі «Зерцало Богословії» Кирило Транквіліон-Ставровецький: «И тако сътвори бог чоловіка з двоякои битности — небесна и земна. Тіло видимое — от землі, душа же невидимая — от небеси. И прето чоловік ест світ и т[ь]ма, небо и земля, аггел и звір» [11, с. 261—262].

А Касіян Сакович наполягав на тому, що людина наділена свободою самовизначення, бо має здатність відхилятися і від доброго, і від лихого, послуговуючись двонатурністю [6, с. 40]. Із подвійністю людської натури зустрічаємося у творах Йоанія Галятовського, Хоми Євлевича, Івана Некрашевича, Феофана Прокоповича та ін.

Григорій Сковорода стверджує, що в людини є два початки: вічне і тлінне, котрі знаходяться завжди поруч, але, як правило,

нарізно. «Каждый же человек состоит из двоих, противостоящих себѣ и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сирѣчь из вѣчности и тлѣнія» [9, с. 296].

Людська душа страждає, подорожуючи життям у пошуках правильного шляху. Земна основа і легкодосяжна. Відповідно веде вона «лівим» шляхом, котрий «чрез Трімфалныя ворота, чрез увеселительная проспективы и цвѣтоносные луга низводит в преисподнюю» [9, с. 299]. «Лѣвой» шлях письменник називає «венгер» («сѣть рыболовна, сотворенна по образу чрева: широка во входѣ, тѣсна во исходѣ» [10, с. 69]).

Таким чином, зовнішня краса — швидкоплинна й оманлива. Але у ній захована справжня людська натура, нетлінна й вічна. І хоч шлях до неї — важкий спочатку, зате кожного, хто терпляче йшов праведним шляхом, зберігаючи любов, доброту, в кінці стежини чекає справжня насолода й щастя. Письменник намагається об'єднати онтологічно роздвоєну людину через пізнання себе, отже, й знаходження в собі Бога.

Григорій Сковорода засуджує людей із черстою душею, котрі прямують лівим шляхом у житті, але ще гірше він ставиться до лицемірів, до тих, хто напускає на себе святість, безперервно молиться у церквах, проте душа їхня чистіша від цього не стає, бо мають серце темне і думки лихі. «Основні напрямки сквородинівського антиклерикалізму — засудження таких вад, способу життя частини священнослужителів і монахів, як зажерливість, користолюбство, блуд, осміювання їх неосвіченості, брехливості, тупості» [5, с. 5].

Григорій Сковорода закликає в усьому бачити подвійність: життєва стежка (правий і лівий шлях), людина (тілесна і духовна), основи буття (матерія і дух), Біблія (змій і сонце) тощо. Щоб зрозуміти істину, потрібно досягти духовного просвітлення: зректись усього мирського, суєтного, залишити зайві почуття й відчуття, навчитися сприймати опосередковано пізнання зовнішнього світу. За вченням мислителя про триєдиність світу, мікрокосмос (людина), макрокосмос (світ) і світ Біблії, — все взаємопов'язано між собою: «Суть же тры мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сирѣчь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сирѣчь-библія. Во обительном коем либо мырѣ солнце есть оком его, и око убоестъ солнцем. А как солнце есть глава мыра, тогда не

дивно, что человек назван мікрокосмос, сирѣчь маленький мыр. А біблія есть символичный мыр, затѣмчто в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» [10, с. 137].

До Григорія Сковороди вчення про світи в національній літературі розвинув Кирило Транквіліон-Савроцевський. Він виділяв чотири світи: світ невидимих духовних сутностей, котрі відносилися до небесної влади; макрокосм — світ видимих речей; мікрокосм — людина; «поєднання злих людей, грішників з дияволом, який певною мірою є самостійним творчим началом зла» [цит. за: 7, с. 281].

Продовжуючи думку про три світи, Григорій Сковорода підводить до того, що всі вони складаються з матерії та форми: «Но божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мырѣ есть матерія и форма, сирѣчь плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь» [10, с. 139].

Звідси випливає, що в усьому потрібно бачити подвійність в усіх значеннях: дві людини, два сонця, два серця, дві думки, дві квітки і т. п.

Від вміння сприймати слово Боже, читати й бачити незрозуміле, недоступне з першого погляду, залежить щастя кожної людини і суспільства. Гармонію особистого й суспільного письменник вбачав не в системі економічних взаємин, а в моральних переконаннях індивіда. Ідеальним суспільством Григорій Сковорода вважав «Горную республику», де всі люди духовно просвітлені, радісні, рівноправні.

Погляди мислителя на протиріччя людського життя своїм корінням гніздяться в Біблії. Твори письменника насичені, а інколи й перенасичені, біблійними цитатами. Причому він цитує її уривки як із посиланням на конкретного пророка, так і без них. Біблійні автори наголошують на подвійності людської душі. А це свідчить, що думки українського мислителя про двонатурність усього сущого засновані на християнських чеснотах.

Філософ максимально чітко доносить до читача ідеї, намагаючись змусити його замислитися над проблемами буття, закласти в його душу зернини добра й людяності, сподіваючись, що вони (зернини) проростуть у могутні колоски істини й любові. Як стверджує І. Іваньо, «на основі теорії двонатурності всього сущого, двох натур, двох воľ, які ведуть людей різними шляхами, Сковорода показує, що ці шляхи, (лівий і правий) ведуть людину до щастя,

або віддаляють їх від нього» [3, с. 25]. Людині залишається лише, вагаючись, помиляючись, шукати правильну стежину.

Звичайно, що філософським проблемам протиріччя людської сутності, самопізнання, двонатурності, трьох світів у творчості Григорія Сковороди присвячено не одну наукову розвідку (зокрема, І. Іваня, А. Калюжного, А. Колодного, Г. Паласюк та ін.), проте в даній статті ми намагалися подати власне бачення (спираючися на досягнення попередників) і причину звернення мислителя саме до цих тем. Адже невичерпність даної проблематики очевидна: не можна знайти єдину правильну відповідь, вирішити раз і назавжди питання про суперечливість людського існування чи про двонатурність всього сущого тощо. А це свідчить про те, що кожне нове покоління дослідників буде давати власний рецепт вирішення «вічних» філософських проблем, отже вони залишатимуться актуальними в майбутньому.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гнатюк О. До переоцінки літературного процесу XV—XVIII ст. (Огляд публікацій давньої української літератури) / О. Гнатюк // Європейське відродження та українська література XIV—XVIII ст. — К. : Наукова думка, 1993. — С. 237—266.
2. Жулинський М. Християнство і національна культура / М. Жулинський // Біблія і культура: Зб. наук. ст. — Вип. 1. — Чернівці : Рута, 2000. — С. 6—8.
3. Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іванько. — К. : Наукова думка, 1983. — 272 с.
4. Калюжний Антуан Ежен. Філософія серця Григорія Сковороди. Філософ без певної системи / А. Калюжний // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Зб. наук. пр. — К. : Наукова думка, 1992. — С. 288—312.
5. Колодний А. «Бог біля тебе, з тобою є, в тобі є...» Філософська релігійність Григорія Савича Сковороди / А. Колодний // Людина і світ. — 1994. — № 9. — С. 2—5.
6. Мудрик А. М. Концепція «сродної» праці Г. Сковороди: соціально-філософський аналіз: Дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.03 / Мудрик А. М. — Л., 2001. — 169 с.
7. Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI — початок XVII ст.) / Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.; [Відп. ред. В. С. Горський]. — К. : Наукова думка, 1990. — 384 с.
8. Паласюк Г. Б. Ідеї стоїчної філософії у вченні Григорія Сковороди: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Паласюк Г. Б. — Л., 1998. — 140 с.

9. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Григорій Сковорода. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 1 — 531 с.
10. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Григорій Сковорода. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 573 с.
11. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Зерцало богослов'ї / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Хроніка'2000. — 2000. — Вип. 37—38. — С. 251—262.
12. Українська література XVII ст.: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / Упоряд. прим. і вступ. ст. В.І. Крекотня; Ред. тому О.В. Мишанич. — К. : Наукова думка, 1987. — 608 с.

*Alexandrovych Tetyana*

*Malynka Mykola*

#### **The philosophical prose of Hryhory Skovoroda**

The article deals with the philosophical prose of Hryhorii Skovoroda. In particular, the main attention in the work of the writer is given to the problem of self-knowledge, with which others are directly related: spiritual person, duality of a person, three worlds, etc. It is asserted that contradictions, eternal struggle between Good and evil in a person allows you to speak about a dialogue, sometimes even a polygon, not only between the characters of the prose works of the thinker, but also between different sides of one human soul.

**Keywords:** duality of a person, spiritual person, self-knowledge, three worlds, philosophical issues.

*Юрій Ходанич*

### **ІДЕЯ «МИЛОСЕРДЯ» КРИЗЬ ПРИЗМУ «ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ»**

На основі уявлень про «серце» представників «філософії серця» (Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Соловйов, Б. Вишеславцев, Б. Паскаль, М. Шелер) автор розглядає ідею «милосердя». Через розуміння серця як духовного та тілесного центру особистості обґрунтовується ідея милосердя як прояву люблячого серця. Автор приходить до висновку, що милосердя є певний «стан» серця, духовне почуття, що виражається у здатності проявляти любов та діяти на благо інших.

**Ключові слова:** серце, милосердя, розум, любов до ближнього, Бог.

Термін «милосердя» за посередництвом давньоруської мови запозичено зі старослов'янської мови, де виступає словотвірною калькою лат. *miser cordia* (*miser* «гідний співчуття, милості», *cord* — «серце»). Складається з двох слів: *милъ* (милый) та *сердце* (серце) [4, с. 461]. Наявність у слові «милосердя» вказівки на «серце» передбачає доцільність звернутися до мислителів «філософії серця», яка переважно має слов'янське походження. Йдеться про тих філософів, які обґрунтовували ідею «серця» як центру духовного та тілесного в людині з точки зору біблійної (християнської) традиції.

На думку Л.Я. Подвойського, тема «серця» у філософії бере свій початок ще з Платона, який, зокрема, у діалозі «Тімей» говорить про «серце», по-перше, в його фізіологічному значенні, а, по-друге, з філософсько-психологічної точки зору [7, с. 204]. Тим не менше, на сьогодні прийнятим є до напрямку «філософії серця» відносити переважно представників української та російської філософської традиції. Хоча, ідейні витoki обґрунтування «серця» спостерігаються вже у Б. Паскаля.

Що стосується ідеї «серця», то Ф.Н. Юсупова вказує, що «в древньоцерковній християнській антропології серце виступає центральним органом триєдності духу-душі-тіла, їх інтеграції,

гармонії та ієрархії. Серце центрує все життєве в його інтимному, позарозумному та надрозумному змісті. Крім того, пізнання істини також здійснюється серцем та в серці. Це обумовлено особливим гносеологічним статусом серця, так як Бог — завжди в серці людини» [16, с. 156].

Українська та російська філософська традиція «філософії серця» бере свій початок із творчості Г. Сковороди, в якого тема «серця» є втіленою у більшості праць. У подальшому ідеї Г. Сковороди були перейняті П. Юркевичем, П. Флоренським, В. Соловйовим, І. Ільїним, С. Франком, Б. Вишеславцевим та іншими мислителями.

У праці «Начальная дверь ко христианскому добронравию» Г. Сковорода, зокрема, говорить про Премудрість Божу (Закон Божий, Воля Божа, Слово Боже), яка, з одного боку, постає як ідеально наповнений та впорядкований світ, з іншого — як мета людського життя. Це Слово Боже, яке наповнює людське серце, завдяки чому воно характеризується милосердям, справедливістю, стриманістю, розумом. Завдячуючи Премудрості Божій, серце людини робиться «чистим джерелом благодіянь, що несканно веселять Душу, і тоді ми буваємо істинними по душі і по тілу людьми...» [10, с. 216].

Видається, що способом осягнення такої Божої Премудрості є відкритість на Бога, яка передбачає «виливання» Богом світла на людське серце, завдяки чому воно стає люблячим та таким, що творить на землі Волю Божу. Серце, отже, постає як свого роду джерело віри та милосердя, яке прийняло Волю Божу та втілює її у відносинах між людьми. Таким чином, серце людини стає з'єднаним з благодаттю Божою.

Особливе місце у філософії «серця» Г. Сковороди належить Біблії (Святому Письму). Як вказує А.І. Абрамов, «в його філософському вченні Біблія була взірцем для соціального устрою людства і певним гарантом того, що суспільство буде в любові, любов у Бозі, а Бог у суспільстві» [1, с. 154].

У діалозі «Наркісс» Г. Сковорода наголошує на тому, що «всякий є Тим, чиє Серце в ньому. Всякий є там, де Серцем є сам» [9, с. 231]. Іншими словами, саме серцем визначається людина, серце є «джерелом» та «сутністю» людини, воно визначає природу людини та те, ким вона є фактично. Благі чи милі (люблячі) серце неодмінно залежить від «становища» гріха у ньому. Коли серце любляче, а отже, подібне до Бога, воно має сильну віру та позбавлене гріха. Гріх, отже, найбільше ранило серце, а, відповідно, саму

природу людини (людина є її серце). Тому Сковорода закликає «пізнати себе», «пильнувати серце», «берегти серце». Серце тоді стає люблячим, вірним і світлим, коли на нього сходить «Дух Божий», «Дух істини». Коли серце осягнуло Бога, то воно вже надалі перебуває в Ньому як у «джерелі», завдяки чому бачить те, що до того не бачило, але що завжди було в Бозі [9, с. 245].

В. Голомонзіна вказує, що серце у Г. Сковороди є «центр людської душі», це «джерело діяльності людини, воно визначає її вчинки», це «центр духовного життя людини» [3, с. 75]. Дослідниця відзначає три основні аспекти «серця» в українського філософа:

1) екзистенційний — містить екзистенційні переживання, що виражають глибинну діалектику людського існування;

2) аксіологічний — виражає духовність людини, є джерело нормативних принципів людського існування, у серці має місце вимога релігійно-морального вдосконалення; серце містить у собі всю систему християнських ціннісних установок, моральних ідеалів, принципів існування та максим поведінки;

3) моральний — визначає осягнення Бога через пізнання світу та самопізнання, виконання своїх обов'язків щодо Бога, самого себе та іншого на основі любові до ближнього [3, с. 75—76].

Н. Сидоренко приходить до висновку, що «Г. Сковорода розглядає серце у подвійній перспективі: як людську сутність, у тому числі в її екзистенційних виявах (як «старе» та «нове» серце) — це онтологічна площина; і як шлях для досягнення божественної досконалості (адже для відкриття в собі Бога необхідне переображення самого серця) — це аксіологічна площина» [8].

У другій із зазначених площин серце постає як те, яке повинне возз'єднатися з Богом, набути атрибуту «божественності», а звідси має пізнати закон любові — через любов до Бога любити ближнього. Своєю чергою, можемо додати, вказане передбачає й прояви милосердя, що виходить з люблячого серця людини.

Ідеї «філософії серця» Г. Сковороди були сприйняті та розширені (піддані системному викладу) іншим визначним українським філософом П. Юркевичем. У праці «Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням Слова Божого» філософ наводить, зокрема, різноманітні семантичні смисли поняття «серце» з точки зору положень Святого Письма. Зокрема, серце визначається П. Юркевичем у таких аспектах: як хранитель і носій всіх тілесних сил людини; як зосередження душевного і духовного життя людини («в серці починається і народжується

рішучість людини на ті чи інші вчинки», серце постає як «вмістилище волі та її хотіння»); як вмістилище всіх пізнавальних дій душі; як зосередження різноманітних душевних почуттів, хвилювань та пристрастей; як зосередження морального життя людини [15, с. 69—72].

Важливо відзначити, що, з точки зору П. Юркевича, «серце людини любить добро та прагне до нього...» [15, с. 95]. Саме ця любов до добра лежить в основі милосердя. Філософ визначає, що джерелом моральних вчинків людини є притаманна їй свобода. Отже, моральними є лише ті вчинки, що ґрунтуються на свободі. Людина є свобідна істота, свобода виступає, більше того, однією з визначальних характеристик людського буття. На думку П. Юркевича, «...в усякій дії любові християнин складає душу свою за друзів своїх: потреби ближнього, страждання і нещастя падають на любляче серце з такою тяжкістю, як ніби вони стосувались безпосередньо його самого, а не чужого серця» [15, с. 102].

Визначним представником російської «філософії серця» є Б. Вишеславцев. У праці «Вічне в російській філософії» він називає серце «прихованою глибиною людини». Дане поняття має різноманітний зміст та прояви, охоплює як духовні, так і фізичні характеристики людини.

Можливо виділити деякі аспекти розуміння «серця» з точки зору Б. Вишеславцева: орган всіх почуттів та релігійного, зокрема; серце мислить; орган волі, воно приймає рішення; серцем чи від серця люблять Бога і ближніх; совість (закон, накреслений в серцях) [2, с. 271].

Серце сприймається Б. Вишеславцевим як глибинний центр особистості, «де лежить вся її цінність і вся її вічність» [2, с. 273]. Серце також напряму пов'язане з проблемою пізнання «самого себе», свого «я», своєї власної внутрішньої глибини. Філософ відзначає, що задля цього людина має стати релігійною, «відчути релігійне почуття, почуття благоговіння, містичний трепет щодо самої себе, щодо бездонності свого серця...» [2, с. 273]. Звідси милосердя сягає самої глибини серця людини і пов'язане з пізнанням нею самої себе та Бога в ній. Таким чином, милосердя сягає самої глибини Бога.

«Людину без серця» Б. Вишеславцев називає людиною без любові та без релігії, а «безрелігійність є, зрештою, безсердечність» [2, с. 273]. У християнстві, продовжує філософ, серце постає свого роду «містком», за допомогою якого людина поєднується з Богом та ближніми. Цей зв'язок є християнська любов [2, с. 276].

С.Р. Кияк стверджує ці слова, зазначаючи, що «в Новому завіті, як і в Старому, серце виступає тим місцем, де людина зустрічається з Богом, і ця зустріч остаточно здійснюється в людському серці Сина Божого...» [5, с. 76].

Інший російський мислитель В. Соловйов відзначав, що «за Біблією серце є хранитель та носій всіх тілесних сил та зосередження всього душевного і духовного життя людини. В ньому кореняться не лише різноманітні душевні відчуття, хвилювання, пристрасті та моральні стани, але також і всі пізнавальні дії душі, які найглибшою своєю основою мають не розум як такий, а серце» [11, с. 173].

В. Соловйов на основі аналізу праць про «серце» П. Юркевича бажає довести, що у «протистоянні» серце-розум основою виступає саме серце, адже:

— серце може виражати, виявляти та розуміти абсолютно своєрідно такі душевні стани, які за своєю духовністю та життєвістю не піддаються знанню розуму;

— поняття та чітке знання розуму в силу того, що воно робиться нашим душевним станом, відкривається та дає себе відчувати і помічати в серці, а не в голові [11, с. 181].

Таким чином, серце постає як «корінь» духовного життя людини, а розум — його «вершина». В серці, звідси, міститься духовне джерело милосердя як феномену. Фундаментальна засада милосердності — прояв люблячого та доброго серця. Серце постає як сила духу, що є глибинною та спрямовуючою щодо всієї людської істоти. Якщо розум це можливість, то серце є дійсність.

Окрім мислителів слов'янського походження, ідеї «філософії серця» чітко простежуються у Б. Паскаля та М. Шелера.

Зокрема, французький філософ та вчений Нового часу Б. Паскаль у своїх «Думках» вказує, що істина пізнається розумом та серцем. Проте, на відміну від розуму, серце дає людині знання першооснов, зокрема, простору, часу, руху, числа тощо [6, с. 104]. Уже на знанні про ці першооснови й будує свою «роботу» розум.

Справжня віра також осягається серцем, вона, як вказує Б. Паскаль, «дарується Богом людині через сердечне почуття». У випадку ж відсутності такого «дару» віра осягається розумом, проте без «серця» вона «залишається всього лише людським та безкорисним для спасіння душі» [6, с. 105]. Отже, справжня (наповнена, дарована Богом) віра недосяжна для розуму людини, але осягається через людське серце. При цьому Бог відкривається лише тим, у кого серце очищене від гріха.

Б. Паскаль відзначає, що у серця та розуму різні «порядки». Зокрема, розум будується на «правилах та доказах», а серце — на відчуттях, переживаннях. Відповідно, лише серце здатне любити.

На думку Б.Н. Тарасова, порядок серця у Б. Паскаля має два виміри: «з одного боку, це чисто пізнавальна інтуїція, свого роду інтелектуальний інстинкт, що дозволяє розуму перервати ланцюг безкінечного пошуку основ та опертися на такі принципи, як простір, час, рух...з іншого боку, порядок серця — це поле напруженої духовної боротьби між самоутвердженням людини та її любов'ю до Бога, пов'язаної з проривом самоті та цієї замкнутості, з виходом до повинного і вищого, до вічного життя» [12, с. 261].

Слід відзначити, що серце здатне не лише до любові, але й до ненависті. Проте, лише в чистому серці, на переконання Б. Паскаля, «яке переображено благодаттю та смиренномудрим подвигом віри, прокидається істинна любов до Бога та до ближнього, органічно переживається необхідність слідувати не своєкорисній, а вищій волі» [13, с. 236].

У Б. Паскаля, відзначає Ф.Н. Юсупова, «сила «серця» означає не слабкість розуму, але заперечення його всесильності. У всесильність розуму можуть вірити лише ті, хто недооцінює силу пристрастей. Внутрішня боротьба між розумом та пристрастями складає драматизм всього людського життя та проходить з перемінним успіхом, іноді (в порядку винятку) уступаючи місце їх гармонії». «Серце у Паскаля, — продовжує дослідниця, — виступає інструментом пізнання, етичного розрізнення, екзистенційного проникнення в сутність людського існування». Звідси «метафізика серця» Б. Паскаля інтенційована до Бога» [16, с. 157].

Протиставлення розум-серце та те, що серце є центром духовного в людині, звідки має місце прояв добра й милосердя, вказує на складність чіткого визначення та розуміння феномену милосердя, що базується на внутрішніх почуттях людини.

М. Шелер, використовуючи ідеї Б. Паскаля, називає «серце» «втіленням добре зорієнтованих актів, функцій, що несуть в собі строгу самотійну спрямованість, незалежну від психологічної організації людини та таку, що працює точно, пунктуально, ретельно. В її функціях перед нами виступає строго об'єктивна сфера фактів, найбільш об'єктивна, найбільш фундаментальна з усіх, які лише можливі» [14, с. 359—360]. Наше серце, продовжує німецький філософ, «первинно визначено любити, а не нена-

видіти: ненависть є лише реакція на у певному сенсі неправдиву любов» [14, с. 368]. У Шелера серце постає джерелом емоційного життя людини, адже «в ньому відкривається начало, яке поєднує людину з трансцендентними цінностями і з самим Богом» [16, с. 158].

Німецький філософ різко критикує теорію «вроджених ідей» Платона у контексті любові та ненависті. Натомість, він відзначає, що всі об'єктивні уявлення про любов та ненависть у людини формуються на підставі досвіду чи досвідного осягнення предметів. Іншими словами, на уявлення про любов та ненависть впливають як внутрішні, так і зовнішні обставини, проте які мають місце у процесі безпосередньої взаємодії з емпіричною дійсністю, що не містить у собі «вроджених» схильностей.

Звідси можливо відзначити, що у самій людині не є закладеними ідеї милосердя чи любові, але вказане постає предметом осягнення та досвідного знання. Відповідно, на формування уявлень про милосердя можуть впливати як зовнішні, так і внутрішні фактори. Найважливіше тут підкреслити: ідея милосердя не є чимось даним та тим, що в силу природи притаманне людині, але тим, що може бути результатом індивідуального осягнення. Суттєвим чином така позиція підтверджується тим, що можемо спостерігати на практиці: милосердя не вважається чимось «загальноприйнятим» і не сприймається як «суспільно важливе», натомість має індивідуальний вимір крізь призму свободи волі.

Таким чином, у рамках даної статті автор намагався окреслити ідею милосердя крізь призму «філософії серця» (Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Соловйов, Б. Вишеславцев, Б. Паскаль, М. Шелер). У даному контексті «серце» в дусі християнської традиції постає як духовний, душевний та тілесний центр особистості, через який втілюється, зокрема, любов до Бога та любов до ближнього. Звідси милосердя можна визначити як прояв (діяльний) люблячого серця людини, яке духовно з'єднане з Богом. Милосердя є певний «стан» серця, духовне почуття, що виражається у здатності проявляти любов та діяти на благо інших.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамов А.И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре / Философия любви. Ч. 1 / Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. — М.: Политиздат, 1990. — С. 149—161.

2. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. — М.: Республика, 1994. — С. 153—350.
3. Голомонзина В.В. Многоаспектность понятия «сердце» в философии Г.С. Сковороды // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Философия. — 2011. — № 131. — С. 74—81.
4. Етимологічний словник української мови. В 7 тт. Т. 3 / Укл. Р.В. Болдирев та ін. — К., 1989. — 552 с.
5. Кияк С.Р. Філософсько-богословські засади кордоцентризму українського греко-католицизму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські та психологічні науки. — 2003. — Вип. 4. — С. 72—79.
6. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — 480 с.
7. Подвойский Л.Я. Метафизика сердца в платоническом направлении русской философской культуры // Каспийский регион: политика, экономика, культура. — 2013. — № 2. — С. 204—212.
8. Сидоренко Н. Ідея серця у філософії Григорія Сковороди: аспекти тлумачення [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.medievist.org.ua/2013/05/blog-post.html>
9. Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: Узнай Себе / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова. — Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — С. 231—291.
10. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравию / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова. — Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — С. 213—230.
11. Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича / Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. — СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. — С. 171—196.
12. Тарасов Б.Н. Паскаль. — М.: Молодая гвардия, 2006. — 340.
13. Тарасов Б.Н. Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — Вып. 3. — С. 229—238.
14. Шелер М. Ordo amoris // Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — С. 339—377.
15. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 69—103.

16. Юсупова Ф.Н. «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блез Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Культурология. — 2009. — № 33. — Вып. 14. — С. 156—160.

*Khodanych Yuri*

**Idea of «mercy» through the prism of philosophy of heart**

This article exposes the idea of «mercy» through the prism of the phenomenon of «heart» in «philosophy of heart» (H. Skovoroda, P. Yurkevych, V. Soloviov, B. Vysheslavcev, B. Pascal, M. Sheler). The idea of mercy is substantiated as a manifestation of a loving heart through understanding heart as spiritual and physical center of personality. Conclusion is that mercy is a «state» of the heart, some spiritual feelings, which are expressed in ability to show love and to do according to benefits of others.

**Key words:** heart, mercy, mind, love for the neighbor, God.

**СУСПІЛЬНИЙ ДІАЛОГ  
І ГРОМАДЯНСЬКИЙ КОНСЕНСУС  
В УКРАЇНІ: МИНУЛЕ,  
СУЧАСНІСТЬ, МАЙБУТНЄ**



*Іван Толстов*

## ДІАЛОГ КУЛЬТУР У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Стаття присвячена проблемі діалогу культур у сучасному світі. Діалог забезпечує вільний розвиток та функціонування всіх культур, сприяє процесу їхньої взаємодії, взаємовпливу та взаємозбагаченню. Автор стверджує, що основою діалогу може виступати кантівська традиція визнання і розуміння іншої культури та Іншого як такого. Вона сприяє реалізації ідеї «вічного миру» як передумови успішного розвитку світового співтовариства, де буде створений спільний культурний, смисловий простір, який буде враховувати цінності всіх національних культур.

**Ключові слова:** культура, діалог, рівноправ'я, розуміння, глобалізація.

До появи сучасних форм глобальної комунікації, панувала локальна модель культури, головною основою якої виступав конкретно-історичний соціум. Тому все, що виникало і виникає в культурі, чи то наука, економіка або мистецтво, архітектура або форми громадського та політичного устрою, в більшій чи меншій мірі забарвлене в національні тони. У той же час, загальнолюдська культура є цілісністю іншого типу, в якій реалізується єдність різноманітного. Це система взаємодіючих локальних культур, які довгий період розвивалися як локальні утворення, засновані на системі домінуючих (національних, етнічних, релігійних) цінностей, які визначають ідентичність індивіда певної культури. У цьому сенсі «...культура не має кордонів і збагачується в розвитку своїх особливостей, збагачується від спілкування з іншими культурами. Національна замкнутість неминуче веде до зубожіння та виродження культури, до загибелі її індивідуальності» [5, с. 104]. Така суперечливість породжувала необхідність діалогу як найважливішого механізму комунікації між культурами. Сьогодні ми стаємо свідками все більшого розмивання локального характеру культур за рахунок втягування їх в систему глобального комунікаційного простору та деформації культурного діалогу.

Головним засобом міжкультурного діалогу виступає мова, яка є не просто засобом передачі інформації, а включає в себе такий компонент, як пам'ять. Або, як блискуче сформулював Ю.М. Лотман: «Мова — це код плюс його історія» [6, с. 13]. Пам'ять відображає сутність та особливості конкретної культури, виступає засобом збереження та ретрансляції її смислів, визначає їхню своєрідність та забезпечує послідовність історичних стадій розвитку культури. Пам'ять — це певний закодований сенс (закодований не тільки мовою, але й самою історією культури), який більшою мірою доступний представнику власної культури та породжує труднощі розуміння у представника іншої культури. Це викликає напругу в процесі діалогу між культурами. Така напруга пов'язана з тенденцією збереження власних смислів та значень для кожної культури. Комунікація між культурами аж до середини минулого століття здійснювалася як діалог всередині семіосфери як особливого комунікаційного простору, в якому за аналогією з біосферою, роль «живого» елемента виконує мова або, точніше, мови, з їхніми різними смислами та соціокультурними формами функціонування [7, с. 194]. В сучасному світі діалог підміняється стандартизацією, а це веде до руйнування семіосфери та занурення всіх культур в простір глобальної комунікації. Тут лише складається враження про розширення масштабу діалогового простору, тому що спрощується характер комунікації, в основі якої лежать стандарти, які віддалені від суті та традицій вже сформованих культур.

Тому особливого значення набуває національна мова, яка виступає смисловим стрижнем культури, особливо в умовах глобалізації, коли нам наполегливо пропонують: «...або вибрати одну домінуючу мову — «глобалізовану» англо-американську — і віднині спілкуватися нею; або ж зробити ставку на підтримання плюралізму, щоразу підкреслюючи сенс та важливість відмінностей, що є єдиним способом реально полегшити спілкування між мовами та культурами» [4, с. 13].

Перший шлях веде до руйнації національної культури, тому що не всі її смисли перекладаються іншою мовою. «Мови, які заповнюють семіотичний простір, різні за своєю природою та відносяться одна до одної в діапазоні від повного взаємного перекладання до настільки ж повного взаємного не перекладання» [7, с. 166]. Зведення до однієї мови, яке здається дуже зручним, загрожує втратою ідентичності індивіда, може сприяти руйнуванню національної культури та становленню моделі тотальної єдності, яка зі сфери мови може перекочувати в соціум.

Другий шлях, заснований на розумінні іншої культури, на розумінні самої можливості існування Іншого, інших систем цінностей сприяє діалогу, а значить, може сприяти виникненню нових смислів. Оскільки «... в більшості випадків різні мови семіосфери семіотично асиметричні, тобто не мають взаємно однозначних смислових відповідностей, тому вся семіосфера в цілому може розглядатися як генератор інформації» [7, с. 169]. Визнаючи плюралізм культур та їхніх мов, підкреслюючи відмінності, а також необхідність порозуміння, ми можемо забезпечити смислове взаємопроникнення культур, накопичуючи різноманітні культурні шари всієї загальної людської культури, тобто збагачувати, а не спрощувати її. У такому розумінні культури, національна мова є фундаментом та з'єднувальною ланкою, яка формує стабільне ядро культури, фіксує смисли цінностей цієї культури та особливості її формування. А це, в свою чергу, забезпечує стабільність та комфорт індивіду, який відчуває себе ідентичним зі своєю культурою.

Діалог між культурами носить напружений характер, який пов'язаний з різними стадіями розвитку кожної з культур, з різним історичним віком, що породжує труднощі взаємного сприйняття культур. Створюються механізми, які забезпечують як готовність до діалогу з іншою культурою, так і, навпаки, блокують можливість проникнення небажаного. Це реалізується у вигляді своєрідних дихотомій або культурних опозицій.

Найбільш важливою є дихотомія свій-чужий, яка фіксує описане протиріччя та виникає при взаємодії культур. «Своє» сприймається як більш цінне, ніж «чуже», заперечення мого, а значить, в певній ситуації, чуже або навіть вороже. У культурі виробляється такий собі «імунітет» для сприйняття деяких смислів іншої культури. Уже це обмежує абсолютну ідентичність представників різних культур. Зовнішня культура є для нас закодованою системою цінностей, які нам доводиться розшифровувати для розуміння. Спілкування між культурами здійснюється як багаторівневий діалог, в результаті якого ми пізнаємо не тільки іншу культуру, а й власну. Адаптація тут може відбуватися в умовах великої смислової розбіжності, а царина тотожності є передумовою для проникнення в царину нетотожні, невідомого, а тому нетривіального та цікавого. «Цінність діалогу пов'язана ні з ... дотичною частиною, а з передачею інформації між недотичними частинами ... ми зацікавлені в спілкуванні саме з тією ситуацією, яка ускладнює спілкування, або навіть робить його неможливим» [6, с. 15].

Саме розв'язання такого протиріччя, яке засноване на визнанні рівноправності всіх культур, є умовою розвитку людської культури в цілому. На відміну від цього абсолютизація цінностей однієї культури так чи інакше пов'язана з придушенням іншої культури та ослабленням культурного розмаїття в цілому.

Отже, виникає практична проблема реалізації принципу рівноправності всіх культур. Яким чином реалізувати його в правовому просторі національної держави, не наділяючи особливим статусом власну культуру і в той же час зберігаючи та примножуючи її на тлі рівноправного та самобутнього розвитку інших культур? Фактично йдеться тут про принципи демократичного устрою держави і, в першу чергу, про рівність як базовий принцип: рівність має реалізовуватися і щодо індивідів, які є громадянами окремої держави, так і щодо інших груп населення, які проживають в країні.

По суті, це повертає нас до тріади свободи, братерства та рівності, яка була проголошена ще Французькою революцією. Згадаймо коротко суть цієї тріади. У Декларація прав людини і громадянина свобода визначалася як можливість «...робити все, що не є шкідливим для інших; таким чином, здійснення природних прав кожної людини має лише такі межі, які забезпечують іншим членам суспільства користування такими самими правами; такі межі можуть бути визначені лише законом» [1]. А отже, свобода визнається сутнісною особливістю індивіда, яка виходить за рамки права. Братерство в «Декларації прав і обов'язків людини і громадянина» від 1795 р. визначено таким чином: «Не роби іншим того, чого не хотів би отримати сам; роби по відношенню до інших такі благі вчинки, які хотів би по відношенню до себе отримати». Німецький філософ Іммануїл Кант підхопив це розуміння (відоме зі старозавітних часів), перевівши його в область моралі, яка носить характер категоричного імперативу та знаходиться поза межами права. Рівність Декларація прав людини і громадянина трактує як рівність перед законом, тобто як формальну рівність: «Усім громадянам завдяки їхній рівності перед законом відкритий в рівній мірі доступ до всіх суспільних посад, місць та служб за їхніми здібностями та без будь-яких інших відмінностей, крім тих, які обумовлені їхніми чеснотами та здібностями» [1, с. 6].

Таким чином, вищі громадські цінності — це синтез природної якості, яка властива індивіду, бути вільним; його морального права здійснювати свої прагнення, не пригнічувати інтереси ін-

шого; та правового механізму, який забезпечує дотримання справедливості. Ці три компоненти виступають в якості своєрідних противаг домінування абсолютної свободи одного індивіда над іншим, врівноважуючи вчинки людини в суспільстві.

Разом з тим в Декларації прав людини і громадянина акцент ставиться на індивідуальній рівності перед законом та індивідуальних правах. Це відрізняється від ситуації в сучасному мультикультурному суспільстві, де на перший план виступають колективне право та групові інтереси, які є об'єктом інтегрування в національні правові системи. Виникає питання: як повинна виглядати правова система в демократичній державі, яка враховує весь спектр питань, пов'язаних з мультикультуралізмом?

І тут актуальними виявляються ідеї вже згаданого Канта, який нагадував, що кожна людина має невід'ємні природні права, які належать їй від народження і не є «подарунком» держави. Свобода виступає апіорним принципом, який відображає «свободу кожного члена суспільства як людини» [2, с. 79], який дозволяє дати раціональне правове обґрунтування принципів устрою суспільства. Рівність по відношенню до інших пов'язана зі свободою та можливістю відстоювати свої права щодо інших членів суспільства. Самостійність співвідноситься з громадянином, який входить у когорту законодавців, і стосується не кожного (і це прояв нерівності), з цієї когорти можуть бути виключені члени суспільства, які не володіють економічною незалежністю та ін. Перераховані принципи утворюють те, що ми називаємо суспільним договором. Держава, яка базується на таких принципах, виступає цілісним суб'єктом всесвітньо-громадянського права, а значить, бере участь в правових міжнародних відносинах; саме в цьому сенсі представники різних держав, по суті, є суб'єктами «загальнолюдської держави» [3, с. 13]. У Канта також ми знаходимо поняття «загальної привітності» — це свого роду прообраз ідеї мультикультуралізму. Загальна привітність — це «...право кожного чужинця на те, щоб той, на чю землю він прибув, не поведився б з ним, як з ворогом. Він може вигнати його, якщо це не пов'язано із загибеллю прибульця, але, поки останній мирно живе там, він не повинен ставитися до нього вороже» [3, с. 23]. Саме це сприяє реалізації ідеї «вічного миру» як передумови успішного розвитку суспільства. Не випадково ця тема, яка, з точки зору сучасників Канта, виглядала в його творчості швидше периферійною, виявилася центральною при утворенні Європейського союзу.

Основою діалогу культур в сучасному суспільстві може виступати кантівська традиція визнання та розуміння іншої культури, іншого як такого. Тільки на основі справжнього діалогу можна створити спільний культурний, смисловий простір, систему загальних цінностей, яка буде враховувати цінності всіх національних культур.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Декларація прав людини та громадянина [Електронний ресурс] Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Декларація\\_прав\\_людини\\_i\\_громадянина](https://uk.wikipedia.org/wiki/Декларація_прав_людини_i_громадянина)
2. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 59—105
3. Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 5—56
4. Кассен Б. Вступне слово // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — С. 13—17.
5. Лихачев Д.С. Избранное. Мысли о жизни, истории, культуре. М.: Российский фонд культуры, 2006. — 336 с.
6. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис: Прогресс, 1992. — 272. с.
7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1996. — 464 с.

*Ivan Tolstov*

#### **The dialogue of cultures in the modern world**

The papers devoted to the problem of dialogue of cultures in the modern world. The dialogue ensures the free development and functioning of all cultures, promotes the process of their interaction, mutual influence and mutual enrichment. The author argues that the Kantian tradition of recognition and understanding of another culture and the Other may serves as the basis for the dialogue. This contributes to the implementation of the idea of «eternal peace» as a prerequisite for the successful development of the world community, where a common cultural and semantic space will be created that takes into account the values of all national cultures.

**Keywords:** culture, dialogue, equality, understanding, globalization.

*Марина Александрова*

## **СУСПІЛЬНИЙ КОНСЕНСУС В УКРАЇНІ КРИЗЬ ПРИЗМУ ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРНОЇ ТРАВМИ**

Дискурс травми в українському просторі специфічний: по-перше, це «травми», яких Україна має багато у своїй історії; по-друге, дискурс травми донині відбувався на тлі інтерпретації подій, коли коригувалися певні традиції й оцінки, переписувалася історія. Тобто ми звикли аналізувати історичні події України як величезний перелік травм минулого.

Таким чином, дискурс «травматизованих спільнот» ґрунтувався переважно на минулому, в якому серед безлічі травматичних подій, найкатастрофічнішою кризою донедавна була II Світова війна. Пам'ять про ці події, як колективна пам'ять суспільства, що підтримувалася тривалий час комеморативними репрезентаціями, повертала в пострадянське українське суспільство втрачену ідентичність. Але континуум «соціальних рамок пам'яті» (за Морісом Хальбваксом) існує в межах трьох поколінь, тобто це розповідь дідуся онукам, що підтверджується досвідом батьків. Сучасна ж молодь сприймає події II Світової війни як рівнозначні з іншими травматичними подіями української історії, не відчуваючи жодної ідентичності з людьми, які брали в цих подіях активну участь. Натомість молоде покоління нині набуває травматичного досвіду, який, на жаль, зосереджений уже не в історичній пам'яті. Травма для сучасного українського суспільства — це соціальне та культурне становище.

Культурна травма трапляється, коли члени групи відчують, що вони зазнали дії жахливої події, яка позначилася на їхній груповій свідомості, пам'яті та змінила їх майбутню ідентичність у фундаментальний та безповоротний спосіб. Нині ми існуємо в топосі діючої травми: травматичні події відбуваються (на рівні як індивідуальних травм, так і колективної та культурної травм суспільства або національної травми), водночас осмислюються, пророкуються їх наслідки, хоча події ще не дійшли фіналу. За таких умов та суспільна солідарність, що виникає як реакція на травматичні

події, «виконує функцію соціальної надії на краще». Солідарність, згідно з Дж. Александером, — обов'язкова супутниця соціальних травм. Саме виникнення суспільної солідарності є, в певному сенсі, наслідком колективних травм. Чеський філософ Ян Паточка ідентифікував солідарність як феномен «зворушення», що виникає під впливом усвідомлення факту насильства і порушення людських прав. «Зворушення» близьке за своєю природою до віри в ранкове світло наступного дня, «життя» і «мир». Солідарність не є простою реакцією на здійснення насильства, а радше сподіванням і відкритістю людини до прийдешньої радості, у світлі якої те, що суперечить її можливості, сприймається свідомістю як насильство і знущання. Відтак, солідарність набуває значення в історії поступово, проте вона відіграє дедалі значнішу роль в онтологічному уконституванні буття людини. Суспільний консенсус може існувати лише в суспільстві яке відчуваю цю солідарність.

Формування солідарності в сучасних умовах України є ще й одним із маркерів активно діючого громадянського суспільства. Доречною стає теза Е. Ренана про те, що нація — це велика солідарність, що встановлюється почуттям жертв, які вже зроблені і які можуть бути зроблені в майбутньому.

Крім того, ще має відбутися ідентифікація «природи жертв і відносин відповідальності». Травматичний досвід може бути головним об'єднуючим елементом нації, якщо вона має одного й того самого травмуючого об'єкта — агресора. Стабілізація негативного досвіду може слугувати основою актуалізації національної ідеї та патріотизму, і, зважаючи на це, є підстави говорити про культурну травму як основу ідентичності українців. Необхідність стабілізації цього досвіду зняла питання, яке було актуальним всі роки незалежності, про існування в Україні громадянського суспільства. У цьому сенсі продуктивним є підхід А. Ніла, який на прикладі найзначніших американських національних травм доводить, що реакція на травму зазвичай зумовлює прогрес, виникнення нових можливостей для змін та інновацій.

Українське суспільство має пройти ще довгий шлях, який Дж. Александер називає «процесом становлення травми» («trauma process»), протягом якого травма набуває ознак культурного процесу, що постає і підтримується за допомогою різних форм репрезентації. Ідеться про дискурс, у якому медійні репрезентації відіграють вирішальну роль. Специфіка існування цього дискурсу в медіапросторі нині така, що він стає основою і, водночас, необхідною умовою функціонування громадянського суспільства в Україні. Саме завдя-

ки медіа солідарність суспільства стала очевидною, а його громадянські структури — настільки дієвими. Саме в медіапросторі відбувається пошук мови, здатної передати травматичний досвід.

Востаннє українське суспільство сягало такого рівня солідарності на зламі XIX—XX ст. за часів «Молодої України», як називав це покоління його видатний представник і лідер І.Я. Франко. Така самоназва за часів І. Франка підкреслювала ідейну й політичну спорідненість генерації кінця століття з європейськими національно-визвольними рухами XIX ст. Аналогія із сучасними травматичними подіями виникає і з посиланням на дискурс «Двох Україн» (хоча географічно нині вони дещо відрізняються від тогочасних), і з подібною ситуацією існування солідарності та консенсусу в суспільстві.

Сьогодні, існують території, що перебувають у зоні бойових дій під безпосереднім впливом травматичних подій, де гостро відчувається розрив звичних рамок життя. У цих умовах як соціального, так і змістовного опосередкування травми не відбувається, оскільки це опосередкування можливе після того, як події закінчуються. Наявне також суспільство, в якому травматичне усвідомлення вже відбувається, оскільки ґрунтується на співчутті (різних рівнях) оригінальним подіям і тривозі, яка утворюється внаслідок пригнічення реальності. Солідарність у цих умовах вибудовується як на спільності індивідуальних втрат, так і відчутті враження колективної ідентичності. Географічні кордони між цими спільнотами зникають у площині медіа, де до діяльності громадянського суспільства може долучитися кожний індивідум і таким чином посилити суспільну солідарність. Але очевидним є і те, що українське суспільство стає заручником парадокса, до якого у своїх дослідженнях апелює російський культурсоціолог Д.Ю. Куракін. Посилаючись на Дж. Александера, який вибудовує консенсус західних суспільств навколо травматичних подій (наприклад, Голокост або Ватергейт), він говорить про специфічну непримиренність опонентів навколо травматичних подій у «незахідних» суспільствах і, як наслідок, редукування солідарності до критично низьких рівнів.

Ця ситуація є реальним викликом для сучасного українського суспільства, в якому на фоні травматичних подій, з одного боку, відбувається посилення консенсусу, з іншого — виявляється відсутність спільної мети та ідеалу. Таким чином, опрацювання травматичних подій як минулого, так і сучасного є перспективним, оскільки надає реальної можливості самоусвідомлення та вибудовування ідентичності суспільства.

*Алла Гужва*

## МАЛІ СПІЛЬНОТИ ЯК ОСНОВА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У публікації розглянуто три типи спільнот, які формуються навколо релігійних, економічних та сімейних цінностей. Вказано, що рівень солідарності всередині спільнот може бути охарактеризований поняттям соціального капіталу. Продемонстровано, що спільноти, утворені за економічними інтересами рано чи пізно стають причетними до політичної діяльності, тому найкращими для розвитку громадянського суспільства є релігійні об'єднання та сімейні спільноти.

**Ключові слова:** спільнота, цінності, соціальний капітал, громадянське суспільство

На відміну від уявлень про національність, представники якої можуть бути громадянами різних країн і завдяки етнічним традиціям підтримувати свою ідентичність, держава як стає об'єднання громадян, що існують на спільній території, для успішного існування та розвитку повинна характеризуватися, окрім ідеологічної єдності, достатнім рівнем громадянської консолідації або розвинутим громадянським суспільством. Розглянемо, які чинники можуть впливати на рівень міжособистісних неформальних зв'язків, які становлять основу громадянського суспільства.

Для цього визначимося спочатку, коли, власне, у людей виникає бажання зробити щось корисне не тільки для себе, а й для іншої людини чи якоїсь спільноти, що й становить основу громадянської активності. Мабуть тоді, коли в її свідомості існують поняття й ідеї, що перевершують її власне існування, а їх реалізація дає моральне задоволення. Відразу підкреслимо, що таких ідей повинно бути принаймні декілька, щоб уникнути загрози тоталітаризму, який хоча й розпочинає свою ходу з проголошення величезних ідеалів, але в результаті повністю знищує неконтрольовану громадянську активність і поглинає недержавні інституції.

Такі ідеї, що виходять за межі індивідуального людського існування, мають регулятивний, ціннісний характер. Найкращим чином їх окреслює філософія і дає розуміння цінності людини, світу й життя. Не дивно, що один із варіантів сформульованого І. Кантом об'єктивного принципу моральності (категоричного імперативу) є квінтесенцією «Загальної декларації прав людини ООН», що проголошує всіх людей від народження вільними і рівними в правах [2, с. 1]. Цей варіант звучить так: «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого як до мети, й ніколи не ставився б до них тільки як до засобу» [3, с. 270].

На жаль, на практиці філософія нечасто стає генератором дороговказів, натомість, переважним джерелом цінностей і, як наслідок, громадянської активності, стають релігійні вірування, економічні інтереси й сімейно-родові взаємини. Тож не дивно, що після знайомства з особливостями народовладдя в громадах Північної Америки, становлення яких відбувалося під впливом релігійних християнських цінностей, де засновникам Нового світу вдалося поєднати дві протилежні речі «дух релігії та дух свободи» [5, с. 51], Алексіс де Токвіль висвітлив громадянське суспільство як добровільну, нерегламентована державою взаємодію між людьми, соціокультурний зв'язок, на тлі якого реалізовується демократичний лад країни. Солідарність та взаємопідтримка у межах своєї громади допомагала вирішувати життєві проблеми співіснування на добровільних началах з опорою на біблійні цінності. У сучасних протестантських деномінаціях ситуація практично не змінилася, її члени мають розгалужену сітку громадянських спільнот, члени яких охоче допомагають не тільки один одному, але й просто нужденним. Прихильники реформаційних рухів і церковних організацій не долучаються до політичної діяльності (за винятком індивідуальних осіб) і не намагаються впливати на державні органи та структури.

Якщо Токвіль підкреслював новаторську громадянську діяльність релігійних спільнот, то Ю. Габермас, досліджуючи категорію відкритості громадянського суспільства, зазначив суттєвий вплив на формування недержавних відносин невеликих об'єднань за економічними інтересами, членами яких були «корпоративно згуртовані в цехи дрібнотоварні ремісники» [1, с. 58]. Такі спільноти відіграли значну роль у становленні громадської відкритості, що стала основою держави нового типу. Виникали такі спільноти, як пише Ю. Габермас, у застільних товариствах, сало-

нах і кав'ярнях та об'єднували різноманітних приватних осіб незалежно від походження [1, с. 80]. Ю. Габермас показав, що ознакою остаточної перемоги «нової історичної свідомості» або епохи Модерну можна вважати утворення публічної відкритості (на відміну від репрезентативної аристократичної), а також розгортання преси, яка зробила надбанням громадськості різні погляди і сприяла розширенню мережі громадянської комунікативності.

Зазначимо, що економічні інтереси лише частково можуть вважатися джерелом ідей, навколо яких утворюються спільноти громадянського суспільства. Згодом і Ю. Габермас підтверджує це у своєму дослідженні, бо відкритість бере на себе політичні функції впродовж XVIII століття і стає організаційним принципом правової держави з парламентською формою управління, а до початку XIX століття всі інституційні організації резонерські публіки, такі як газети, цивільні мітинги та інше, остаточно перетворюються в «громадську думку», що безпосередньо причетна до прийняття рішень на державному рівні.

За минулі століття з'являлось і зникало безліч спільнот і товариств: від утаємничених зібрань впливових осіб до товариств боротьби з гризунами, членів яких поєднувало не тільки спільне бачення вирішення тих чи інших проблем, але й високий рівень взаємної довіри та солідарності. Особливою стабільністю існування вирізняються спільноти, що формуються на сімейно-родових засадах. Звичайно, родові клани зустрічаються все рідше, майже виключно в архаїчних культурах, але їх легко замінює система дружніх відносин між сім'ями, поєднаними не тільки родинними стосунками, але й простим сусідством. Найбільше такими тісними стосунками відзначаються мешканці приватних будинків. Очікувано, що рівень довіри, солідарність один з одним у близьких сусідів-друзів допомагають вирішувати різні життєві проблеми без звернень та впливу на державні структури.

Американський соціолог Дж. Коулман характеризував спільноту, «всередині якої існує повна надійність і абсолютна довіра», коли вона «здатна зробити багато більше в порівнянні з групою, що не володіє даними якостями» як таку, що володіє достатнім соціальним капіталом, [4, с. 126]. Це поняття було введено для позначення рівня довіри та солідарності, як особливого соціального контексту, що визначається нелінійними зв'язками між індивідами всередині соціальної організації. Очевидно, що поняття соціального капіталу може бути мірою розвиненості громадянського суспільства, оскільки визначає рівень розвитку міжособи-

стісних зв'язків, так би мовити сіткову структуру серед багатьох членів спільноти.

Як показує історія, малі спільноти часто ставали не тільки центрами взаємодопомоги, а й осередками кардинальних соціальних змін, особливі ті, які утворювалися задля обміну думками і критичних дискусій щодо суспільного устрою. Але якщо мати за мету сформувати розвинуте громадянське суспільство, то слід мати на увазі, що товариства, організовані за економічними інтересами, тяжіють до впливу на державні інституції, а релігійні спільноти та сімейні дружні товариства — це групи з високим соціальним капіталом, які відзначаються міцними невіддільними зв'язками.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство : [пер. з нім.] / Ю. Габермас. — Львів : Літопис, 2000. — 318 с.
2. Загальна декларація прав людини ООН [Електронний ресурс] : міжнар. докум. від 10.12.1948 / Верховна Рада України. — Режим доступу : [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_015](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015)
3. Кант И. Сочинения : в 6 т. : [пер. с нем]. Т. 4, ч. 1 / И. Кант. — Москва : Мысль, 1965. — 544 с.
4. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Дж. Коулман ; пер. с англ. Л. Стрельникова, А. Стасенко // Общественные науки и современность. — 2001. — № 3. — С. 121—139.
5. Токвиль А де. Про демократію в Америці [пер. з фр] / Алексис де Токвиль. — Київ : Всесвіт, 1999. — 587 с.

This publication reviews three types of communities, which organize around religious, economical and family values. It denotes that level of solidarity inside communities can be characterized by concept of social capital. It is shown, that communities, formed by economic interest sooner or later become involved into political activity, therefore religious unions and family communities are the best for developing civil society.

**Keywords:** community, values, social capital, civil society

Олена Титар

## ФІЛОСОФІЯ ЯК МОЖЛИВІСТЬ ДІАЛОГУ В СУЧАСНОМУ ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ

Ми розглядаємо глобалізацію як антропологічну спробу побудувати грандіозну ієрархію без ієрархій. Альтернативою глобальним споживацьким ідентичностям є традиційні етики, зокрема християнська етика, і філософія. Українська культура повинна подолати глобалізаційні ризики за допомогою культурного посередництва, мультикультуралізму і національних традиційних культурних стратегій. Унікальне значення філософії полягає як у поновленні раціональності і безпечності комунікації, так і в загальній світоглядній орієнтації.

**Ключові слова:** діалог, мультикультуралізм, глобалізація, традиційні етики, українська культура, філософія культури.

Мета статті — розгляд основних світоглядних змін, що відбулись у новому глобальному світі, а також можливість діалогу філософськими та метафілософськими засобами, філософії як нової стратегії внутрішньо культурного та міжкультурного діалогу.

Постановка проблеми, ступінь дослідження. Така проблема як руйнування старих культурних цінностей — держави, родини, повсякденного світу, збудованого за зразком родини, — привертає увагу сучасних дослідників глобалізації У. Бека [3—4], Е. Гидденса [7], М. Кастельса [8]. Про необхідність долання таких ерозійних тенденцій та побудову нової комунікації говорять такі філософи як Б. Вальденфельс [5—6], З. Бауман [1—2], але шляхи побудови нової комунікації глобальної і постглобальної культури залишаються неясними, на нашу думку, лише глибоке філософське розкриття проблеми дозволить побудувати новий філософський діалог, визначити його основні принципи.

Основна частина. У. Бек починає свої розмірковування з того, що глобалізація — ерозія старих відомих культурних процесів, в тому числі і національної держави, але одразу відмічає, що це не тільки можливі ерозії, але й явища культурної трансформації:

«Бо глобалізація, як уже говорилося, означає насамперед денціоналізацію — ерозію, але й можливу трансформацію національної держави у державу транснаціональну» [4, с. 31—34].

Буття стає дизайном, і глобалізація формує нові цінності, де відкритість означає насамперед руйнування установ та кордонів: «Глобалізація означає пізнаване на досвіді руйнування кордонів повсякденної діяльності в різних сферах господарювання, інформації, екології, техніки, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства, означаючи, таким чином, дещо в принципі давно знайоме і одночасно незрозуміле, що з трудом розуміється, дещо таке, що з нездоланною силою змінює наше повсякденне життя і змушує усіх прилагоджуватись і відповідати на ці зміни» [4, с. 86—88].

Незважаючи на такі руйнації та трансформації, що загрожують самому поняттю культурної ідентичності в добу глобалізації, У. Бек залишається поміркованим оптимістом, називаючи услід за Х. Балла, нову добу глобалізації «новим середньовіччям» — створенням дієвих, перехресшуваних ідентичностей, а на основі світового ринку повинні створюватись транснаціональні суспільства і зв'язки: «соціальні і політичні зв'язки й ідентичності повинні мислитись як перехресшені у поняттях глобальних, регіональних, національних і локальних відправних точок і концепцій дій» [4, с. 198]. На нашу думку, такі дієві, перехресшувані зв'язки створюються на Слобожанщині протягом XIX—XX століть, а в XXI столітті відбувається прискорення таких утворень, тобто транснаціональні суспільства не обов'язково транс імперські, транснаціональні культури є продовженням, на нашу думку, не імперських держав, а мультикультурних громадянських суспільств, стосовно Слобожанщини ми маємо тривалий розвиток мультикультурного суспільства.

Новий етап глобалізації полягає у подальшому проникненню в культуру інформаційних технологій: «Глокалізована стратегія стає можливою також завдяки новим інформаційним технологіям. Вони дозволяють здійснювати безперервне узгодження за допомогою відео-конференцій, електронної пошти і т. п. В центральному офісі можна за необхідності оцінити, який продукт у якому супермаркеті в якій точці світу продається якнайкраще і які внутрішні і зовнішні рамочні умови впливають на це. Стратегія глокалізації можлива і у тих випадках, коли виробничі мережі, навіть до формально самостійних постачальників, аналізуються на предмет додаткової раціоналізації. А це в свою

чергу дозволяє подолати протиріччя чи, принаймні, продуктивно обмежувати його: а саме децентралізовано, тобто локально і центрально, одночасно глобально виробляти, координувати і контролювати» [3].

Іншими визначальними рисами глобалізації відмічають якісну мінливість глобалізованого світу, його нестабільність, індивідуалізованість. Насамперед це праці та концепції З. Баумана, який говорить про глобалізоване суспільство як індивідуалізоване та мобільне, вказуючи на «поточність», «мінливість» сучасності [1, 2]. Концепція З. Баумана ідентичності глобалізму ґрунтовна і намагається врахувати як соціально-історичні, так і ментальні зміни глобалізованих ідентичностей.

Основні положення його концептуальної розробки ідентичності у світі, що глобалізується, такі:

1. Порядок як такий у глобалізованому світі втрачає цінність
2. Це поява нового часу — «роз'єданого часу», що позначає раптовість і неочікуваність будь-яких змін, роз'єднаний час позалогічний та позасхематичний, епізодичний, фрагментарний, утворює фрагментарні наративи.

3. Ідея долі та відповідальності замінюється ідеєю самовідповідальності, вся провина за історію та перебіг подій лягає на індивіда, в «індивідуалізованому суспільстві» прецедент стає аксіомою, а індивід створює та виконує сценарії свого життя, він намагається побудувати публічну «агору» заради «справді автономної ecclesia», але за своїми благами та негараздами втрачає спільне суспільне благо: «Будь-яка артикуляція відкриває деякі певні можливості і закриває деякі інші. Відрізнявальна риса історій, що оповідаються в наші дні, полягає у тому, що вони описують індивідуальні життя у манері, що виключає, або утискує (тобто, заважає артикуляції) можливості відслідковування зв'язків, які поєднують долі окремих людей з шляхами і засобами функціонування суспільства як цілості; більш того, вона відкидає саму необхідність звернення до цих шляхів і засобів, уводячи їх на окраїни життєвих прагнень особистості і представляючи їх в ролі «чистих фактів», котрі оповідачі історій не можуть ані спростувати, ані подати на обговорення незалежно від того, чи діють вони в одиночку, групою, чи колективно»

3. Сучасні демократичні суспільства залишаються демократичними, коли розуміють, що демократія — антиінституціональна сила, що не дозволяє владі будувати жорсткі суспільні та політичні режими, це сила незгоди та критики, що рухає вперед



глобалізовані суспільства, це критичні демократичні ідентичності, які весь час непокояться, що вони не достатньо демократичні.

4. Нова етика індивідуалізованого суспільства — етика бездомності та мрії про дім, це міське життя «чужих серед чужих». Поняття Чужого у сучасній феноменології насамперед розробляє Б. Вандельфельс. Б. Вальденфельс означає Чуже як гіперфеномен, який демонструє себе тільки тоді, коли ухиляється від схоплення, його досвід — «досвід нездоланної відсутності». Доступ до недоступності Чужого, не руйнуючи власне Чужість, в концепції Б. Вальденфельс можна отримати, застосувавши нову методологію взаємин з Чужим. Феномен Чужого вимагає особливого логосу респонзивної феноменології як феноменології відповіді, логіки відповіді. Перша відповідь — це відповідь змістовна, яка заповнює пустоту, означену питанням. Друга форма — це відповідь на виклик, тут треба вже не заповнювати пустоти, а відповідати на претензії Чужого і Б. Вальденфельс формулює чотири варіанти відповіді на виклик [5, 6]. Чужий привертає нашу увагу і становить нам виклик у культурі. Увага — це форма одночасно як внутрішнього, так і зовнішнього досвіду, оскільки цей досвід виникає не із інтенціонального акту суб'єкту, але із події появи чогось нового у горизонті видимого чи почутого. Це коливання на поверхні очевидного, коли щось впадає нам в око, Вальденфельс називає «пафосом» (Pathos). Іншою стороною «пафоса» є «відповідь» (Response) на цей виклик (поява нового в горизонті досвіду). У З. Баумана інше, нове розуміння Чужого, чужих, що постійно зустрічають індивіда у міському глобалізованому житті: «Саме власне безсилля породжує у них відчуття навіючої страх сили чужаків. Слабке зустрічається зі слабким і протистоїть слабкому; але при цьому обидва відчують себе Давидом, що бореться з Голіафом. У своєму класичному дослідженні сучасного шовінізму і расизму Філ Коен висловлює пропозицію, що в основі усілякого роду ксенофобії, етнічної чи расової, усілякого сприйняття чужоземця у ролі ворога чи перепони, що обмежує суверенітет особистості чи колективу, лежать ідеалізовані уявлення про безпечний дім як смислову метафору. Образ безпечного дому перетворює те, що знаходиться «за його межами», у заповнену загрозами територію; її мешканці уособлюють ці загрози, й їх необхідно стримувати, відганяти і тримати на віддаленні: тим самим «зовнішнє оточення може уявлятися чимось однозначно небажаним і небезпечним, в той же час як за символічними мережами занавісками допустимі норми особистої поведінки. Розуміння

дому звужується до того простору, де на малій частині хаотичного світу може бути забезпечено певне відчуття внутрішнього «порядку і установ», простору, котрим суб'єкт може безпосередньо володіти і керувати». Це та сама мрія про захищений світ, місце, що має кордони під надійною й ефективною охороною, території, чітко позначені і забезпечені захистом закону, майдан, позбавлений від ризиків, а в особливо — від непередбачуваних ризиків, трансформуючих просто «незнайомих людей» в «загрозливі елементи», коли не у прямих ворогів. І міське життя з усіма його примхливими навичками, різноманітними надмірними зусиллями, безупинною застережливістю, що вимагають значних ресурсів, не може не загострювати ці мрії про дім. «Дім», створений у цих мріях, насичується смыслом у протиставленні ризику і контролю, загроз і безпеки, бойових дій і миру, епізоду і вічності, поділу на частки і єдиного цілого. Іншими словами, такий дім — це втілення мрії про зцілення від болів і страждань міського життя, життя чужих серед чужих. Проблема, проте, полягає у тому, що зцілення може бути лише уявним і постульованим; у своїй бажаній формі воно недосяжно — переважно постільки, оскільки неунікні дошкульні риси міського життя»

5. Руйнування соціальних установ та спільнот, ідентичність стає не груповою чи соціальною, а індивідуалізованою: З. Бауман іронічно використовує концепцію Е. Гобсбаума, котрий зазначає, що наукове вивчення спільнот та громадських зв'язків виникає тоді, коли спільноти зникли з життя, а громадські зв'язки руйнуються пришвидшеними темпами, за словами Е. Гобсбаума, зокрема, «ніколи ще слово «спільнота» не вживалась настільки нерозбірливо і незв'язно, як у десятиріччя, відзначені тим, що спільноти у соціологічному смислі цього слова стає все важче віднайти у реальному житті». Джон Янг надав дотепність й ущипливість цьому висновку: «Як тільки спільнота руйнується, винаходжується ідентичність».

6. Ця ідентичність змінює режими пам'яті та забуття, забуття більш необхідне, ніж увічнення. Це палімпсестна ідентичність. «Замість того, щоб конструювати власну ідентичність послідовно, як відбувається при побудові дому, — без поспіху вибудовуючи стелі, підлоги, кімнати, коридори, — людина намагається через ряд «нових починів» експериментувати з формами, що миттєво збираються і хутко розбираються, наносючи один шар фарби на інший; насправді, це нагадує палімпсест древності — текст, написаний на пергаменті поверх іншого. Це той різновид

індивідуальності, котрий влаштовує світ, де мистецтво забуття є не менш, коли не більш цінною якістю, ніж мистецтво згадування, де забування більшою мірою, ніж навчання, є умовою постійного підтримування себе у необхідній формі, де люди і речі то появляються в полі зору нерухомо закріпленої камери уваги, то полишають його, а сама пам'ять подібна до відеоплівки, котра завжди може бути очищена і наповнена новими образами» [1].

7. Такій мінливій ідентичності повинна відповідати нова етика — етика Іншого. Оскільки тільки етика, заснована на любові та повазі зможе сприйняти всю хаотичність, невпорядкованість та мінливість глобалізованого світу, тільки така етика може досягнути мінливості і відсутності гарантій: «Любити, як і бути моральним, значить бути і залишатися у стані вічної невизначеності. Любляча людина, як і та особистість, що має мораль, дрейфує між терпимістю, котра частіше за все сідає на мілину байдужості, і власницьким пориванням, котре надто легко і швидко розбивається о скелі примусу; при цьому і люблячий, і моральний суб'єкти не мають інших вод для плавання» [1]. Етика Іншого необхідно повинна бути заснована на новому гуманізмі, на унікальності та цінності кожної людини, тож «індивідуалістичне суспільство» як спосіб окреслити проблеми глобалізованого суспільства, так і спосіб їх вирішити, коли таку етику можливо і необхідно побудувати.

Парадоксальним чином більша інтеграція суспільств при глобалізації робить індивідів та культури більш індивідуалізованими, глобалізація як процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції та уніфікації обертається фрагментацією культур та індивідуалізацією. Поняття глобалізації приходить з соціальних наук та економіки. В 1983 році Теодор Левітт (Theodore Levitt), професор Гарвардської школи бізнесу, опублікував статтю «Глобалізація ринків», тому сучасну популярність і широкий вжиток терміну часто приписують йому. Але 1990—2000 роках глобалізація стає філософським та культурологічним терміном, а глобалізація ринків призводить до індивідуалізації спільнот.

Світ стає «нестримним», неконтрольованим, так одну з своїх відомих робіт про глобалізацію Е. Гидденс назвав дуже влучно «Нестримний світ», нестримний світ диктує нестримне реагування, нестримну відповідь культур. Е. Гидденс говорить про зовсім нове культурне явище — «глобальне космополітичне суспільство» — і відповідно формування нових глобальних космополітичних культурних ідентичностей, але стара структура культурного реагування з ними не справляється, культурні ідентичності

змінювались, але ми звикли до старих культурних інституцій — «інституцій-мушлей»: «Ми продовжуємо говорити про націю, сім'ю, працю, традицію, природу таким штибом, неначе вони залишилися такими самими, що і в минулому. Але ж вони не такі. Зовнішня шкаралупа залишається, та внутрішньо вони змінилися — і це відбувається не лише у Сполучених Штатах, Британії чи Франції, але майже повсюдно. Вони є тим, що я називаю «інституціями-мушлями». Це інституції, які стали неадекватними тим завданням, що вони їх покликані виконувати» [7].

Культурні ідентичності суспільств руйнуються, але тим більше стає відповідальність окремої людини, індивідуалізація не зло, а необхідний процес культурного розвитку, інституції повинні змінюватись, а глобальні ідентичності повинні співіснувати з відродженими локальними ідентичностями: наше суспільство «не усталене або безпечне, а сповнене тривоги і, понад те, покращує глибокими поділами. Багато хто з нас почувається у лещатах сил, над якими ми не маємо влади. Чи у змозі ми підпорядкувати їх нашої волі? Я вважаю, що у змозі. Безсилля, яке ми відчуваємо, не є ознакою персональної недолугості, а відбиває неспроможність наших інституцій» [7].

Одним з способів подолання інституційних криз культурних ідентичностей можна вважати інформаційний підхід до глобалізації М. Кастельс [8].

М. Кастельс вводить поняття інформаційного суспільства та інформаційної економіки, що відрізняються від індустріальної соціально-культурної системи не через джерела росту виробництва, а через переорієнтацію останніх на технологічну парадигму, в основі якої інформаційні технології. Саме ця технологічна парадигма, на переконання М. Кастельса, створює глобальну економіку і світову глобалізацію. На першому етапі інформаційної революції відбулись значні технологічні зміни процесів та продуктів, а також перерозподіл конкуренції: «Таким чином, чистим результатом першого етапу інформаційної революції стало розповсюдження економічного прогресу. Більш того, розповсюдження виробництва, заснованого на знанні, і керівництво на весь спектр економічних процесів у глобальному масштабі вимагає глибоких соціальних, культурних і інституціональних змін, а, враховуючи історію інших технологічних революцій, це займе деякий час. Ось чому економіка є інформаційною, а не просто основаною на використанні інформації, оскільки культурно-інституціональні риси усієї соціальної сис-

теми повинні увійти у процес розповсюдження і використання нової технологічної парадигми» [8, с. 210 ].

Культурно-соціально наслідками першого етапу інформаційного суспільства, першого етапу глобалізації є: внутрішня фрагментизація робочої сили на інформаціональних виробників та решту; соціальне виключення багатьох індивідів та цілих сегментів суспільства, що не є інформаціональними виробниками чи споживачами; поділ логіки глобальної мережі потоків капіталу та людського досвіду життя робітників; криза національної держави як суверенної одиниці і відповідно криза старої форми політичної демократії, а також народження нової форми державності — мережевої держави, а також зростання ролі засобів масової інформації, крім того, маніпулятивних стратегій останніх. М. Кастельс застерігає про створення нової форми держави, та стратегічні ігри, де політика позбулась колишньої влади, але не впливу.

*Висновки.* Зміни сучасного світу надають приклад руйнування підвалин звичних комунікацій, в тому числі, товариських та родинних, це призвело до руйнування базових метафор, що визначають екзистенціальні вибори людини — «дім», «рідня», «безпека», «родина», «захист», «підкування».

У результаті світ стає небезпечним, хаотичним, звичні орієнтири руйнуються, оскільки світ «нестримний». Умовою успішною комунікації завжди була безпечність та можливість домовитись, оскільки через виклики часу старі комунікативні стратегії повинні переосмислюватись, то виникає можливість нового гармонійного «нестримного» діалогу. Відкритість та мінливість світу передбачає відкритість та мінливість іншої людини, таку відкритість передбачає філософія з її увагою до кордонів та межових тем етикою обов'язкової поваги до учасників спілкування.

У такому разі філософія виконує як методологічну роль, забезпечуючи стандарти комунікації, так і терапевтичну роль, надаючи кожному відчуття поваги до його поглядів та життя. Унікальне значення філософії полягає як у відновленні раціональності і безпечності спілкування, так і в загальній світоглядній орієнтації, коли старий ґрунт вибитий з-під ніг, а старі цінності вимагають бути переоціненими.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. — Москва : Логос, 2002. — 181 с.

2. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман ; пер. с англ. — Санкт-Петербург : Питер, 2008. — 240 с.
3. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / У.Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника — Москва : Прогресс-Традиция, Территория будущего, 2007. — 464 с.
4. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма — ответы на глобализацию / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. — Москва : Прогресс-традиция, 2001. — 303 с.
5. Вальденфельс Б. Между культур [Электронный ресурс] / Б. Вальденфельс. — Режим доступа : <http://anthropology.runet.ru/old/6/wald.htm>
6. Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. — Минск : ПроPILEI, 1999. — 176 с.
7. Гидденс Э. Ускользающий мир : как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. — Москва : Весь мир, 2004. — 120 с.
8. Кастельс М. Галактика Интернет : Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М.Кастельс ; пер. с англ. — Екатеринбург : У-Фактория, 2004. — 328 с.

*Olena Tytar*

#### **Philosophy as an opportunity for dialogue in the contemporary global world**

We consider globalization as anthropological attempt to construct grandiose hierarchy without hierarchies. Alternative to global consumer identity are traditional ethics, in particular Christian ethics, and philosophy. Ukrainian culture should overcome globalization risks by means of cultural mediation, multiculturalism and national traditional strategy. The unique value of philosophy consists both in the renewal of the rationality and security of communication, and in the general ideological orientation.

**Keywords:** dialogue, multiculturalism, globalization, traditional ethics, Ukrainian culture, philosophy of culture.

Олександр Воронянський

## НАЦІОНАЛЬНИЙ ІНТЕРЕС ЯК ФОРМА СУСПІЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ

Аналізується сутність категорії «національний інтерес» із точки зору суспільного діалогу. Автор обґрунтовує положення про те, що в основі національного інтересу лежать відносини, які складаються в даному суспільстві у процесі розподілу ресурсів і цінностей. Антагонізм цих відносин є головною перешкодою консолідації суспільства на національній основі. Національний інтерес як результат агрегування різноспрямованих соціальних вимог у суспільстві відображає конкурентну боротьбу за доступ до ресурсів і суспільних благ через механізм національної держави.

**Ключові слова:** національний інтерес, нація, національна держава, перерозподіл ресурсів.

**Актуальність і постановка проблеми** Національний інтерес уже традиційно вважається чи не основною підставою інтеграції сучасного українського суспільства. Однак розуміння сутності цього інтересу як у науковців, так і у діючих політиків неоднозначне.

**Аналіз публікацій** свідчить, що переважна частина дослідників при визначенні поняття національного інтересу традиційно виходить із уявлення політичної однорідності нації та англо-американського трактування нації як політико-державної категорії, що своєю чергою зумовлює ідентифікацію поняття національного інтересу з поняттям державного інтересу (класичним прикладом такого підходу є концепція Г. Морґентау). Таким чином, національний інтерес постає як узагальнюючий інтерес, який знімає протиріччя між інтересами держави і громадянського суспільства. Тому більшість сучасних західних науковців (К. Боулдінг, Л. Козер, Р. Дарендорф, Г. Зіммель, Р. Парк та ін.) розглядають проблему національних інтересів у парадигмах конфліктології міжнародних відносин, виходячи з того, що інтереси

націй формуються в конкурентному середовищі міжнародної боротьби за духовні цінності та доступ до світових ресурсів.

У вітчизняній науці в радянський період проблема національних інтересів спеціально майже не розроблялася, хоча одним із підвальних концептів марксизму було визнання політичної суб'єктності народів, а на етносоціальну сторону природи національних інтересів історично вперше звернули увагу саме теоретики соціалістичних рухів XIX—XX ст. (Е. Ренан, Р. Шпрінгер, К. Каутський, Р. Люксембург, В.І. Ленін). Тим не менш, в теоретичному та історико-соціологічному плані роботи радянських дослідників Ю.В. Арутюняна, Е.А. Баграмова, Ю.В. Бромлея, А.Ф. Дашдамірова, М.І. Куліченко, П.М. Роґачова та ін. відіграли позитивну роль у розробці багатьох питань, пов'язаних із вивченням проблематики національного інтересу.

У сучасній Україні, де загальноприйнятою є точка зору на націю (принаймні, українську) як біологічно-культурну спільноту, національний інтерес розглядається перш за все у контексті культурного розвитку, політичної та цивілізаційної ідентифікації українського народу [1]. Показовою в цьому плані є теза про те, що для національні інтереси зосереджуються передусім у сферах політики і культури. Тому для нації як політичного суб'єкта найголовнішим є збереження її ідентичності і культурно-мовної самобутності у властивій саме цій нації формі [2]. Однак такий підхід, ігноруючи основи політичної науки (політичну неоднорідність нації, конкурентність відносин у суспільстві, вплив економічного середовища на політичну систему тощо), абсолютно непридатний в аналітичному плані. Мабуть, саме тому вітчизняні фахівці за два десятиліття існування суверенної держави не досягли скільки-небудь помітних успіхів як у розумінні категорії національних інтересів, так і у їх формулюванні на політичному рівні.

**Метою** даної статті є дослідження політичної сутності національних інтересів та їхньої суб'єктності.

**Виклад основного матеріалу** Будь-який політичний інтерес у довготерміновому плані не є самостійним. Він визначається існуючими в суспільстві економічними та соціальними інтересами, котрі не є незмінними. Останні, своєю чергою, відображають потреби і відносини, що складуються в процесі споживання і розповсюдження матеріальних ресурсів і культурних цінностей. Саме тому в деяких історичних ситуаціях держава сприймається політично активною частиною населення не як «найвищий прояв волі народу до об'єднання», а саме як механізм забезпечення

власних інтересів. Наприклад, шляхта Великого князівства Литовського, бажаючи одержати привілеї, якими користувалася шляхта Королівства Польського, домоглася в 1569 р. фактичного приєднання Литовської держави до Польщі. Цей приклад не є унікальним навіть у вітчизняній історії.

Як показує світовий досвід, будь-яке суспільство будує свої політичні структури навколо проблеми суспільного розподілу. Політичний інтерес суб'єкта влади — здійснення владних дій по реалізації свого панування — має за кінцеву мету пільговий доступ до ресурсів та цінностей [3]. В самому суспільстві це передбачає боротьбу між різними соціальними групами та класами. Ця боротьба політичних інтересів, які відображають економічні інтереси різних груп суспільства (у ряді випадків антагоністичні) є основою всього політичного процесу [4]. Питання ж про культурно-мовні інтереси соціальних спільнот з точки зору владних відносин є другорядним. Доведено, що навіть спільноти, створені не на основі кровно-спорідненої єдності, в ході загальної діяльності формують спільну культуру і соціальні інститути, з часом набуваючи рис етносу з власною етнічною й навіть національною самосвідомістю (більшість сучасних націй). З другого боку, у кровно-споріднених спільнот, які проживають у різних умовах, формуються власні субкультури і навіть мовні системи, які з часом можуть перерости у окрему культуру й мову [5].

Таким чином, національну єдність формує інтерес доступу до ресурсів і цінностей, якщо останній можна забезпечити саме на основі такої єдності. Без такого доступу неможлива й культурна консолідація, оскільки тип розвитку культури соціальної групи значною мірою детермінований її статусом в економічній системі суспільства. Якщо доступ до ресурсів забезпечується в рамках соціуму, обмеженого державними кордонами — формується національна єдність. В такому випадку політичний інтерес юридично втілюється в принципі суверенітету нації над територіальною політичною організацією — державою. Звідси — необхідність підтримувати стабільність політичної системи, в тому числі за рахунок інтегративної ідеології, роль якої в сучасному суспільстві виконує національна ідея.

У випадку, якщо доступ до ресурсів забезпечується в рамках регіону — формується етнокультурна спільнота на основі даного регіону, яка в подальшому може створити на своїй території власну політичну організацію, котра потенційно може виступити детонатором вибуху єдиної політичної системи країни. Однак от-

римати суверенітет у вигляді власної державної організації здатна лише спільнота, яка може зосередити достатню для боротьби з конкуруючими спільнотами (не лише територіальними) концентрацію ресурсів, у тому числі владних, та ефективно їх використовувати в ході відстоювання власного суверенітету на даній території.

Єдність усіх частин суспільства в масштабах країни можлива лише на основі єдності основного довгострокового інтересу — інтересу збереження і розвитку суспільства як економічної і політичної одиниці, здатної протистояти іншим суспільствам у конкурентній боротьбі за ресурси, необхідні для забезпечення життєдіяльності окремої людини. Оскільки саме держава акумулює значну частину ресурсів та здійснює їх владний (авторитарний) розподіл у визначеному порядку, суб'єкту політики для управління механізмом держави необхідно забезпечити у себе таку концентрацію владних ресурсів, яка буде достатньою для здійснення вирішального впливу на прийняття державних рішень. Однак реалізація політичної рівноправності обмежена реальною здатністю всіх громадян — потенційних суб'єктів політики мати рівний доступ до ресурсів влади.

Нація як політична спільнота виконує функцію об'єднання дрібних владних ресурсів всіх громадян в мегаресурс, який делегується правлячій еліті. Остання й реалізує від імені нації авторитарний перерозподіл ресурсів у суспільстві. Однак, оскільки основна маса громадян фактично не в змозі здійснювати контроль над діями правлячої еліти, на цьому етапі виникає відчуження державної влади від її формального джерела — нації. Політичний інтерес владної еліти (меншини), який полягає в пануванні над суспільством завжди вступає у протиріччя з політичним інтересом більшості до політичної рівності та політичної свободи. Будь-яка владна еліта прагне до монополізації в своїх руках ресурсів влади, що створює постійно діючу тенденцію до переростання демократичної системи правління в олігархічну [6].

В сучасних умовах реальними суб'єктами формування політичної (владної) еліти, в тому числі й правлячої, як правило, є потужні бізнес-групи, що мають достатню концентрацію ресурсів влади для довгострокового вирішального впливу на процес прийняття державних рішень, а в деяких випадках — і контроль над цим процесом. Отже, фактичним джерелом державної влади є не нація і не державна бюрократія, а потужні бізнес-групи. Тому консолідація суспільства на основі декларованого дер-

жавою національного інтересу фактично є консолідацією саме навколо інтересів даних бізнес-груп, тобто симулякр національного інтересу покликаний закріпити в суспільній свідомості реалізований правлячою елітою порядок розподілу ресурсів у власних інтересах як справедливий і такий, що відповідає інтересам нації.

Пільговий доступ до ресурсів та управління їхнім розподілом дає бізнес-групам, які контролюють процес прийняття державних рішень, пріоритетну можливість використання ресурсів країни, їхньої монополізації. Так, за висновком журналу *Forbes*, усі великі бізнес-групи Східної Європи отримали свої капітали в першу чергу завдяки «близькості до державної влади» і реалізованого нею перерозподілу власності. Державна політика країн «старої Європи» і США традиційно передбачає підтримку державою великих корпорацій і банків за рахунок державного бюджету, а для розвитку бізнес-груп України, Росії, США, Німеччини та Франції вирішальним є надаваний державою доступ до природних монополій, фінансових ресурсів держави (через прямі державні інвестиції, відшкодування затрат корпорацій, обслуговування комерційними банками державних інвестицій та платежів населення на користь держави тощо), а також податкові пільги [7].

Результатом цієї нерівномірності стало поглиблення розриву в прибутках між різними частинами суспільства і відповідно — можливостей доступу різних соціальних верств до духовних цінностей (освіти, культури, інформації), що викликає всередині сучасної нації не лише антагоністичні протиріччя, але й існування різних типів досить обособлених субкультур із власною позанаціональною самоідентифікацією. Нерівномірний доступ до ресурсів спричиняє розкол суспільства — не лише соціально-економічний, але й соціокультурний (доступ до духовних цінностей і можливість їх сприйняття), що постійно відновлюється. Звідси — антагоністичність інтересів різних частин суспільства.

Глобалізована економіка, в якій економічні системи різних країн не є закритими, існує вільне переміщення капіталів і робочої сили, сприяє стихійному формуванню спільнот не на основі окремого соціуму, обмеженого певними державними кордонами, а на основі групових та корпоративних інтересів. Оскільки дані інтереси необхідно забезпечувати політичним шляхом, виникають позанаціональні суб'єкти політики. Показником того, що групові й корпоративні інтереси сьогодні домінують над націо-

нальними, є те, що найвпливовішими суб'єктами політики в сучасному світі є не національні держави, а ТНК, котрі використовують державні механізми в своїх інтересах.

Таким чином, питання про національні інтереси не можна розглядати без аналізу того, що собою являє нація в соціально-економічному плані. Тезу про те, що українська нація як спільнота зацікавлена у власній державі дещо коригує той факт, що близько 12% працеспроможного населення країни постійно працює і проживає за кордоном, більшість з яких бажає натуралізуватися в якості громадянина країни нового проживання. Про відношення ж бізнес-еліт до української державності яскраво свідчить факт вимивання капіталів і великої власності — економічні інтереси не пов'язані з власною державою. Це свідчить не про патологічну нестачу патріотизму, а про те, що значна частина нації не бачить можливостей задовольнити свої інтереси в рамках власної держави. Дані процеси характерні для всього сучасного світу, крім кількох найбільш сильних держав. Міграція відбувається з країн з низьким рівнем соціального захисту населення та низькою інвестиційною привабливістю, що зумовлює низький рівень обсягів виробництва та низьку купівельну спроможність більшості населення. Тому є всі підстави стверджувати, що теза про те, що для нації інтереси зосереджуються передусім у сферах політики і культури потребує уточнення: перш за все, необхідно мати на увазі, що політика є засобом досягнення економічних інтересів.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Вовкун В. Національна культура — це і є національна ідея / В. Вовкун // *Дзеркало тижня*. — 2008. — 19 лип. (№ 27); Жулинський М.Г. Українська національна ідея в ідеологічній системі державотворення / М.Г. Жулинський // *Вища освіта України*. — К., 2006; Майборода О.М. Українська національна ідея як регулятивна сила в загальнодержавному і регіональному масштабах / О.М. Майборода // *Регіональні версії української національної ідеї: спільне і відмінне*. — 2005; Задорожна М. Національна свідомість як основа гуманістичного потенціалу суспільства / М. Задорожна // *Освіта і управління*. — 2007. — № 4; Матвієнко П. Національна ідея як чинник державотворення та консолідації суспільства / П. Матвієнко // *Економіка та держава*. — 2008. — № 1.
2. Штокало М. Українська національна ідея: спроба наукового осмислення. [електронний ресурс: <http://www.hw.net.ua/art.php?id=24778>]

3. Истон Д. Категории системного анализа политики // Политология: Хрестоматия. / Д. Истон [пер. с англ. С. Орловича] — Москва, Гарда-рики, 2000. — С. 426.
4. Касьянов Г.В. Система владних відносин у сучасній Україні: групи інтересів, клани та олігархія/ Г.В. Касьянов // Український історичний журнал. — 2009. — № 1.
5. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. — М., 1983. — С.412.
6. Паренти М. Демократия для немногих / М. Паренти [пер. с англ. А. Николаева] — Москва, 1999. — С. 234.
7. Шмиттер Ф. Неокорпоративизм / Ф. Шмиттер // Полис. — 1997. — № 2.

*Alexander Voronyansky*

**National interest as a form of social integration**

The essence of the category "national interest" from the point of view of social dialogue is analyzed. The author substantiates the position that the basis of national interest are relations that are in this society in the process of distribution of resources and values. The antagonism of these relations is a major obstacle to the consolidation of society on a national basis. National interest as a result of the aggregation of diverse social demands in society reflects a competitive struggle for access to resources and public goods through the mechanism of a national state.

**Keywords:** national interest, nation, national state, redistribution of resources.

**ФЕНОМЕН СЛОБІДСЬКОЇ УКРАЇНИ:  
ПРОБЛЕМИ МІЖКУЛЬТУРНИХ  
КОМУНІКАЦІЙ ПОРУБІЖЖЯ:  
ДІАЛОГ, ТОЛЕРАНТНІСТЬ,  
ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ**

*Олександр Матковський*

## **КОБЗАРСТВО СЛОБОЖАНЩИНИ — ФЕНОМЕНАЛЬНЕ ЯВИЩЕ НАРОДНО-МУЗИКАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ**

У статті розглядається сутність кобзарської культури як явища національної дійсності, яке визначає характер, морально-духовні якості, ментальність народу. Обґрунтовується природа кобзарського мистецтва, простежується історія його становлення та розвитку, визначаються характерні риси кобзарської майстерності. Кобзарська майстерність осмислюється як феноменальне явище не тільки української словесно-музичної творчості, а також як явище світової музично-пісенної, виконавської народної культури. Утверджується думка про самобутність, унікальність української народнопісенної традиції.

**Ключові слова:** кобзарство, національна культура, народне мистецтво українців, національно-пісенна культура слов'ян, природа кобзарського майстерності, кобза, український народний епос, дума.

У культурі кожного народу існує бодай одне явище, яке характерне тільки для нього і невідоме іншим національним культурам. В українському континуумі до таких явищ належить кобзарство — унікальний, неповторний за своїм походженням і формам феномен. Це мистецтво об'єднує творчість народних майстрів, які грають на кобзі, бандурах, лірах. Кобзар, бандурист — професійний виконавець фольклору в XVII—XVIII ст., український народний мандрівний співак-музикант, часто сліпий. Свій спів він супроводжував грою на українських народних музичних інструментах — кобзі чи бандурі. Культурна роль кобзаря сходить до сфери відтворення культурних і універсальних істин. Кобзарські думи займають особливе місце в українському народному мистецтві не тільки через їх соціального значення і статусу, але також через їх функції.

**Актуальність** дослідження вбачаємо в необхідності показати світовій спільноті глибинне і самобутне коріння української народної культури.

**Мета** дослідження — узагальнено схарактеризувати природу кобзарського феномена як самобутнього явища не тільки української (східнослов'янської, слов'янської), а й світової музично-пісенної народної культури.

**Предметом** нашого спостереження обрано кобзарське мистецтво, що осмислено як оригінальне і феноменальне явище народної музично-пісенної творчості.

**Головними** завданнями дослідження вважаємо визначити сутність кобзарського феномена, розглянути його основні риси і особливості, узагальнити розуміння кобзарської культури як національного високодуховного творчого потенціалу народнокультурної дійсності, як своєрідний щабель розвитку національного народної творчості в парадигмі світової музично-пісенної традиції.

Основною ознакою кобзарства як явища була його духовність. З цього стають зрозумілими світогляд і місія кобзарства — розбудити в людині душу. Питанням, яке постійно хвилювало майстрів, було питання про щастя людини. Справжній ідеал людини майстри пов'язували зі свободою, волею.

Своїм корінням кобзарство сягає вглиб віків, у давно минулі часи Київської Русі. Імен кобзарів-співаків у історичних джерелах тих часів ми не знаходимо. Але можна припустити, що кобза як музичний інструмент існувала вже тоді, оскільки кобзоподібні інструменти зображені на фресках Софійського собору в Києві.

Кобзарство в усі часи свого побутування належало до еліти українського народу, було виразником його прагнень, носієм передових лицарських ідей. Стикаючись з представниками різних верств населення, кобзарі, як елітарні особистості, активно впливали на формування елітарних ознак всіх тих, хто слухав їхні виступи або безпосередньо спілкувався з народними співаками. Особливо велику роль кобзарство відіграло на перших стадіях свого формування і розвитку, коли кобзарі та лірники були і носіями всіх новин та своєрідними засобами масової інформації.

Аналізуючи історію кобзарства, особливості, традиції, обряди, бачимо, що кобзарству властиві всі критерії, ознаки та функції еліти. Елітарним гаслом кобзарів був заклик: «Вимагати від себе більше, ніж вимагають інші». Цей елітарний принцип суворо дотримувався передовим кобзарством і допомагав не тільки зберегти високий рівень виконавчої майстерності і художньої цінності їх репертуару, а й виживати в скрутних життєвих обставинах.

Феноменальність кобзарства тісно пов'язується з його музичним інструментарієм. Давні кобзарські інструменти — кобза



і бандура — своєю оригінальністю конструкції, функціональною раціональністю та музикальністю виділилися із загальної маси струнних щипкових лютнеподібних інструментів тим, що в середині XVIII століття, крім струн на грифі, на них з'явилися приструнки — струни на корпусі, заявивши таким чином про власні українські народні інструменти, народжені древньою билинно-думною традицією. Таким чином, давній кобзарський інструментарій був явищем українського музичного професіоналізму.

Необхідно відзначити, що в Україні існувало дві потужні кобзарсько-ліричні школи, дві традиції виконання — полтавська та харківська. Це не означає, що кобзарство і лірництво обмежувалося Полтавською та Харківською губерніями. Однак це були духовні епіцентри традиції, кожен з яких в різний час охоплював різну територію. Крім названих губерній, кобзарство було поширене на величезній території України, зокрема, на Катеринославщині, Приазов'ї, Причорномор'ї, у Криму. Треба окремо згадати і Чернігівську традицію. Тут переважає лірництво і значно слабшає епічна традиція, натомість поширені псалмоспіви, виконання пісень «жалобної» тематики.

Великою повагою кобзарство користувалося в Запорізькій Січі. Там і з'явився тип кобзаря-професіонала. Кобзар був оспівувачем Запоріжжя. Запорожці вважали кобзарів «святими людьми», а кобзу — подарунком самого Бога, до неї вони зверталися як до живої істоти. Кобзарів називали хранителями козацьких легенд, оспівувачами героїв, визволителями ув'язнених з полону, натхненниками військових походів, повстань та інших подвигів. Одним словом, в Запоріжжі кобзарська музика тісно пов'язана з козацькою героїкою, з такими морально-етичними поняттями, як воля, героїзм, честь, вірність, справедливість, патріотизм, самопожертва в ім'я чесноти, батьківщини. Є величезна кількість свідчень про те, що кобзарі самі брали участь у військових походах. Кобзарями також були колишні козаки, які постраждали від ворогів під час битв або в полоні, або ж старі козаки, які не могли вже воювати, але залишалися вірними козацтву.

Основу репертуару козаків становили думи, історичні пісні, балади. Думи — це народні епіко-ліричні твори героїчного, рідше соціально-побутового змісту. У думах переважає епічний елемент. Про це свідчить чітка побудова сюжету, фабульний, розповідний характер опису подій, який ведеться в хронологічному порядку. Історичні пісні хоча і входили до репертуару кобзарів,

але відрізнялися від дум: за формою, усіма структурними компонентами — ритмомелодичною будовою, чітким розподілом на строфи.

За майстерністю і засобами художнього виконання музичну спадщину кобзарів дослідники умовно класифікують на три типи:

1) кобзарі — носії і виконавці народної творчості — ці співці переказували думи і пісні в тому варіанті, який чули від своїх вчителів;

2) кобзарі-імпровізатори — ті, які не складали твори, а запам'ятовували основну сюжетну схему думи або пісні і при їх виконанні вносили свої зміни: щось пропускали або додавали. Один і той же кобзар не виконував думу однаково двічі — кожного разу це був абсолютно новий твір.

3) кобзарі — творці власних пісенних жанрів.

Кобзарі увібрали в себе мудрість і антикріпосницьку традицію українського народу. Їх сатира була спрямована проти побутового та соціального зла. Всю їх діяльність пронизує один з головних аспектів — духовність.

Отже, кобзарське мистецтво визначаємо як феноменальне явище не тільки національної, а й світової музично-пісенної традиції. Неповторність і самотність кобзарського явища, на думку зарубіжних і вітчизняних дослідників, полягає в самому факті існування і розповсюдження кобзарської культури в народно-побутовому континуумі, у світоглядній сутності особистості кобзаря і лірника, в високих вимогах до його духовно-морального світу, музичних умінь, здібностей, самовдосконалення, в розумінні свого покликання і неухильному виконанні покладених місії, в повсякденній життєдіяльності майстра, в доборі репертуару. Кобзарсько-лірницьке мистецтво — показник високого цивілізаційного розвитку побуту, культури, народних традицій українського народу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Д. І. Багалій. — Харків: Дельта, 1993. — 256 с.
2. Беценко Т. П. Текстово-образні універсалії думового епосу: структура, семантика, функції / Т. П. Беценко. — Суми, 2008. — 400 с.
3. Гарасим Я. Національна самотність естетики українського пісенного фольклору / Ярослав Гарасим. — Львів, 2010. — 376 с.
4. Грица С. Й. Мелос української народної епіки / С. Й. Грица. — К.: Наукова думка, 1979. — 248 с.

5. Жеплинський Б. М. Українські кобзарі, бандуристи, лірники. Енциклопедичний довідник / Жеплинський Б. М., Ковальчук Д. Б. — Львів: Галицька видавнича спілка, 2011. — 316 с.
6. Ємець В. Кобза / В. Ємець. — К.: Рад. школа, 1920. — 40 с.
7. Колесса Ф. Українська усна словесність / Філарет Колесса. — Едмонтон, 1983. — 645 с.
8. Лавров Ф. І. Кобзарі. Нариси з історії кобзарства України / Ф. І. Лавров. — К.: Мистецтво, 1980. — 254 с.
9. Марченко М. І. Історія укорайнської культури: З найдавніших часів до середини XVII с. / М. І. Марченко. — К.: Рад. школа, 1961. — 286 с.
10. Українська фольклористика. Словник-довідник. — Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. — 448 с.

*Alexander Matkovsky*

**Cobzarian art of Slobid Ukraine — phenomenal evidence of national muscular culture of ukrainians**

The article examines the essence of kobzar culture as a phenomenon of national reality, which determines the character, moral and spiritual qualities, mentality of the people. The nature of kobzar art is substantiated, history of its formation and development is traced, characteristics of kobzar craftsmanship are determined. Kobzar mastery is conceived as a phenomenal phenomenon not only of Ukrainian verbal-musical creativity, but also as a phenomenon of world music-song, performing folk culture. The idea of originality, uniqueness of the Ukrainian folk-spiritual tradition is confirmed.

**Keywords:** kobzarstvo, national culture, folk art of Ukrainians, national and song culture of Slavs, nature of kobzar skill, kobza, Ukrainian folk epic, duma.

*Людмила Михно*

**УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ДУМИ —  
ОРИГІНАЛЬНІ СЛОБОЖАНСЬКІ ПАМ'ЯТКИ  
НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ**

Стаття присвячена розглядові специфіки дум як особливого різновиду народної творчості українців. З'ясовано, що думи — твори фольклору, жанр українського речитативного народного героїчного ліро-епосу, який виконували мандрівні сліпі-музиканти — кобзарі, бандуристи (рідше лірники) в Центральній і Лівобережній Україні. Унікальність дум обґрунтовано з тих позицій, що це — канонічний за своєю природою жанр, що базується на фольклорній традиції слововживання; спосіб виконання дум — речитативне промовляння. Складним і неповторним постає імпровізаційний характер виконання дум. Феноменальною вважаємо архітектоніку і композицію текстів дум, їх мовне втілення. Композиційною особливістю означених творів є побудова епічного оповідання на основі діалогічного мовлення.

Різноманітність дум дає можливість говорити про них як про визначні і неповторні пам'ятки не тільки національної, а й світової культури.

**Ключові слова:** дума, героїчний епос українців, феномен дум.

В українській народній творчості особливе місце займають думи. Думи — твори фольклору, жанр українського речитативного народного героїчного ліро-епосу, який виконували мандрівні, переважно незрячі, сліпі-музиканти — кобзарі, бандуристи (рідше лірники) в Центральній і Лівобережній Україні. Думи відносять до козацького епосу. Вважається, що вони виникли в козацькому середовищі в 16—17 ст. З думами пов'язано багато таємниць і загадок. Вчені стверджують, що це — феноменальні твори фольклорного словесної творчості. Різноманітність дум дає можливість говорити про них як про визначні і неповторні пам'ятки не тільки національної, а й світової культури. На наш погляд, думи слід розглядати саме як феноменальне яви-

ще словесно-образної, музичної, духовно-побутової культури нашого народу, як мистецьке втілення багатовікових національних традицій. Феноменальне — значить виняткове, незвичайне, рідкісне, самобутнє, що не має аналогів в інших культурах, оригінальне і специфічне, єдине, таке, що не повторюється в інших культурних континуумах.

#### **Аналіз останніх досліджень.**

З давніх часів спостерігається постійний інтерес до дум різних напрямків: фольклористів (М. Максимович, Ф. Колеса, М. Рильський С. Грица, М. Дмитренко, М. Гримич), літературознавців (С. Єфремов), лінгвістів (П. Житецький, Л. Рак, Г. Халимоненко, Т. Воробйова, Т. Беценка), істориків (К. Грушевська), культурологів (О. Грабович) і ін. Серед них як українські, так і російські дослідники, а також і вчені далекого зарубіжжя. Вони по-різному визначали феноменальність дум (наприклад, Б. Кирдан, М. Плісецький, М. Грабовський, Д. Чамполі та ін.)

**Мета** статті — обґрунтувати природу феноменальності дум, з'ясувати особливості оригінальності народного героїчного епосу.

#### **Виклад основного матеріалу**

На наш погляд, оригінальність і неповторність народного героїчного епосу можна узагальнено сформулювати і представити в таких положеннях.

1. Саме виникнення жанру, його зародження, формування, генезу вважаємо своєрідним і незвичайним. Ніхто точно не може стверджувати, де і як з'явилися думи. М. І. Марченко, наприклад, схильний вважати, що, можливо, творцями дум були члени братств при монастирях [13, с.127]. Вчені після довгих спостережень дійшли висновку, що все-таки думи виникли в військовому середовищі — козацькому. Найдавніші — думи історико-героїчної тематики, які присвячені героїзації захисників народу, відображають набіги татарських загарбників. У думах представлений ідеал захисника народу, національний тип лицаря.

2. Феноменальним вважаємо сам термін дума, що вживається для позначення народного героїчного епосу. Запропонував його М. Максимович. Ще раніше цей термін був засвідчений в польських джерелах. Довгий час термін не мав однозначного тлумачення. В кінцевому результаті вчені точно визначили його значення. Характеризуючи стан дослідження народного епосу, М. Дмитренко констатує: «У наукових джерелах ХІХ — початку ХХІ ст. погляд на думу як жанр, відтак її тлумачення, виявився по-різному: романтичне захоплення, аматорство, науковий під-

хід» [16, с. 15]. На позначення дум у їх сучасному розумінні вживали терміни «козацький епос», «козацькі пісні» [11, с. 30], «козацькі псалми» [5], також їх «називали «поважними, святими піснями» [3, с. 32].

Проаналізувавши дефініції жанру, М. К. Дмитренко зауважує, що термін «дума» потребує уточнень і пропонує таке розгорнуте формулювання: «Українські народні думи — це епічні монументальні словесно-музичні твори героїчного, соціально-побутового характеру, що відображають модус художнього мислення козацької доби, бароко та кульмінаційний етап формування національної самосвідомості етносу, ідеї державності; мають астрофічну будову, вільний віршовий розмір (від шести до сімнадцяти і більше складів у рядку, рядки об'єднані в уступи), переважно паралельне дієслівне римування. Думи, як правило, виконують експресивним імпровізованим у межах традиції соло-речитативом (мелодекламацією) — під супровід гри на кобзі або бандурі, рідше — лірі» [УНД 2009, 22, с. 15].

3. Незвичайним була середовище, в якому культивувалися і зберігалися пам'ятки народної словесної творчості. Спочатку — це військовий простір, пізніше — побутове, народнокультурне середовище. Кобзарі — особливі народні співаки, які заслуговували право на виконання дум після довгого навчання. Тільки кобзарям дозволялося речитативом співати думи. У зв'язку з цим мова дум вважається закритим, консервативним середовищем і таким, що відображає стародавні факти народної словотворчості, різнорівневі архаїчні лінгвістичні явища.

4. Показово, що кобзарське майстерність існувала в окремих частинах України — тільки в Центральній і Лівобережній. Це Гетьманська, Слобідська Україна. Відповідно і думи були поширені на цій території.

5. Унікальним, неповторним є сам спосіб виконання дум — речитативне промовляння. Речитатив — співуча декламація уступів-тирад народних плачів і дум з відповідним інтонуванням риторичних фігур поетичного синтаксису. Справедливо, що «епос якнайтісніше репрезентує взаємодію словесної та музичної інтонації. Його риторично-заклична спрямованість, медитаційна сутність дають багатий матеріал для вивчення музичної мови не як застиглої форми, а як живого пошукового процесу [5, с. 5].

6. Складним, унікальним слід вважати імпровізаційний характер виконання дум і пов'язану з ним майстерність побудови пісенного оповіді. Це стало причиною виникнення й існування

множинної кількості їх пісенних варіантів. Думи не заучували напам'ять (це було неможливо); щоразу, у процесі публічного виконання думові тексти як би по-новому створювалися виконавцями з наявного (відомого, засвоєного ними раніше) мовного матеріалу. Кожна дума відрізнялася тематикою, певним набором формул, мовних макро- і мікроконструкцій. За мовними формулами — текстово-образними універсаліями — можна розпізнати окремий твір героїчного епосу.

7. Феноменально вважаємо архітектоніку і композицію дум, їх мовне втілення. Думи можна порівняти за масштабністю, обсягом з «Іліадою» і «Одіссеєю». Показова зовнішня текстова структура дум — наявність зачину (заспіву, заплачки), основної частини і кінцівки (формули закінчення). Особливою є і їх внутрішня побудова — нанизання цілісних закінчених макроструктур, що складаються з мікроодиниць різної довжини, формул, що повторюються, текстотвірних елементів, універсальних за змістом, формою та ін. Засвідчено, що подібні одиниці — це текстово-образні універсалії, які використовували співаки у фольклорній комунікації як будівельний матеріал (Т. Беценко). Як правило, такі об'ємні макроструктури-блоки реалізовані конструкціями з прямою мовою. Внаслідок цього текст думи репрезентує в цілому розгортання оповіді в формі діалогу.

8. Композиційною особливістю дум є побудова епічного оповідання на основі діалогічного мовлення: розгорнутих питань і відповідей на них в градаційній формі. Кожна репліка — своєрідний закінчений блок: тематичний, структурно-стилістичний, емоційно-інтонаційний.

9. За стилем викладу думи тяжіють до книжних джерел — літописів, псалмів. Думки вчених на проблему походження дум неоднозначні. Одні з них віддають перевагу фольклорному джерелу. Інші — книжному, ще інші — напівкнижному. Уже П. Г. Житецький у своїй розвідці «Мысли о народных малорусских думах» (1893) (в укр. перекладі вийшла під назвою «Про українські народні думи») (1919) порушив проблему походження дум. Він дійшов висновку, що цей жанр українського фольклору виник під впливом писемності, шкільної літератури. Тому в думах засвідчено самотутні, оригінальні форми поетичної творчості, народні за світоглядом та мовою, і водночас книжні за особливим складом думки і способами її вираження, пор.: «У мові та поетичному стилі дум виразно виступає книжний лад мови, який свідчить, що літературна діяльність українських письменників не минула без

сліду для народної свідомості» [8, с.2]. Без сумніву, на розвиток жанру думи мали вплив книжні джерела.

10. Взагалі думи як наймолодша гілка народної творчості, вінець народнопоетичної епічної культури українського етносу своєрідно поєднують різні елементи текстово-образної організації фольклорних жанрів: пісенних форм, замовлянь, плачів, казок, легенд та ін.

11. Козацький епос — канонічний за своєю природою жанр, що базується на фольклорній традиції слововживання. Думи засвідчили своєрідний відбір різномірних мовних фактів — морфологічних (*зачуває, забачає, походжає*), стилістичних (художньо-образних) (*щирозлотний перстень, ясні-гласні соколи, піший-пішаниця, сизокрилий орел* та ін.). Отже, думи репрезентують оригінальну систему мовно-образних засобів, естетичних за своєю природою.

### Висновки

Таким чином, наведені вище факти переконують у тому, що думи належать до творів оригінальних, неповторних, таких, що відображає сутність героїчного в народному розумінні.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Д. І. Багалій. — Харків: Дельта, 1993. — 256 с.
2. Беценко Т. П. Текстово-образні універсалії думового епосу: структура, семантика, функції / Т. П. Беценко. — Суми, 2008. — 400с.
3. Гарасим Я. Національна самотутність естетики українського пісенного фольклору / Ярослав Гарасим. — Львів, 2010. — 376 с.
4. Грабович О. Думи як символічний код переказу культурних цінностей / Оксана Грабович // Родовід. — 1993. — №5. — С.30-36.
5. Грица С. Й. Мелос української народної епіки / С. Й. Грица. — К.: Наук. думка, 1979. — 247 с.
6. Евгеньева А. П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX вв / А. П. Евгеньева. — Москва — Ленинград, 1963. — 348 с.
7. Єрмоленко С. Я. Фольклор і літературна мова/ С. Я. Єрмоленко. — К.: Наукова думка, 1987. — 242 с.
8. Житецький П. Мысли о народных малорусских думах / Житецкий П. — К.: Киевская старина, 1893. — 249 с.
9. Зуева Т. В. Русский фольклор: Словарь-справочник. : Книга для учителя / Т. В. Зуева. — М.: Просвещение, 2002. — 334 с.
10. Зуева Т. В., Кирдан Б. П. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. — М.: Флинта: Наука, 2003. — 400 с.

11. Кононенко Н. Епос та плач: про витоки української думи / Наталія Кононенко // Родовід. — 1993. — № 6. — С. 27—30.
12. Копаниця Л. М. Поетичний текст в усній книжній традиції: питання поетики та художньої семантики: навчальний посібник. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2010. — 397 с.
13. Марченко М. І. Історія української культури / М. І. Марченко. — К.: Рад. школа, 1961. — 286 с.
14. Пісенний вінок: Українські народні пісні / Упор. А. Я. Михалко. — Криниця, 2007. — 400 с.
15. Украинские народные думы / Вступ. статья Б. П. Кирдана. — М.: Наука, 1972. — 600 с.
16. Українські народні думи : в 5 т. / [упоряд. : Дмитренко М. К., Грица С. Й., Довженко Г. В., пер. Дмитренка М. К., Грици С. Й.; ст., ком., прим. Довженко Г. В., Ясенчук А. Ю., Шевчук Т. М., Шалак О. І., Пазяк Н. М., Кімакович І. І.; за заг. ред. Дмитренка М. К., Грици С. Й.; відп. ред. Скрипник Г. А.]. — К. : ІМФЕ НАН України, 2009. — Т. 1 : Думи раннього козацького періоду. — 2009. — 856 с.
17. Українська фольклористика. Словник-довідник / Укл. і заг. ред. Михайла Чорнопиского. — Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. — 448 с.

***Lyudmila Mikhno***

**Ukrainian folk дума — the original monument of national and world culture**

Article considers the specific thoughts as a special kind of Ukrainian folk art. It was found that the Duma — works of folklore genre Ukrainian recitative lyrical folk heroic epic, which was performed by wandering blind musicians — Kobzar, bandura (sometimes lyre-players) in Central and Left Bank Ukraine. The uniqueness of the doom reasonable position that it — canonical genre in nature, based on folk traditions usage; way of doing dum — recitative pronunciation. A complex and unique improvisational character appears implementation of doom. Phenomenal consider the architecture and composition of texts thoughts, their linguistic expression. Composite aforementioned feature works is building an epic story based on dialogue speech.

Unique multilevel thoughts makes it possible to speak of them as outstanding and unique monuments not only national but also world culture.

**Keywords:** Duma, Ukrainian heroic epic phenomenon thoughts.

***Тетяна Беценко***

**ЗАКОНОМІРНОСТІ В СИСТЕМІ ТОПОНІМІЧНОГО НАЗОВНИЦТВА СУМЩИНИ**

Спостереження за топонімією окремого ареалу дають підстави стверджувати про дію незаперечних правил у назовництві географічних об'єктів. Ці правила, закономірності пов'язані з універсальністю топонімів — мовних знаків, здатних позначати і фіксувати позамовну інформацію. Універсальний характер топонімічних одиниць слугує підґрунтям для формулювання законів топоніміки (законів виникнення топонімів, законів найменування топооб'єктів, законів найменування просторових географічних об'єктів).

Мета статті — з'ясувати закономірності назовництва, спостережені в системі топонімікону Сумщини.

У статті розглянуто закон антропотопонімізації, закон різноманітності знакового маркування простору (закон варіювання найменувань у мікропросторі, закон гідронімічної топонімізації (трансонімізації)).

**Ключові слова:** топонім, географічна назва, топонімічна система, топоніміка, закони топоніміки.

Спостереження за топонімією окремого ареалу дають підстави стверджувати про дію незаперечних правил у назовництві географічних об'єктів. Ці правила, закономірності пов'язані з універсальністю топонімів — мовних знаків, здатних позначати і фіксувати позамовну інформацію. Універсальний характер топонімічних одиниць слугує підґрунтям для формулювання законів топоніміки (законів виникнення топонімів, законів найменування топооб'єктів, законів найменування просторових географічних об'єктів).

Мета статті — з'ясувати закономірності назовництва, спостережені в системі топонімікону Сумщини.

**Закон антропотопонімізації** — використання антропонімів як бази для творення мікро- і макротопонімічних одиниць.

Антропоцентричність завжди була і є актуальною в топоніміці. Людина освоює простір і означає, виокремлює, розмежує

вує його з допомогою назви ( власної назви). Антропотопоніми, мабуть, належать до найперших, найдавніших і найзручніших способів маркування простору, вказівки на належність (заселення, освоєння) території певній особі. На Сумщині антропонімічне джерело засвідчене у назвах Михайлівка, Михайлівське, Наумівка (Конотоп. р-н), Василівка (Лебединський, Роменський, Середино-Будський р-ни), Дмитрівка (Буринський, Великописарівський, Лебединський р-ни), Бобіне (Путивльський р-н), Штепівка (Лебединський р-н) та інших. Здебільшого для творення топонімів використовують прізвища та імена людей.

**Закон гідронімної топонімізації (трансонімізації)** — *позначення простору (мікропростору), освоєного і заселеного людиною, назвою водойми, поблизу якого виник населений пункт.*

Вода — необхідний складник життєіснування людини, гідрооб'єкт — своєрідний орієнтир у просторі, засіб його освоєння. Назва водойми завжди набагато давніша за назву поселення. Тому часто наші предки у давнину використовували назву водного об'єкта (гідронім), поблизу якого з'являлося поселення, для найменування самого населеного пункту. Так, наприклад, комонім **Сула** (Сум. р-н) виник тому, що в цьому місці формувалося русло річки **Сули**; ойконім **Ромни** — від назви річки **Великий Ромен** (місто виникло як фортеця неподалік впадіння річки Великий Ромен у річку Сулу); місто **Суми** отримало назву від гідроніма **Сумка** (фортеця з'явилася поблизу впадіння Сумки у Псел); пмт **Липова Долина** успадкувало назву від гідроніма **Липівка**: поселення виникло в низькому місці (в долині) річки Липівки (гідронім походить від фітоніма **липа**: річка зусібіч була оточена липами); комонім **Вири** (Білоп. р-н) — від гідроніма **Вир** (поселення розташоване на березі р. Вир). Так само відгідронімного творення ойконіми **Грунь**, **Конотоп**, **Терни**, **Суджа** та ін. Гідронімний зв'язок відчутний і в назвах поселень **Запсілля**, **Присейм'я**, **Верхосулка**, **Сульське**, **Засулля**, **Грунівка**, **Грунька**, **Івот**, **Івотка**...

**Закон топонімічного кодування специфіки географічного середовища** — *врахування і послідовне використання ознак географічних умов середовища як бази для творення топонімів.*

Топоніми у багатьох випадках є мовними знаками маркування простору з урахуванням його різноманітних фізичних показників.

Як відомо, географія вивчає поверхню землі, природні умови (рельєф, клімат, ґрунти, рослинний і тваринний світ), населення,

економічні ресурси (розміщення виробництва, умови та особливості його розвитку в країнах та окремих регіонах).

Мовці часто використовують географічні терміни, зокрема і народні географічні терміни, для позначення певної місцевості (мікро- чи макропростору). Активна дія цього закону у сфері топонімічного творення зумовлена важливістю для людини ознак довколишнього світу і їх використання для номінації об'єктів. Розрізнення, диференціація географічних умов середовища зумовлена практичною потребою двоякого характеру: не тільки необхідністю вказати на місце поселення, а й відзначити його географічні особливості (ґрунт, поклади корисних копалин, ландшафт, рельєф та ін.).

**Закон різноманітності знакового маркування простору (закон варіювання найменувань у мікропросторі)** — *творчий підхід мовноносіїв до називання топооб'єктів; використання арсеналу мовних засобів для позначення місцевості; відбір і використання мовних знаків для творення топонімів, формування багатоманітного топонімного континууму.*

У мовній свідомості, мовній практиці індивідів засвідчене прагнення позначати простір неоднаково, враховуючи різні його ознаки. Мовцям до вподоби у тому чи іншому випадку вдається до антропотопонімізації, у іншому — до гідротопонімізації (трансонімізації)... Крім того, антропотопонімізація теж відзначається багатогранністю, різнобічністю: у відносно окресленому континуумі антропотопоніми не повторюються; з-поміж антропонімів використовують як імена (чоловічі і жіночі), так і прізвища та по батькові; засвідчені неоднакові, відмінні словотвірні моделі творення топонімів (варіації топонімів) (**Михайлівка** і **Михайлівське** Конот. р-ну, **Івот** Шостк. р-ну й **Івотка** Ямп. р-ну (сусідні райони), **Миколаївка** і **Новомиколаївка** Сум. р-ну, **Камінь** Крол. р-ну, **Кам'не** Красноп., **Лебед.** р-нів, **Кам'янка** і **Кам'янецьке** Трост. р-ну, **Кам'янка** Середино-Будського р-ну).

Треба вважати, що прагнення мовців до варіювання топонімів у визначеному ареалі є свідченням специфіки їхньої етномовленнєвої свідомості та етномовленнєвої креативної діяльності, показником мовного смаку в називанні топооб'єктів, водночас — показником потенцій мови як рівневої системи.

Отже, варіювання назв — закономірний процес, зумовлений потребами суспільної та інтелектуально-культурної життєдіяльності людини, її перебуванням в соціумі.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Беценко Т. Етюди з топонімії Сумщини. Походження географічних найменувань/ Тетяна Беценко. — Суми : Собор, 2001. — 72 с.
2. Беценко Т. П. Лінгвістичне краєзнавство. Походження географічних назв Сумщини / Т. П. Беценко. — Суми: Мрія — 1, 2015. — 180 с.
3. История городов и сел Украинской ССР. Сумская обл. — К.: Главная редакция украинской советской энциклопедии, 1980. — 698 с.
4. Коваль Я.П. Знайомі незнайомці. Походження назв поселень України. — К.: Либідь, 2001. — 304 с.
5. Крутляк Ю.М. Ім'я вашого міста. Походження назв міст і селищ міського типу Української РСР. — К.: Наук. думка, 1978. — 152 с.
6. Мурзаев Э.М. География в названиях / Э.М. Мурзаев. — М.: Наука, 1982. — 176 с.
7. Мурзаев Э.М. Словарь народной географической терминологии/ Э.М. Мурзаев. — М.: Мысль, 1984. — 653 с.
8. Янко М. Т. Топонімічний словник України: словник-довідник М. Т. Янко. — К.: Знання, 1998. — 438 с.
9. Янко М. Т. Топонімічний словник-довідник Української РСР / М. Т. Янко. — К.: Радянський письменник, 1973. — 179 с.

*Tetyana Betsenko*

### **Legislation in the system of the toponymic nursing in Sumy region**

Observation of the toponymy of a separate area gives grounds to assert the validity of indisputable rules in the outcropping of geographical objects. These rules, patterns associated with the universality of toponyms — language signs, able to denote and record extra-language information. The universal nature of the toponymic units serves as a basis for formulating the laws of toponymics (the laws of the occurrence of toponyms, the naming of topobjects, the laws of the designation of spatial geographical objects).

The purpose of the article is to find out the regularities of the conspiracy, observed in the system of toponymic Sumy region.

The article deals with the law of anthrotoponimization, the law of the diversity of the sign marking of space (the law of variation of names in micro space, the law of hydronymic toponymization (transonimization).

**Key words:** toponym, geographical name, toponymic system, toponymy, toponymic laws.

*Валерій Манженко*

## **КОЛО ТА ЙОГО ПОХІДНІ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

Багатющий арсенал символів українського любомудра неможливо уявити без однієї з провідних фігур — кола, «циркуля», як часто називає його філософ. Не випадково навіть один із його філософських діалогів має назву «Кольцо».

Безумовно, як і більшість його символів, він має біблійне походження. Над цією фігурою задумувались ще біблійні царі Давид і Соломон. З роздумів Давида філософ виводить значення кола для зображення часу, його циклічності, і приходить до висновку, що цей символ найкраще відображає явища безкінечності й вічності. «Мне кажется, Давид между прочими Знаменіями размышлял и о фигуре Колес. Лето и год — то же; год и круг — то же: круг и кольцо — то же... Вспомнил я колеса бесконечныя и доразумелся, что сия фигура напоминает о безлетном вечнаго присноущіи. Круг лета римски» [1, с. 585].

Далі філософ розвиває думку про єдність кола і кулі. На цю думку його наштовхує образ яблука. «А что есть яблоко, естли не шар? Что ж есть шар, естли не фигура состоящая из многих колес?» [1, с. 587]. Але відразу ж звертається до авторитету Святого Письма, згадуючи при цьому архистратига Михайла, який підносить кулю в руках і називає її символом Бога: «Вспомните Михаила, поднявшего шар и вопиющего: «Кто, яко Бог?». Вспомните старинных любомудрцев речение сіе: «Центр Божій везде, окружности нигде» [1, с. 590].

Втіленням різноманітності і видозміненості символу він вважає: «Наконец и Захаріин седмисвещник с кружечками и с горящим ореховидных чашах елеем» [1, с. 590].

Значення цього символу важко переоцінити. Він є основою для виникнення багатьох інших геометричних фігур. Але, в свою чергу, коло залежить від свого центра. «Конечно, циркуль есть начальная фигура, отец квадратов, треугольников и других бесчисленных. Но однако ж и сама окружность зависит от своего

центра, предваряемая оным... Оно всякий пункт предваряющее Безначальное не видимое Начало, центр свой везде, окружности нигде не имущее, и здесь непрерывным тварей рождением свидетельствующе о безлетном своем пребывании» [1, с. 594]

Одним із найяскравіших образів кола є око, центром якого виступає зениця. І тут же філософ проводить паралель із сонцем, виділяючи його промені, що зеднують світило з усім космосом. Ці промені оживляють біблійну землю і якщо Біблія малий світ, то Бог її сонце. Коли є планета Земля, як куля, то Бог її центр. «Око есть природный циркуль. Центр его зеница. Она просвещает око: владыку всех дел. Что коло в колеси, что зеница в оку и что луч в Солнце, т. е. Бог в небесных и земных тмах знаменій. Как только из тмы их блеснули лучи его Божества, вдруг невидима и неустроенна библейная земля, приняв на себя новый вид, просвещается. Когда Библия маленькой мир, тогда Бог есть солнце ея. Когда есть планета земля, тогда Бог центр ея. Когда ж она человек послан от него, Бог есть ей дух, сердце, глава, око, зеница» [1, с. 594—595].

Філософ не втомлюється знаходити прояви кола в реальному житті і вказує на божественне їх походження: «Также, когда начинается фигура Циркульная, плоскокруглая, шаровидная, какова есть: Перстень, Хлеб, Монета и протчая» [1, с. 742].

На думку богослова коло є одночасно символом Бога і символом Всесвіту «Совершенство, верх, Конец и Начало есть то же» [1, с. 743].

Знову і знову він повертається до циркуля як символу часу в найрізноманітніших його вимірах і навіть констатує, що без нього неможливо уявити рух: «День есть малое коло, обращаемое в 24 часа. Оно составляет Круги Веков и тысячи лет, как одна форма Миллионы Монет Равный и примерный течения бег обращает все дни. И время, и мера, и движение сходное» [1, с. 745].

Таким же святым колом він вважає и «седмицу». Час рухається по колу і протягом кожного тижня. «Сей седмочисленный вечности венец» [1, с. 745], маючи на увазі не тільки тиждень, а й святість самого числа 7. «Седмь в Седмице Солнцев и одно Солнце. Седмь Очей Вечности и одно недремлющее Око» [1, с. 746].

Характеризуючи коло як символ Божої Премудрості, він знаходить його корені ще в єгипетській цивілізації, в якій Мойсей і запозичив образ змія, що тримає хвіст у пащі, утворюючи при цьому замкнутий овал: «Мойсей между протчими Фигурами занял у Египетских Священников и Икону Змия, образующаго Божию Премудрость» [1, с. 572].

Сковорода порівнює також з кулею людську душу, назвавши її перед цим «движимость непрерывная» (Mobile perpetuum). «Крила ея есть мысли, мнения, советы; она или желает чего, или убегает от чего; желая, любит, убегая, боится. Естли не знает чего желать, а чего убегать, тогда недоумет, сомневается, мучится, сюда и туда наш шарик качается, мятется и вертится, как магнитная стрела, доколе не устремит взор свой в дражайшую точку холодного севера» [1, с. 558]. З людських рис, які сприяють пізнанню і веселять душу, він особливо виділяє здатність до пошуку і здивування. Вони — необхідні умови для поступального руху, досягнення духовної досконалості: «Искать и удивляться значит то же. Сие движение веселит и удивляет Душу, как стремление текущую по Камням. Но при полном открытии всего-навсего исчезает удивление. Тогда слабеет аппетит и приходит насыщение, потом скука и уныние» [1, с. 752].

Сам процес пізнання істини філософ теж порівнює з колом, констатуючи в одному зі своїх листів: «Божественну істину найважче знайти, зате тим, хто її побачить, вона найприємніша. Пізнання істини ...не починається і не закінчується» [1, с. 1093].

Возносячи хвалу Архімеду, як шукачеві істини, Сковорода вказує на його чисельні спроби розгадати древній символ, який і в його часи прикрашав християнські храми і включав у себе елементи кола (трикутник з оком або сонцем всередині): «Познание сладчайшая истины Божией подобное вину веселящему, с сими тож делается, что с неким древним мудрецом. Сей любитель истины и ревностный мудрости искатель от молодых ногтей многая лета между прочим желал знать, кий разум и тайна закрывается в образе треугольника, который и ныне пишется в христианских храмах, а изнутри его или око смотрит, или Солнечные лучи льются» [1, с. 566].

Якщо істина подібна до кулі, що зберігає всередині свої таємниці, то якою ж вірою, допитливістю і силою пізнання повинен володіти той, хто хоче їх відкрити і донести до людей. Воістину таку людину можна назвати філософом або пророком: «Сие-то есть быть пророком или философом, прозреть сверх пустыни, сверх стыхийной бражды, нечто новое, нестареющееся, чудное, вечное, и сие возвещать» [1, с. 568].

Разом з тим, цей божественний символ може бути закритим у різноманітних земних і «тленных» фігурах з єдиною метою, щоб їхній істинний дослідник «докопався» до божественного значення цього символу.



«Вспоминает и Соломон о Свиньи с Золотым в Ноздрах ее Кольцом».

«Знаю, что он точно сіе говорит о тленных и бранных Фігурах, в коих погрязло и сокрылося Кольцо Вечнаго Царствія Божія, а только говорю, что можно приточить и к тем, от коих оное взято для особливаго Образованія в Біблію. Добросердечныя и Прозорливыя люде разными Фігурами изображали дурную Душу сих, на Одно только Зло живых и движимых Чучелов» [1, с. 174]. «Вить Конец, как в Колце, находится всегда при своем Начале, зависящий от него, как Плод от Семене своего» [1, с. 164].

Нарешті, Сковорода вважає коло символом людського життя. У пісні 9-й «Саду божественных песней» він констатує:

Так и мне вольность одна лишь нравна,  
И беспечальный, прелпростый путь.  
Се моя мера в житіи главна.  
Весь окончатится мой циркуль тут [1, с. 58].

Леонід Ушкалов уточнює, що за часів Сковороди циркуль символізував справедливість і передбачливість, посиляючись при цьому на збірку «Емблемы и символы избранные», яка вийшла друком у Санкт-Петербурзі 1788 року, і до якої часто покликався Сковорода, скопіювавши з більш раннього її видання цілу низку малюнків [1, с. 93].

Безумовно, проявами цього символу є образи горіха і зерна, до яких часто звертається філософ, але нерідко порівнює ці образи і з духовними явищами (наприклад, релігійними обрядами), добиваючись єдиної мети — поставити людину перед необхідністю пізнати істину, «прогризти» зовнішню оболонку явища і проникнути в його суть: «Если ж мы этой Шелухи, или Корки, не проницаем догадкою, а не разумея, следовательно, ниже исполняем, в то врмя уже Церемонія, как Орех без Зерна, пуста» [1, с. 314].

Розкриваючи значення символу кола та його похідних, ми наближаємося до розуміння глибин і тонкощів філософської і богословської спадщини Великого Українця.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан, 2011.

#### АВТОРИ

**Абашинік Володимир Олексійович**, доктор філософських наук, доктор філософії Йєнського університету імені Фрідріха Шіллера, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Харківського економіко-правового університету

**Александрова Марина Вячеславівна**, кандидат філософських наук, доцент Харківської державної академії культури

**Александрович Тетяна Зігфريدівна**, кандидат філологічних наук, доцент кафедри гуманітарно-мистецьких дисциплін та технологій легкої промисловості Київського національного університету технологій та дизайну

**Беценко Тетяна Петрівна**, доктор філологічних наук, професор кафедри української мови Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка

**Білик Олексій Михайлович**, кандидат філософських наук, доцент Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Білик Ярослав Михайлович**, доктор філософських наук, професор Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Вівчар Соломія Володимирівна**, кандидат філологічних наук, завідувач книжкових фондів Львівського національного літературно-меморіального музею Івана Франка

**Воронянський Олександр Володимирович**, кандидат історичних наук, професор кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка

**Гайдамачук Ольга Володимирівна**, старший викладач кафедри етики, естетики та історії культури Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»

**Голіков Сергій Олексійович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Гужва Алла Анатоліївна**, зав.відділу комплектування документів Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Єрмоленко Анатолій Миколайович**, доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, заступник директо-

ра з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

**Завєтний Сергій Олександрович**, доктор філософських наук, професор кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка

**Карпенко Іван Васильович**, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Карпенко Катерина Іванівна**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного медичного університету

**Козловець Микола Адамович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка

**Кузнецова Катерина Юрївна**, аспірант Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Манженко Валерій Павлович**— науковий співробітник ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди»

**Матковський Олександр Миколайович**, провідний концертмейстер кафедри мистецької педагогіки та хореографії факультету мистецтв Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка

**Людмила Михно**, магістр Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка

**Остапчук Галина Олександрівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

**Панков Георгій Дмитрович**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури

**Петрушов Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту

**Прокопенко Володимир Володимирович**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Сук Олена Євгенівна**, старший викладач кафедри філософії та педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожнього університету

**Титар Олена Володимирівна**, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського

факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

**Толстов Іван Вікторович**, кандидат філософських наук, доцент Українського державного університету залізничного транспорту

**Ходанич Юрій Михайлович**, викладач кафедри філософії ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

**Чаплигін Олександр Костянтинович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожнього університету

**Чернишов Віктор Володимирович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

**Шановал Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ

**Шановал Людмила Андріївна**, кандидат філософських наук, доцент Харківського національного університету внутрішніх справ