

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

НАУКОВІ ЗАПИСКИ ДДПУ
ВИПУСК ДЕВ'ЯТНАДЦЯТИЙ

ФІЛОСОФІЯ

ДРОГОБИЧ
РЕДАКЦІЙНО-ВИДАВНИЧИЙ ВІДДІЛ
ДДПУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
2007

УДК 009+1+4+15+93

Д 75

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 8 від 29 червня 2007 р.).

Наукові записки ДДПУ “Проблеми гуманітарних наук” є фаховим виданням з філософії, історії, філології (Бюлетень ВАК. – 1999. – № 6), психології (Бюлетень ВАК. – 2000. – № 3).

Від 2004 р. виходить за серійним принципом: філософія і психологія у червні, історія і філологія – у грудні.

Для викладачів, науковців, студентів.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 7458 від 20.06.2003 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. **Т.Біленко (головний редактор)**, В.Скотний, В.Здоровенко та ін. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2007. – Випуск дев'ятнадцятий. **Філософія.** – 144 с.

ISBN 978-966-384-071-0

- © Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2007
- © Костюк Л., Іванишин Б., Харьковщенко О. та ін., 2007
- © Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2007

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Валерій Скотний, ректор ДДПУ ім. Івана Франка, доктор філософських наук, професор; **Тетяна Біленко**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка – *головний редактор*; **Віктор Здоровенко**, кандидат філософських наук, доцент, ДДПУ ім. Івана Франка, *редактор розділу “Філософія”*; **Володимир Мельник**, доктор філософських наук, професор, ЛНУ ім. Івана Франка; **Віра Мовчан**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Надія Скотна**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Жанна Янко**, викладач кафедри філософії ДДПУ ім. Івана Франка.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Ада Бичко, доктор філософських наук, професор, Київський національний університет театального мистецтва імені І.Карпенка-Карого.

Борис Новіков, доктор філософських наук, професор, КНТУ “КПР”.

УДК 37.013.73

Б 87

Борис БРАТАНІЧ

ОСВІТНІЙ МАРКЕТИНГ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Здійснено теоретико-методологічний аналіз системного впливу розвитку постіндустріального суспільства на розширення соціальних функцій маркетингу. Визначено місце основних соціальних концепцій у філософському обґрунтуванні теорії освітнього маркетингу. Проаналізовано роль теорії маркетингу в розробці соціально-філософської проблематики.

***Ключові слова:** освітній маркетинг, соціальна філософія, соціальна теорія.*

Найбільш загальною сферою спільної предметності соціальної філософії та соціального маркетингу є дослідження фундаментальних закономірностей розвитку суспільства. Соціальний аспект формування інформаційного суспільства є тією сферою, де проявляється системний потенціал маркетингу як основного механізму, що надає інформаційній трансформації виробництва гуманоцентричної спрямованості на задоволення всього комплексу потреб людини епохи постіндустріалізму. На нашу думку, саме тут і формується перетин проблемного поля соціальної філософії та соціально орієнтованого маркетингу як галузей наукового знання.

Проблеми розвитку освіти в інформаційному суспільстві у контексті розширення функцій маркетингу як системного регулятора соціальних процесів досліджуються у роботах К. Гренхауда, Ф. Катеори, Т. Левітта, М. Романенка та інших вітчизняних і зарубіжних дослідників. Проте аналіз проблемного поля освітнього маркетингу у контексті проблематики соціальної філософії є малодослідженою науковою проблемою.

© Братаніч Борис, 2007

Мета дослідження: визначення перетину проблематики освітнього маркетингу та соціальної філософії.

Об'єкт дослідження: взаємодія філософії маркетингу та соціальної філософії.

Предмет дослідження: взаємодія проблемних полів соціально орієнтованого маркетингу в освіті та соціальній філософії.

До пріоритетних проблем соціально-філософського аналізу сучасного інформаційного суспільства, де важливу роль відіграє філософія соціально орієнтованого маркетингу, доцільно віднести:

1. Значення інформаційних економіки та технологій для створення можливостей самоактуалізації людини, розвитку її сутнісних сил. Особливо важливими сферами дослідження є аналіз розширення когнітивних, обмінних і комунікаційних можливостей індивіда та проблематика, пов'язана з формуванням нового філософського бачення задоволення потреб суспільства й людини.

2. Дослідження теоретико-методологічної сутності глобальної цінності інформаційного суспільства – “якості життя”. Сучасна методологія вимірювання якості життя знаходиться на перетині маркетингової теорії задоволення потреб та соціальної теорії самоактуалізації особистості.

3. В умовах інформаційного суспільства важливою проблемою є аналіз соціального обміну як основи процесів інформаційних комунікацій. Опосередкованість процесів обміну інформаційними процесами та зміни у соціальній організації, які викликають нові форми задоволення індивідуальних та суспільних потреб, також є спільним предметом дослідження маркетингової теорії та соціальної філософії.

4. Одна з найважливіших соціально-філософських проблем інформаційного суспільства – закономірності формування та зростання людського капіталу. Теорія та методологія маркетингу є найбільш доцільним інструментарієм її філософського осмислення, оскільки сам людський капітал формується у процесі розгортання системи потреб самоактуалізації особистості, забезпечення якості її життя, комунікативних здібностей тощо.

5. Принципово нова соціально-філософська проблема, яка виростає в умовах формування інформаційного суспільства – становлення мережної форми соціальної організації, що є певною соціальною кристалізацією мережного характеру комунікаційних процесів в умовах інформаційної економіки. В інтегрованому вигляді мережна форма організації інформаційного суспільства знаходить кумулятивний вираз у формуванні глобальної системи маркетингу взаємодії як основи постіндустріального обміну.

6. Одним із пріоритетних напрямів соціально-філософського аналізу інформаційного суспільства є дослідження нового соціального статусу освіти. Задоволення освітніх потреб людини та суспільства як основного ресурсу індивідуальної самоактуалізації та нарощування людського капіталу стає пріоритетним напрямом соціально життєдіяльності, який реалізовується через механізми соціально орієнтованого маркетингу.

В інформаційному суспільстві соціально орієнтований маркетинг реалізувався як універсальний процес, що слугує оптимальній організації інформаційної економіки. Численними науковими дослідженнями доведено, що сьогодні маркетинг є одним із найбільш дієвих системних факторів економічного зростання [3, 120 – 121]. Одна із нових соціальних якостей маркетингу в інформаційному суспільстві – забезпечення пріоритетності глобальних соціальних стандартів добробуту замість стандартів розвитку індустрії як основних для інформаційного суспільства. Соціально орієнтований маркетинг не тільки поліпшує життя і підвищує добробут людей у національній економіці, а й сприяє розвитку світових ринків, оскільки робить найбільш вигідним обмін між розвиненими країнами і тим самим стимулює об'єднання зусиль для подолання слаборозвиненості [4].

Нарешті, однією з найбільших чеснот маркетингу як феномену інформаційної революції є його внесок у розвиток інформаційних технологій та процесів глобалізації. Маркетинг – це одна з рушійних сил глобалізації. Є дослідження, які прямо вказують на їх взаємозалежність, при цьому маркетинг є витком двох найбільш суттєвих системоутворювальних процесів

сучасної цивілізації – розвитку технологій та глобалізації. У межах першого маркетинг визначає споживацькі переваги, у межах другого – економічні реалії сьогодення. Через глобалізацію маркетинг веде до гомогенізації нашого світу, в тому числі і в соціокультурному вимірі, що перетворює його на системний фактор становлення інформаційної цивілізації [6].

На нашу думку, набуття маркетингом атрибутивного характеру стосовно основних системоутворювальних процесів ставить його в центр соціально-філософського узагальнення специфіки соціальних відносин на стадії постіндустріалізму. Таке узагальнення здійснюється на перетині філософського та маркетингового аналізу процесів соціального обміну з уведенням як специфічної характеристики останнього поведінкових атрибутів обмінних процесів. Філософська методологія лежить в основі залучення цілого ряду концептів, що допомагають тлумачити соціальні обміни як поведінкові акти індивідуальних та групових суб'єктів зі сфери соціальної теорії до філософії соціально орієнтованого маркетингу. Отже, соціально орієнтований маркетинг прямо спирається на фактори соціалізації та набутої поведінки, які вивчаються соціальними науками [1, 159].

Розуміння маркетингу як інтегративної форми соціальної поведінки відкриває перспективи його філософського аналізу як динамічної цілісності поведінкових дискретів, що формують увесь процес соціальної життєдіяльності.

Упровадження поведінкової атрибутивності стосовно маркетингу у процесі розширення його соціальних функцій відкриває широкі можливості для подальшої розробки соціально-філософських проблем рушійних сил розвитку інформаційного суспільства. Включення соціальних відносин до маркетингу зумовило зміну його предмету. Об'єкт маркетингу – людина, яка перебуває у взаємодії зі своїм соціальним оточенням. У центрі уваги відтак опинився не просто учасник ринкових відносин, а істота, яка прагне до досягнення власних цілей, інтерпретує отриманий досвід, реагує на можливості, що відкриваються, чи долає перепони тощо.

На сьогоднішній день концепція пріоритетності ціннісного виміру індивідуальних та соціальних потреб є філософською

основою соціально орієнтованого маркетингу. Вона визначає критерії ціннісної інтерпретації поведінки соціальних суб'єктів як споживачів соціальних благ. Одним із напрямів подальших досліджень соціокультурного змісту потреб є детальне встановлення переліку цінностей у межах сучасного інформаційного суспільства [5].

Для системи освіти ціннісний аспект маркетингу має принципове значення насамперед у двох аспектах. По-перше, це формування критеріїв соціальної та індивідуальної цінності освіти в контексті соціокультурних характеристик інформаційного суспільства. Це важлива методологічна та технологічна проблема, оскільки визначення ціннісних параметрів якісної освіти має відображати соціокультурні та ринкові реалії і давати можливість свого редукування до емпірично верифікованих показників освітнього процесу. По-друге, це зростання ролі освіти як соціальної цінності в системі його ціннісних пріоритетів. Усі дослідники поміщають освіту на вищі ієрархічні щаблі цінностей, оскільки пов'язують її із забезпеченням самоактуалізації особистості та формуванням ресурсного потенціалу суспільства [2].

Формування концептуального базису філософії соціально орієнтованого маркетингу на основі широкої адаптації соціально-філософських, соціологічних та соціально-психологічних знань започатковує проблему узагальненої інтерпретації в маркетинговій теорії цілої низки соціальних концептів із використанням філософської методології. На нашу думку, до цих концептів насамперед належать такі:

1. Концепція соціальних ролей. Соціальна роль у маркетингу глумачиться як вузол соціально визначених атрибутів та очікувань, що асоціюються із соціальними позиціями. Це реальне соціологічне поняття, яке ґрунтується на певних соціальних відносинах. В освітньому маркетингу концепція соціальних ролей використовується для сегментування ринку, адаптації освітніх послуг до потреб споживачів та загального регулювання освітньої діяльності в контексті взаємодії з різноманітними соціальними суб'єктами.

2. Концепція соціального статусу. Маркетинг використовує соціальні статусні характеристики як атрибути

суб'єктів маркетингових відносин. В освітньому маркетингу вказана концепція використовується переважно для розробки механізмів просування освітніх послуг, рекламної діяльності та статусної диференціації виробників освітніх послуг. Остання вважається негативним аспектом освітнього маркетингу.

3. Концепція соціальних цінностей. Розуміння ролі соціальних норм у маркетингу ґрунтується на соціально-філософських розробках проблем соціалізації, цілепокладання, соціокультурної детермінації поведінки тощо. В освітньому маркетингу концепція соціальних цінностей має дуже широке застосування – від визначення ціннісних пріоритетів груп споживачів до узгодження стандартів освітніх послуг із соціокультурними стандартами суспільства.

4. Концепція соціальних груп. Соціальний маркетинг у методологічному плані ґрунтується на методології соціально-групової динаміки у різноманітних проявах – від концепцій соціальної стратифікації до класових теорій. В освітньому маркетингу концепція соціальних груп використовується для визначення соціальних детермінант характеристик освітніх послуг, структурування освітнього ринку, визначення соціальних аспектів маркетингової освітньої стратегії.

5. Концепції способу та стилю життя. Для соціального маркетингу особливо цінне те, що він прямо пов'язаний зі споживачькою поведінкою суб'єктів маркетингових відносин. В освітньому маркетингу концепція відіграє велику роль при визначенні організаційних параметрів освітніх послуг, цілепокладанні освітньої діяльності, а також у реалізації освітніх програм і проектів (особливо громадсько-державного характеру).

6. Соціально-філософські теорії культури та культурного розвитку. Маркетинг особливо широко використовує ті концепції розвитку культури, які концентрують увагу на активності її носіїв та паралельності процесів продукування і споживання культурних цінностей.

В освітньому маркетингу концепції культури є визначальними для формування змісту, спрямованості, технологій освітньої діяльності. Оскільки в сучасних умовах освіта загалом розглядається як трансляція культури стосовно її

об'єкта, то реально всі аспекти маркетингу тою чи іншою мірою пов'язані з розробкою проблематики культури.

Особливо актуальними є проблеми адаптації освітніх послуг до культурних пріоритетів їх споживачів у контексті діалектики культурної традиції та новації.

7. Концепція соціальних відносин. Соціальний маркетинг аналізує увесь спектр соціальних відносин, які виникають у процесі обміну: суб'єктність, типи соціальних відносин (інформаційні, матеріальні, культурні), просторові та часові характеристики соціальних відносин тощо.

Освітній маркетинг також інтерпретується через концепцію “убудованості” соціальних відносин у маркетингові процеси. Відповідно соціальні відносини у сфері освіти є системоутворювальним фактором стосовно освітнього маркетингу. Концепція соціальних відносин визначає функціональний імператив освітнього маркетингу, його інтегруючу роль стосовно освітньої діяльності та її регулювання, а також слугує методологічною основою формування інноваційних підходів (таких, як маркетинг освітніх мереж).

8. Концепції конфліктів. Соціальний маркетинг, проблемне поле якого прямо пов'язане з динамікою конкуруючих соціальних інтересів, використовує методологію аналізу соціальних конфліктів для вивчення та прогнозування цілеспрямованої поведінки маркетингових суб'єктів на ринку для досягнення корпоративних цілей. В освітньому маркетингу теорія конфліктів використовується для регулювання взаємовідносин суб'єктів освітнього ринку, організації діяльності їх маркетингових підрозділів, формування маркетингових стратегій у сфері освіти, особливо на рівні соціального управління.

9. Теорії соціальних інтересів та влади. Маркетингові обміни загалом сприймаються як взаємодія вільно діючих суб'єктів, а влада – як атрибут цього вільного волевиявлення, тобто можливість того, що людина, вступаючи в соціальні відносини, діятиме відповідно до власної волі для досягнення мети, незважаючи на існуючу протидію цьому прагненню. Для освітнього маркетингу досліджувані концепції мають значення передусім для визначення функціональних статусів суб'єктів

освітнього ринку, формування механізмів забезпечення суверенітету споживачів освітніх послуг, узгодження стратегій освітнього розвитку у різних вимірах (суб'єктному, соціальному, територіальному тощо), формування управлінських структур в освітній системі. Особливе значення для освіти має належність більшості її виробників до державної та муніципальної форм власності, що ставить проблему діалектики ринкового та владного регулювання вказаних суб'єктів освітньої діяльності.

10. **Концепції соціалізації.** Незважаючи на їх величезну роль у сучасних соціальних науках, у маркетинговій теорії вони використовуються у дуже вузькому контексті – для дослідження становлення соціальних якостей покупця. В освітньому маркетингу концепція соціалізації задіяна більше, ніж в інших маркетингових галузях, оскільки вона прямо пов'язана із визначенням параметрів освітніх послуг залежно від етапів розвитку людини як їх споживача. Реально природовідповідність освіти в сучасних умовах є важливою маркетинговою характеристикою освітніх послуг, що розширює застосування досліджуваної концепції в освітньому маркетингу.

11. **Концепції соціальних змін та модернізації.** Сучасна методологія маркетингу не спроможна повноцінно та комплексно досліджувати соціальні процеси у їх динаміці. У межах соціального маркетингу переважним аспектом дослідження соціальних змін є аналіз становлення нових типів споживацької поведінки в контексті взаємодії соціальної традиції та соціальної новачії. Проблематика концепції соціальної модернізації входить у проблемне поле освітнього маркетингу передовсім у зв'язку із завданнями реформування вітчизняної системи освіти в напрямі ринкових орієнтирів. Освітні інновації розглядаються як механізми впровадження освітніх реформ у напрямі адаптації всієї системи до ринкового соціокультурного оточення. Проте на сьогодні навіть методологія адаптації маркетингових механізмів до виконання завдань ринкової трансформації галузі є нерозробленою проблемою.

Очевидно, що перелік соціальних теорій, які на міждисциплінарній та навіть метапарадигмальній основі формують концептуальний і методологічний базис сучасної

філософії маркетингу, може бути розширений і буде розширюватися у процесі зміцнення його соціальної ролі як системоутворювального фактора становлення інформаційного суспільства.

Окреслюючи перспективи взаємного впливу соціальної філософії та філософії соціально орієнтованого маркетингу у процесі адаптації останнім концепцій та методологій соціальної науки, ми вважаємо доцільним визначити такі напрями розширення спільної проблематики досліджень вказаних галузей знання:

1. Використання основних категорій та концепцій соціальної філософії для інтерпретації глобальних соціальних процесів у межах маркетингової філософії, встановлення прямого теоретико-методологічного зв'язку між соціальними та маркетинговими дослідженнями.

2. Збільшення уваги соціально орієнтованого маркетингу до проблем дослідження соціальних зв'язків та відносин з використанням соціально-філософської методології.

3. Системне дослідження маркетингових процесів у контексті соціальних процесів, витлумачених як соціальне середовище маркетингу.

4. Збільшення уваги до соціальних аспектів відносин між маркетинговими суб'єктами.

5. Надання соціально орієнтованому маркетингу інтегративного виміру як характеристики системи соціальних відносин, особливо що стосується комунікацій та соціальної взаємодії.

6. Формування динамічної моделі розвитку маркетингу шляхом "вбудування" в його теорію та практику парадигми соціальних змін та трансформацій.

Набуття маркетингом атрибутивного характеру стосовно основних системоутворювальних щодо інформаційного суспільства процесів ставить його в центр філософського узагальнення специфіки соціальних відносин на стадії постіндустріалізму. Таке узагальнення здійснюється на перетині філософського та маркетингового аналізу процесів соціального обміну з уведенням у якості специфікуючої характеристики останнього поведінкових атрибутів обмінних процесів.

Філософська методологія лежить в основі залучення зі сфери соціальної теорії до концепції соціально орієнтованого маркетингу цілої низки концептів, що допомагають тлумачити соціальні обміни як поведінкові акти індивідуальних та групових суб'єктів. Встановлення взаємозв'язку між маркетингом як системою задоволення індивідуальних та соціальних потреб і функціонуванням системи цінностей інформаційного суспільства ставить проблему філософського аналізу маркетингу як системного фактора соціокультурної динаміки суспільства. Методологічно важливою проблемою є визначення механізмів ціннісної детермінації освітою тенденцій соціокультурного розвитку та смисложиттєвих пріоритетів і життєвого успіху індивідів.

1. Гренхауд К. Социологические основы маркетинга / Теория маркетинга / Под ред. М. Бейкера. – СПб.: Питер, 2002. – С. 151 – 173.

2. Романенко М.І. Освіта як об'єкт соціально-філософського аналізу. – Дніпропетровськ: Промінь, 1998. – 132 с.

3. Хилер Р.М., Чанг Э.К. Экономические основы маркетинга / Теория маркетинга / Под ред. М. Бейкера. – СПб.: Питер, 2002. – С. 98 – 129.

4. Cateora Ph.R. International Marketing. – Homewood, Il.: Irwin, 1993. – 378 p.

5. Kahle L.R. Social Values and Social Change: Adaptation to Life in America. – N.Y.: Praeger, 1983. – 367 p.

6. Levitt T. The globalization of markets / Harvard Business Review / 1983. – №61. – P. 92 – 102.

Борис Братанич. Образовательный маркетинг в проблемном поле социальной философии. Осуществлен теоретико-методологический анализ системного влияния развития постиндустриального общества на расширение социальных функций маркетинга. Определено место основных социальных концепций в философском обосновании теории образовательного маркетинга. Проанализирована роль теории маркетинга в разработке социально-философской проблематики.

Ключевые слова: образовательный маркетинг, социальная философия, социальная теория.

Borys Bratanich. Education Marketing among the Social Philosophical Problems. It was realized the theoretic-methodological analysis of the system influence of postindustrial society development on the broadening of marketing social functions. It was defined the place of main social concepts in philosophical grounding of educational marketing theory. The role of marketing theory in the elaboration of the social philosophical problems was analyzed.

Key words: educational marketing, social philosophy, social theory.

УДК 1:316
К 72

Лариса КОСТЮК

ВИЗНАЧЕННЯ ОНТОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ ТА ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ СУТНОСТІ ПОНЬЯТЬ “МЕНТАЛЬНІСТЬ” І “МЕНТАЛІТЕТ”

Актуальним у теоретичному і практичному значенні є дослідження сутності ментальності як об'єктивної константи етнічної спільноти в умовах сучасного суспільства. У статті з'ясовується рівень вивчення феномену етнічної ментальності у сфері соціально-філософської теорії, зокрема обґрунтовується необхідність етноментального підходу як особливості методології історико-типологічного аспекту дослідження проблеми.

Ключові слова: ментальність, менталітет, етноментальний підхід.

Історико-культурний процес становлення етнічної спільноти з боку певних **системоутворювальних факторів менталітету** виявляє специфіку формування глибинних психічних рис етносу в етногенезі. Питання аналізу **глибинних психічних настанов** набуло особливої гостроти, оскільки без розуміння **своєрідності** духовного життя, без вивчення комплексного впливу на нього соціального і природного довкілля суспільство не може зрозуміти і усвідомити себе як спільноту, готову до найбільш природного шляху розвитку. Реалії сьогодення вказують на необхідність **етноментального підходу** в усіх сферах суспільного буття: економіці, політиці, державотворенні, педагогіці.

Ментальність є репрезентантом об'єктивних духовних інваріантів етносу, які дають підстави критично-свідомо ставитися до будь-якої наявної форми діяльності, і тим створити можливість принципово нових форм. **Менталітет**

характеризує етнос зі сторони проявів самосвідомості, поведінкових стереотипів, форм мислення і почуттів суб'єктів етнічної спільноти. *Менталітет* забезпечується необхідною енергією, емоційними компонентами, стійкими мисленнєвими і поведінковими стандартами, відчуттям комфортності чи дискомфорту в певному етнокультурному просторі. Генетична природа етнічного *менталітету* визначається адаптаційними властивостями та здібностями суб'єктів у межах цього простору. Об'єктивне існування ментальних структур не залежить від суб'єктивних оцінок. Тому дослідження сутності *ментальності* як об'єктивної *константи етнічної спільноти* в умовах сучасного суспільства актуальне в теоретичному і практичному значенні.

Сутність ментальних настанов перебуває на перетині наукових інтересів філософії, історії, географії, соціології, лінгвістики, політології, культурології, психології, етнографії. Перші спроби пояснення ментального феномена є вже у працях античних мислителів. З часів формування сучасних націй проблема стала предметом різних галузей теоретичного знання. У німецькій філософській та культурологічній думці розроблена філософсько-методологічна традиція вивчення “духу народів”, започаткована Й.-Г. Гердером в “Ідеях до філософії історії” [5], Г.В.Ф. Гегелем у “Філософії історії” [4] і продовжена О. Шпенглером у “Занепаді Європи” та В. Вундтом у “Націях і їх філософії”. Серед англо-французьких мислителів відзначимо роботи Ш. Монтеск'є, Д. Юма. Проблема сутності підсвідомих засад людської поведінки знайшла своє відображення в працях Е. Фромма та К. Г. Юнга [13].

Термін “ментальність” уведений у науковий обіг французькою історіографічною школою “Анналів”, яка вперше висунула тезу про необхідність врахування розумових та духовних факторів в історичному дослідженні економічного і соціального життя народів. Зміст ментальних структур та їх вплив на діяльність суб'єктів різних культурно-історичних епох, зокрема Середньовіччя, досліджені М. Блоком [1], М. Вовелем [3], Л. Февром та ін., які, використовуючи поняття “менталітет” як елемент історичного методу дослідження, проаналізували лише окремі його аспекти як феномена. В англомовній науці

слово “mentality” практично не використовується, оскільки відсутнє закріплене за ним значення. Певним аналогом є поняття “національний характер” (Р. Бенедикт), “настанова” (attitude) (Ф. Знанецький), “картина світу” (word-view) (Р. Редфілд) та ін.

В українській науці дослідження етноментальної проблематики також мають давні традиції, пов’язані з іменами М. Костомарова, І. Нечуя-Левицького, О. Потебні, М. Грушевського, В. Липинського, Ю. Липи та ін. Наприкінці 80-х – початку 90-х років ХХ ст. посилюється інтерес до етноментальних досліджень, зумовлений зростанням рівня національної самосвідомості. Вперше поняття “ментальність” вжито В.Храмовою [11] у передмові “До проблеми української ментальності” до збірки статей українських учених О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, М. Шлемкевича “Українська душа”. Проте в їхніх працях не знаходимо ключового терміну, а увага здебільшого акцентована на простій констатації проявів суспільного духовного життя українців. Упродовж останніх років опубліковано ряд наукових праць, присвячених проблемі визначення особливостей української ментальності. Це роботи вчених І. Бичка, П. Гнатенка, Р. Додонова, С. Кримського, В. Крисаченка, О. Нельги, М. Поповича, І. Старовойта, В. Шинкарука та ін.

Метою статті є з’ясування рівня вивчення феномена етнічної ментальності у сфері соціально-філософської теорії, зокрема обґрунтування необхідності *етноментального підходу* як особливості методології історико-типологічного аспекту дослідження проблеми. Суть методології розкривається шляхом дослідження трансформації концепцій “народного духу” – “душі народу” – “національного характеру” – “етнічної ментальності” – “менталітету” у світовій та українській теоретичній думці як процесу еволюції поняття “ментальність” через визначення його головних рис – ментальних настанов – у поняття “менталітет”.

З часу виникнення європейських засад модерного дискурсу можна виділити такі напрямки досліджень ментальної проблематики: британське і французьке Просвітництво (Шефтсбері, Юм, Монтеск’є, Руссо); німецький Романтизм (Гердер); німецька класична філософія (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель). Праця Ш. Монтеск’є “Про дух законів” (1748 р.), у якій

автор намагається перенести систематичні набори рис колективного характеру на певні групи, що досліджувалися ним під час подорожей по Європі та Близькому Сході, стала певним етапом дослідження менталітету як явища. Дослідник роздумував над підставами для будь-якого унікального набору рис: географічними, кліматичними, ситуаційними факторами, що нерідко мали одну “кореневу” причину.

Становлення модерних націй та національних держав у XVIII – XIX ст. сприяє дослідженням даної проблематики. Так, певним продовженням концепції вроджених ідей Р. Декарта стають ідеї І. Канта про те, що кожному первісному народові властиві певні природні нахили, які розвиваються далі. І. Кантом уперше звернув увагу на відносність оцінки сутності національного характеру [7]. Аналіз характерів різних народів, включаючи і слов'ян, та оцінку історичної ролі кожного з них дає Й. Гердер [5]. К. Гельвецій висуває ідею рівності інтелектуальних здібностей народів і рас та заперечує поділ народів на вищі і нижчі раси: всі народи рівні за розумовими можливостями, а нерівність виникає внаслідок політичного ладу. Причини існування національних характерів та природу самого явища намагається розкрити Д. Юм у праці “Про національні характери”. На його думку, характер народу не є генетично вродженим, а сформований під дією зовнішніх факторів і здатний змінюватися упродовж історичного розвитку. Д. Юм зазначає, що вдача кожного народу істотно змінюється з плином часу або через величезні зміни в системі правління, або через ту непостійність, якій підпорядковані всі людські справи [12, 712 – 713]. У німецькій філософській думці другої половини XVIII – початку XIX ст. дослідження етноментальної проблематики відображено у працях Й.-Г. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля. Зокрема розвиток ідей Ф. Шеллінга про історичну місію кожної нації, яка полягає в розкритті своєї ідеї добра, краси, правди, спонукав Г.В.Ф. Гегеля до формування поняття “дух народу”. За Гегелем, “дух народу” – це особливий принцип, відмінна риса його релігії, звичаїв, науки і мистецтва, що виступає у всіх його прагненнях: народи є тим, чим вони виступають у дії [4].

У XIX ст. виникають окремі науки – етнічна психологія (роботи Г. Штейналя, М. Лацаруса, В. Вундта) та соціальна

психологія (засновником вважають Г. Лебона, який у своїй праці “Психологія народів і мас” проаналізував соціально-психологічні моменти, що складають основу духовної єдності спільнот і керують діями народів). Г. Лебон абсолютизує значення “духу (душі) народу”, що керує ходом історії кожної цивілізації, водночас розкриває механізм впливу його психологічного складу народу на особливості політичних установ, релігії, мови, мистецтва. Він розмежовує розумові якості народу та якості його характеру, вважаючи, що перші можуть легко змінюватися під впливом виховання, тоді як якості характеру зазнають дії останнього. Досліджуючи межі змінності національного характеру, Г. Лебон наголошує на незмінності його основних рис, частковому коливанні другорядних, та генетичній незмінності психологічного складу “раси”. “Не тільки живі, але і мертві відіграють велику роль у сучасному житті народу. Вони є творцями його моралі і несвідомими двигунами його поведінки” [7, 139].

У першій половині ХХ ст. З. Фройд та К.Г Юнг в основу розробки категорії “менталітет” поклали вчення про “колективне несвідоме”. Під “колективним несвідомим” К.Г Юнг розумів загальнолюдський досвід, характерний для всіх рас і народів, культурну спадщину минулого, яка у психологічно оформленому вигляді включається в життєдіяльність людини. Одним із найважливіших висновків К. Юнга є те, що людина народжується не тільки з біологічним, а й із психологічним спадком, який визначає її поведінку і досвід. Важливою для вивчення менталітету є його теорія про архетипи: “Архетип є фігура, яка у процесі історії повторюється там, де вільно проявляється творча історія. Вони є в певній мірі узагальненою рівнодіючою незчисленних переживань подібного типу. Вони усереднюють мільйони індивідуальних досвідів і дають таким чином картину психологічного життя” [13, 132].

На роль “колективного несвідомого” звертає увагу Е. Фромм, вибудовуючи модель взаємодії соціальних, економічних і психологічних факторів, яка передбачає між ними систему подвійних зв'язків. Зокрема він пише, що “...кожне суспільство визначає, які думки і почуття варто допустити до

рівня свідомості, а які – залишити несвідомими. Тобто існує як соціальний характер, так і соціальне несвідоме” [10, 336].

Отже, на початку ХХ ст., коли термін “менталітет” входить у науковий обіг, у різних галузях наукової думки зібрано багатий матеріал щодо вивчення окремих його аспектів. Сам термін *mentalis* з’являється у XIV ст. в мові середньовічної схоластики і походить від латинського *mens*. Іменник *mentality* виникає на три століття пізніше в англійській філософській думці XVII ст. У 20 – 30 рр. ХХ ст. термін “менталітет” у ширшому значенні був прийнятий представниками школи “Анналів” М. Блоком та Л. Февром, які прагнули подолати бар’єр між економічною і соціальною історією, тобто, звертаючись до поняття “менталітет”, намагалися враховувати розумові і навіть духовні фактори в економічному і соціальному житті. Однак треба відзначити, що у працях М. Блока і Л. Февра розуміння поняття менталітету впливало не з дослідницької програми, а із досвіду та не було систематизоване і строго визначене. Вони по-різному трактують поняття “менталітет”. Зокрема М. Блок позначав ним групову, колективну свідомість [1], а Л. Февр – відображення колективного в індивідуальному [9]. Водночас для Л. Февра менталітет є не біологічною, а структурною константою, що складається історично і визначає думки, почуття, поведінку людей [9, 520]. Така розбіжність у трактуванні пояснюється тим, що вчені зверталися до поняття менталітету з метою реалізації своєї міждисциплінарної програми, а не ставили його в центр дослідження.

Із 60-х р. ХХ ст. новий етап діяльності школи “Анналів” пов’язаний з іменем Ф. Броделя. У своїх працях він звертається до “тоталітарної історії” і вводить поняття “*la longue duree*” (“час довгої тривалості”), яке суголосне із поняттям “структура”. Дослідження Ф. Броделя були своє продовження в роботах М. Вовеля. Обидва дослідники пов’язують категорію ментальності з поняттям “часу довгої тривалості”, а також звертають увагу на її повільну змінність та фундаментальність. Зокрема Ф. Бродель зауважує, що “час довгої тривалості” “зовсім не означає абсолютно нерухому реальність... це послідовність повторюваних рухів з варіаціями і повтореннями, із погіршеннями і пристосуваннями...” [2, 641].

Причини подальшого вивчення менталітету треба шукати в загальних тенденціях науки на Заході. Це розвиток кількісних методів для дослідження історії, зокрема – надання переваги діахронним джерелам, зміст яких охоплює тривалий період. Така орієнтація на велику кількість джерел дає можливість спостерігати зміни в менталітеті (наприклад, внаслідок аналізу великої кількості духовних заповітів М. Вовель довів зростання секуляризації в XVIII ст.) Цит. за: [8, 17].

Подальша тенденція науки пояснюється духом часу – це розвиток та вплив антропології. Суспільна думка тогочасної Європи та США підкреслювала культурне провалля між “цивілізованими” і “первісними” народами. Нова антропологія в період розпаду колоніальних імперій шукає глибокий смисл у побуті та обрядах жителів віддалених островів та пустинь, роблячи системні порівняння менталітету англійців чи французів минулих періодів із подібними явищами сучасної ім Африки. Застосовуючи методику “густого опису” (“thick description”), тобто ретельної розповіді про одну подію або випадок, щоб виявити максимальну значущість жестів чи дій, здійснюється аналіз менталітету в минулому. Це і особливий інтерес до маргінальних соціальних груп і прошарків (божевільних, еретиків, повій); і особлива увага до традиційного вияву соціальних відносин (народні фестивалі); і застосування семіотичного аналізу (звернення до речових джерел, жестів, мовних зворотів тощо). Тобто, розуміння категорії менталітету змінюється разом зі змінами методів у науці: “поняття менталітету втілює в собі швидше форму сприйняття істориків, ніж чітко визначений предмет дослідження” [8, 20].

Отже, введена і продуктивно розроблена французькими вченими категорія менталітету не отримала чіткого окреслення в їх працях. Переважання описів та перелічення ознак менталітету, нечіткість формулювань та дефініцій призвели до того, що майже кожен автор вкладав у поняття свій зміст, що зумовило широкий аспект його використання.

Висвітлюючи своє бачення змісту терміну “ментальність”, українські вчені розкривають питання “національного духу” і “душі народу” в науково-літературній спадщині XIX – початку XX ст. Зокрема М. Костомаров визначає вплив географічних

чинників та історичних умов життя народу на формування національної психіки, а також висловлює ідею історичної місії кожного народу в контексті функцій “світового духу”. Ця ідея відображає характерне для того часу бачення, що склалося під впливом філософії німецького романтизму. О. Потєбня оперує поняттям “народність”, яке розглядає як національну своєрідність, і головною серед її характеристик вважає систему прийомів мислення, втілену в мові. Він твердить, що мова є не тільки етнодиференціюючою, а й етноформулюючою ознакою етносу, що зумовлює його існування. Упродовж другої половини ХІХ ст. українська ментальність отримує літературно-філософське обґрунтування без використання самого поняття.

На початку ХХ ст., особливо у працях І. Франка, М. Грушевського та ін., обґрунтовується визначення українського народу як окремого духовного індивіда, а також формулюється українська національна ідея. Зокрема це проблема національної ідентичності у працях І. Франка, характеристика особливостей українського народу, визначення сутності українства та визначення ментальних особливостей народу через зміни його етнічної історії у творах М. Грушевського.

Важливим, на нашу думку, є вклад у дослідження етноментальної проблематики вчених – представників діаспори. Варто відзначити в цьому контексті В. Липинського, Я. Ярему, І. Мірчука, Ю. Липу, О. Кульчицького, В. Яніва та ін. В. Липинський досліджував “українську вдачу” в контексті побудови держави, Ю. Липа аналізував українську ментальність у динаміці процесу формування етносу, розглядаючи вплив різних культур, І. Мірчук вивчав риси української ментальності через порівняння її з російською, Я. Ярема структурував українську ментальність та характеризував чинники формування інтровертності українців, О. Кульчицький виокремив чинники формування менталітету українців, В. Янів структурував дослідження українського менталітету, зроблені його попередниками, та займався проблемою методології досліджень.

Отже, визначення онтологічного змісту та гносеологічної сутності понять “ментальність” і “менталітет” допомогло розкрити тенденцію дослідження менталітету у філософській, культурологічній і соціально-політичній теоріях другої половини

XIX – початку XX століття, яка спрямована на визначення методологічних основ. Це дає підстави стверджувати, що сутність ментальності як своєрідності світосприйняття, світобачення і пізнання, зазнаючи змін упродовж етнічної історії, зберігає свою основу (константу), що окреслює образ і духовно-культурний самовияв етнічної спільноти. У світовій та українській науці має місце латентний розвиток поняття “менталітет” через історичну трансформацію концептів “народний дух” – “душа народу” – “національний характер” – “етнічна ментальність” – “менталітет”.

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Перевод Е.М. Лысенко. Послесловие А. Я. Гуревича. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

2. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII ст. / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля. – Т.3. Время мира. – М.: Прогресс, 1992. – 679 с.

3. Вовель М. Ментальность // Опыт словаря нового мышления. Под общей ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. – М.: Прогресс, 1989. – С. 454 – 456.

4. Гегель Г.-В.-Ф. Философия истории // Соч. в 14 т. – АН СССР Ин-т философии. – М., Л.: Политиздат, 1932. – Т. 8. – 470 с.

5. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человека. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1990. – 472 с.

7. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 316 с.

8. Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Материалы Междунар. конференции. – М.: РОСПЭН, 1996. – 440 с.

9. Февр Л. Бои за историю / Перевод А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефановича. Послесловие А.Я. Гуревича. – М.: Наука, 1991. – 629 с.

10. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 429 с.

11. Храмова В. До проблеми української ментальності. Передмова // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – 128 с.

12. Юм Д. О национальных характерах: В 2-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1966. – 927 с.

13. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Мысль, 191. – 367 с.

Лариса Костюк. Определение онтологического содержания и гносеологической сущности понятий

“ментальность” и “менталитет”. Определение сущности *ментальности* как объективной *константы этнической общности* в условиях современного общества является актуальным в теоретическом и практическом значении. Цель статьи – определение уровня изучения феномена этнической ментальности в сфере социально-философской теории, в частности, обоснование необходимости *этноментального подхода* как особенности методологии историко-типологического аспекта исследования проблемы.

Ключевые слова: ментальность, менталитет, этноментальный подход.

Larysa Kostiuk. Determination of Ontological Content and Gnoseological Essence of the Conceptions «Mentality» and «Mentalities». The research of mentality content as an objective constant of the ethnic society under the conditions of modern society is a question of urgent importance both in the theoretical and practical value. The aim of this article is to determine the level of studying of such a phenomenon as the ethnic mentality in the field of social and philosophic theory, in particular grounding the necessity of the ethnomental approach as the methodological peculiarity of the historical and typological aspect for investigation of this problem.

Key words: mentality, mentalities, ethnomental approach.

УДК 100:4

I-19

Богдан ІВАНИШИН

МОВНА СПЕЦИФІКА ІСТОРИЧНОЇ ГЕНЕЗИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядаються соціально-історичні умови та етапи формування національної самоідентифікації у мовному контексті. Вона відбувається неоднаково у середовищі різних культур, мов, політичних устроїв. Епоха Київської Русі – це підготовчий, а козацька доба – основний етап формування національної самоідентифікації українців. Але у кожному випадку наявна діалектична єдність особи і соціуму, самоідентифікація ґрунтується на соціальному тлі.

***Ключові слова:** мова, слово, самоідентифікація, ідентичність, соціалізація, персоналізація, соціум, особистість.*

Поняття самоідентифікації порівняно недавно набуло науково-термінологічного значення і стало об'єктом філософського аналізу, воно привернуло неабияку увагу прагматизму, феноменології, неотомізму та ін. Для процесу самоідентифікації виняткове значення має мова, адже без неї нема народу, нема спільноти, нема людини. Неспростовною істиною вважаємо висновок Й.Г. Гердера: “Людина стає розумною саме завдяки мові” [5, 234].

Розробка конкретних шляхів дослідження ідентичності та самоідентифікації здійснювалася здебільшого зарубіжними дослідниками. В. Ісаєв, Ю. Габермас [4], Дж. Рейтц, Дж. Едвардс, Е. Еріксон [12], Дж. Хаас, враховуючи об'єктивні та суб'єктивні фактори цього явища, особливо високо оцінюють його придатність для соціальної стратифікації себе та інших. Американські вчені Дж. Маккей і Ф. Льюїс розробили типологію ідентичності, а британський науковець Е. Сміт [10] глибоко проник у сутність національної ідентичності. “З усіх

колективних ідентичностей, що їх тепер поділяють люди, національна ідентичність, мабуть, найважливіша і найповніша, – вважає він. – Інші типи колективної ідентичності – класова, родова, расова, релігійна – можуть накладатися на національну ідентичність або поєднуватися з нею, але вкрай рідко спромагаються підточити її силу, хоча можуть спрямувати її в той або в той бік” [10, 149].

Про особливості формування саме української національної ідентичності та самосвідомості, а також про їх мовний аспект можна прочитати у працях М. Костомарова, М. Грушевського [7], Я. Дашкевича [8], І. Огієнка [9], Ю. Шевельова.

Із новіших публікацій варті уваги праці В. Андрущенка, А. Бичко [1], І. Бичка, Т. Біленко [2], [3], П. Гнатенка [6], І. Дзюби, С. Кримського, М. Михальченка, Ю. Павленка, М. Поповича, М. Шульги [11]. Наприклад, М. Шульга вважає, що “етнічно ідентифікувавши себе, особа живе зі зворотним зв’язком. Вона постійно співвідносить свою поведінку, дії з нормами, зразками відповідної етнічної спільності. Ці норми служать для неї певними еталонами, критеріями поведінки, саморефлексії. Почуття етнічної належності в сучасних індустріальних суспільствах виконує компенсаторну функцію” [11, 41]. У наших українських реаліях духовний розвиток відбувся дещо особливо. “Українець століттями не мав власної держави, не мав такого соціального довілля, що відповідало б його духовним прагненням, та й самі ці прагнення формувались у процесі *долання* негативних обставин існування. Ідеал найчастіше містив заперечення, відкидання небажаної реальності, руйнацію її з тим, щоби утвердити своє, протилежне”, – переконає Т. Біленко [2, 26].

Об’єктом дослідження у цій розвідці є історичні реалії українського народу, що мають дотичність до проблеми його національної самоідентифікації, а *предметом* – мовна специфіка національної самоідентифікації індивіда як одна з умов формування його ідентичності. Своє *завдання* бачимо у з’ясуванні ролі мови (слова) у соціальній адаптації та актуалізації духовних потенцій індивіда в буремному сьогоденні.

Ми виходимо з тези, що самоідентифікація є похідною від значущих ідентифікацій, які поряд з іншими компонентами входять до структури ідентичності особистості. Зі всіх значущих для індивіда ідентифікацій ми зосередимо увагу лише на національній, досліджуючи мовну специфіку в суспільно-історичному розвитку українців.

М. Грушевський [7] під назвою антів уже з IV століття бачить саме український народ, а історик і мовознавець І. Огієнко [9] вважає, що саме тоді починається становлення і подальший розвиток української мови. Є підстави стверджувати близькість мови аріїв Північного Причорномор'я до розмовної мови киево-руських часів і розглядати як спадкоємні в етногенетичному плані мови і культурні традиції антів, скіфів, сарматів і русичів-українців. “Кожна літературна мова органічно виростає з мови живої народної так само, як юнак виростає з дитини, – пише І. Огієнко. – Початковою основою літературної мови звичайно стає один якийсь народний говір, історично сильніший від усіх інших; звичайно це говір того племені, що об'єднало круг себе політично чи культурно всі інші. Такий панівний говір з бігом часу стає культурніший і більш розвинений від усіх інших; менші говори добровільно туляться до цього панівного, через що говіркові відміни в мові з часом затираються все більше та більше”. Як бачимо, вчений аналізує самі глибини, корені мовної генези і готує ґрунт для висновку, що цим шляхом просувалися усі народи. “Що город постановить, на тім і пригороди стануть” – це була й є наша панівна формула не тільки реального буденного життя, але й життя духового; на цій же формулі зростали й усі літературні мови світу. Особливо важливе для нашої розвідки твердження І. Огієнка, що “без цього процесу не поставали б нації, як спільнота близьких племен, бо ж у розуміння нації найперше входить добровільна спільність не тільки своїх реальних життєвих інтересів, але й спільність духова, а в тім і мовна; без мовної спільності не може бути нації. Літературна мова й є “ця спільна всенаціональна мова”, цебто мова об'єднаної нації, оруддя найдоцільнішого порозуміння для всіх окремих племен з їх говірковими мовами” [9, 228] *(збережено граматику і синтаксис цитованого джерела. Б.І.)*.

Опираючись на дослідження Я. Дашкевича [8, 45 – 56], розглянемо світогляд князівської епохи як тло, на якому зародилися початки національної ідентифікації наступних поколінь. Давні українці були так само завзятими хліборобами, як і воїнами. Про високий розвиток хліборобства свідчить надзвичайно вироблена стара лексика з цієї сфери, а також археологічні розкопки, в яких знайдено найрозмаїтіші види хліборобських знарядь. Як глибоко хліборобство ввійшло у світогляд давніх українців, докази дає старовинна міфологія, епос та обрядовість, у яких усі вірування і свята тісно пов'язуються з рільничим календарем.

Осередком, у якому розвивався світогляд, у ті часи був рід. Рід творив невелику, але дуже тісну групу, з'єднану зв'язками крові та спільними господарськими інтересами. Рід мав свої традиції, шанував своїх предків, культивував давні звичаї, творив норми життя. Одиниця не мала індивідуальної свободи, жила життям роду і підпорядковувалася його проводові. Труднощі й небезпеки тодішнього життя вчили вмільності орієнтуватися у важких ситуаціях. Сірі будні чергувалися з радіщами і розвагами яскравих обрядів.

Багато істориків, зокрема М. Грушевський [7], вважають, що предки українців тільки в найдавнішій епосі жили у відносно відокремленому світі; згодом вони зустрілися з іншими народами та мовами, що суттєво впливали на їх життя і світогляд. Впливи йшли з трьох сторін: з азійського сходу, зі скандинавської півночі та з візантійського півдня.

Дикі азійські орди, які знищували і поневолювали Україну, були носіями зовсім іншого способу життя, світобачення. Зіставний аналіз “їхнього” і “нашого” був для наших предків, осілих землеробів, першою антитезою на початковому рівні етнічної самоідентифікації. “Їхне”, що приносило страждання і нещастя, сприймалося чужим і ворожим, а своє – правильним і рідним. У світогляді це сприйняття не могло не стати стереотипом, що “ми і вони – різні”. Тоді, очевидно, поставало питання: “Хто ж ми такі?” Тут ми бачимо зародок національної (чи, краще, етнічної) самоідентифікації. Далі у цей процес включилися відмінності у мові, віросповіданні тощо.

Коли в Україні з'явилися варяги-нормани, наші предки мали за собою вже не одне століття власної культури, високо розвинену мову, пройшли період початків державної організації, створили цілу мережу торговельних шляхів, знали море. Нормани допомогли розвинути на новому рівні організаційні первні, підтримували експансію українців на південь, внесли творчий фермент у суспільне життя України, не вплинувши суттєво на світоглядні засади. Збагативши лексику давньоукраїнської мови певною кількістю своїх слів, вони швидко засвоїли мову місцевого населення, тобто українську.

Візантія ж, навпаки, мала глибокий світоглядний вплив. Наші предки, приймаючи християнство у грецькому обряді, створили поле для поширення візантійської культури. Дуже важливий аспект віросповідної ідентифікації проаналізуємо в іншій роботі, а тут лише наведемо слушну тезу А. Бичко, що з прийняттям християнства “виникає так звана *диглосія*, коли одночасно існують дві паралельні, немов доповнюючі одна одну мовні системи. Відбувається розмежування церковної та ділової писемності. Літературною мовою є церковнослов'янська (староболгарська), що набуває функцій мови сакральної. Законодавство ж, виключаючи цю мову із свого вжитку, спиралося на форми усної мови” [1, 100]. Християнство значно вплинуло на суспільне життя. Давній рід здобув нову опору через освячення подружжя, піднесення становища жінки, обов'язки батьків і дітей. Державна влада знайшла нове джерело сили у теорії походження з Божої ласки. Візантія мала великий вплив на піднесення духовної культури. Письмо, школа, література, мистецтво розвивалися на грецьких зразках.

Жива давньоукраїнська мова сформувалася задовго до прийняття християнства спочатку в усному, а згодом і в писемному варіантах на основі власного, ще докириличного алфавіту (наприклад, “Велесова книга”). Це стало основою для створення багатой літератури – як оригінальної, так і перекладної. Ще з часів Антського царства історики [8] засвідчують наявність дуже великого розмаїття жанрів усної народної творчості. Характерна для всіх регіонів України, багата календарно-обрядова поезія була тісно пов'язана зі світобаченням та релігійними уявленнями нашого народу.

Пантеїстична язичницька релігія породила багату міфологію, яку можна вважати унікальним явищем словесності наших предків. До офіційного хрещення України язичницькі і християнські обряди побутували разом, взаємозбагачувалися, і лише потім почалася боротьба. Духовною основою нашої словесності була прадавня віра у магічну, божественну силу слова.

Підсумовуючи проведений аналіз князівської епохи, доходимо висновку, що у тодішньому світогляді основними були не чужі запозичення, а давні народні первні. Народний організм черпав живильні соки із власних глибин, а чужі впливи торкалися тільки його поверхні, лише скріплюючи його власну ідентичність. Більше того, коли у XV столітті у приморських степах почали кочувати ногайські орди, то й тоді українська мова зберігала тут свої позиції як мова міжнаціонального спілкування та листування серед татар, турків, молдаван, поляків, які жили в цьому регіоні. Історик Я. Дашкевич опублікував турецькі листи, писані українською мовою у XVI столітті [див. 8].

Князівська епоха, хоч і проходила різні зміни у своєму розвитку, все ж виявляє деякі (важливі для самоідентифікації) риси, що залишалися незмінними. Можна назвати такі риси тодішньої словесності, як і всього світогляду: 1) тісний зв'язок із землею, 2) військово-лицарські елементи, 3) хліборобські традиції, 4) живе і радісне ставлення до життя.

Після занепаду князівської держави організацію українського життя перейняли два осередки: міщанський і козацький.

Міста того часу здобули собі провідне становище завдяки устроєві Магдебурзького права, що забезпечувало їм певну самостійність і дало змогу досягти певного рівня добробуту та культури. Але міщани-українці не мали в місті повних прав. Обмеження і зневаги породжували роздратування й образи. Заможні і культурні верхи нашого міщанства нічим не відрізнялися від патриціату інших націй, а мусили терпіти приниження. Це викликало відповідну реакцію, штовхало до боротьби.

Організацією українського міщанства стали братства, давні церковні установи, зреформовані під впливом цехового устрою.

Перші з них мали міщанський характер, але пізніше, коли братський рух здобув деякі успіхи, до братств почала входити шляхта і духовенство, так що вони стали загальнонаціональними установами, репрезентацією всього народу.

Другий центр утворило запорозьке військо. Осередком стала Запорозька Січ, що надала народному війську лицарський характер. Січ виступала під гаслом оборони християнства та боротьби з “бусурманами” і тому мала широку популярність. Січовий центр здобув авторитет не тільки на Запорожжі, багато міст і сіл прийняло запорізький устрій – обирало собі власну старшину.

Братська організація і запорозьке військо вели ту саму боротьбу проти шляхетсько-польського режиму. Запорізьке військо взяло під свій захист релігійно-національне життя, міщанська ж інтелігенція визнала військовий провід Запоріжжя. З того часу все громадянство веде боротьбу на єдиному фронті – твориться спільний національний світогляд. Українське громадянство з погордою ставилося до тих, що зраджували свій народ. Мабуть, відчуття такої зневаги теж є важливою складовою частиною національної (чи етнічної) самоідентифікації.

Ненависть до чужої влади яскраво виражена у всіх заявах цієї епохи. Спочатку бойовий фронт був спрямований проти Польщі, опісля, коли Україна зустрілася з Московщиною, така сама хвиля невдоволення піднялася проти “московського тиранства”. Соціальні питання тоді були теж надзвичайно гострі: боротьба селян і міщан проти шляхти, згодом виступи селян і дрібного козацтва проти старшинських привілеїв. Але всі ці соціальні групи ставали до спільної боротьби проти національного гніту з боку Польщі і Московщини. Через таку співпрацю виникло переконання, що всі громадяни мають рівні права.

Отже, український народ на той час уже мав усі найголовніші риси національної ідентичності. На думку Е. Сміта, “націю можна визначити як *сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову громадську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів*” [10, 23]. Уперше таку *сукупність* бачимо у братствах, де були і шляхта, і міщани, і козаки, і навіть гетьмани. Шаблями запорізького

війська, при участі народних мас, що підняли повстання, була збудована нова держава.

Крім прагнення посідати землю, характерним для української ментальності тих часів було прагнення здобувати знання. Міщани, шляхта, духовенство, селяни наввипередки засновували школи, при кожній церкві була школа. Десятки друкарень постачали книжки для спраглих знання. Освіту поширювали сотні вихованців братських шкіл і Київської Академії. Різноманітна і різнобарвна культура глибоко проникла в народні маси і творила національну ідентичність.

Епоха козацьких воєн та походів породила новий героїчний епос, основою якого стали історичні пісні і народні думи. Поетична творчість, у свою чергу, зумовила творчість мовну. Зразкова мова дум впливала на розвиток нормативного мовлення та становлення літературної мови. Думи творилися в середовищі передових людей того часу, а співці-кобзарі розносили їх по всій Україні (свого роду засіб масової інформації). “Слово рідної мови співіснує з іншими словами, які часто захаращують національний простір буття, оскільки об’єктивні реалії склалися несприятливо для цього народу, – слушно твердить Т. Біленко. – Тому часто доводиться долати великі перешкоди на шляху утвердження власного, рідного слова з його повним змістом і значенням. Щоби утвердити своє, треба “продертися” крізь bastiони ворогів, що загарбали тубільний простір та ввели власну знакову систему, наповнивши її актуальними ідеологемами” [3, 54].

У боротьбі проти чужих впливів громадянство навчилося цінувати надбання давніх поколінь. Не завжди маючи змогу серед ворожих наступів розвинути нову творчість, тогочасні діячі намагалися зберігати те, що залишилося з давніх часів. Соціальний устрій, церква, літературні засоби, давні мистецькі форми, побут, навіть щоденні звички – все те приймало характер освячених, непорушних скарбів, що були у великій пошані, без огляду на їх зміст і цінність. Але тогочасне громадянство шанувало старі традиції, також охоче піддавалося новим впливам, які ішли на Україну з Європи від ренесансу та гуманізму.

Найбільш характерні прикмети тогочасного світогляду, зумовлені появою національної самоідентифікації, такі: 1) любов до Батьківщини (а не лише до роду), 2) волелюбність і цінування

громадянської рівності; 3) розуміння громадської дисципліни авторитету своєї національної держави; 4) консерватизм у позитивному і негативному значеннях цього слова.

Доречно звернути увагу на нові аспекти в інтерпретації значення приєднання України до Росії у 1654 році. Прорив на терени серцевинної Київської Русі дав могутній поштовх розвиткові російського націонал-імперського самоусвідомлення в напрямку самоідентифікації з усією духовною і культурною спадщиною Київської Русі, а не тільки у плані вибудовування генеалогічного дерева російських монархів, як переважно було до того. Близька мовна спорідненість та православна конфесійна однорідність цих двох народів на наступні кілька століть стали причиною глибокої кризи національної самоідентифікації українців, що опинилися у складі Російської імперії.

Тут ми підходимо до розуміння феномену російського імперського шовінізму як діалектичної антитези для подальшого розвитку національної самоідентифікації українців. Але це вже тема майбутнього дослідження.

1. Бычко А.К. Народная мудрость Руси. Анализ философа. – К.: Наук. думка, 1988. – 240 с.

2. Біленко Т. І. Феномен слова в християнському культурі України. – Дрогобич: Б.в., 1993. – 96 с.

3. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях: (Філософський аспект): Монографія. – К.: Знання України, 2003. – 432 с.

4. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства: Зб. ст. / Під ред. В. Стінбергена. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 264 с.

5. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

6. Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ. – К.: Наук. думка, 1999. – 466 с.

7. Грушевський М. Про українську мову й українську справу // Великий українець. – К.: Либідь, 1992. – С. 22 – 28.

8. Дашкевич Я. Дискусійні питання національного будівництва Півдня України. // Державність. – 1992. – № 1. – С. 45 – 56.

9. Огієнко Іван (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарисів та приміт. М. С. Тимошик. — К.: Наша культура і наука, 2001. — 440 с., іл.

(Видавничий проект Фондації імені митрополита Іларіона (Огієнка) “Запізніле вороття”).

10. Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 224 с.

11. Шульга М. Етнічна самоідентифікація. // Мала енциклопедія етно державознавства. Ред.: Римаренко Ю.І. та ін. – К.: Довіра; Генеза, 1996. – С. 41.

12. Ericson E.H. The problem of ego identity // Stein M.R. (eds.) Identity and anxiety: Survival of the person in mass society... Glencoe: The Free Press, 1960. –320 p.

Богдан Іванишин. Языковая специфика исторического генезиса национальной самоидентификации украинцев. В статье рассматриваются социально-исторические условия и этапы формирования национальной самоидентификации в языковом контексте. Национальная самоидентификация происходит по-разному в среде разных культур, языков, политических режимов. Эпоха Киевской Руси – это подготовительный, а казацкая – основной этап формирования национальной самоидентификации украинцев. Но в любом случае есть диалектическое единство личности и социума, самоидентификация базируется на социальном фоне.

Ключевые слова: язык, слово, самоидентификация, идентичность, социализация, персонализация, социум, личность.

Bohdan Ivanyshyn. Linguistic Specifics of Historical Geneses of the Ukrainians National Self-identification Forming. In the article we analyze the social-historical conditions and stages of the national self-identification forming in the linguistic context. The national self-identification forming is differ in the various cultural surroundings, languages and political regimes. The Kyiv Russ epoch we regard as a preliminary stage and the Cossack epoch as a principal stage of the national self-identification forming for Ukrainians. But on the any side we can see the dialectical unity between the personality and the society, the self-identification is based on the social background.

Key words: language, word, self-identification, identity, socialization, personalization, society, personality, identity, socialization, personalization, society, personality.

УДК 141.312: 168.522

В 17

*Надія ВАНДИШЕВА-РЕБРО***УТОПІЗМ І РЕАЛІЗМ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ І
ЛІТЕРАТУРНИЙ ФЕНОМЕНИ**

У статті розглянуто особливості уявлень про суспільну перспективу на прикладі концепції комунізму. У своїй роботі автор спирається на сукупність певних наукових уявлень та практику переустрою радянського суспільства, яка, зокрема, знайшла своє відображення у творчості письменника А.П. Платонова.

Ключові слова: утопізм, реалізм, комунізм, відчуження, соцреалізм, об'єктивізм, соціальна інженерія.

Серед літературно-критичних опозицій, що стали об'єктом дослідження, мабуть, найменш проаналізовано опозицію реалізм – утопізм. Складність і суперечливість дослідження цих протилежних літературних стилів і методів полягає в тому, що утопізм переважно розглядається як щось практично позбавлене будь-якої вірогідності, а тому цю реальність пов'язують з певними інтелігібельними концептами, зумовленими ідейно-світоглядними уподобаннями автора.

На наш погляд, можна погодитися з тим, що у вузькому значенні слова реалізм як художній метод бачить завдання літератури й мистецтва в зображенні реальних подій життя, що отримали художньо-образну форму, створювану за допомогою прийомів типізації. При цьому передбачається, що реалізм у літературі й мистецтві, розкриваючи сутність життєвих явищ, показує й властиві реальному життю суперечності, без обмеження тем і сюжетів. Реалізм покликаний відобразити дійсність і як почуттєво сприйману, і як мислиму, якщо керуватися фундаментальним філософським принципом

тотожності мислення й буття. Безсумнівно, що поряд з уявленнями про реалізм у масову свідомість суспільства ХХ століття широко увійшли й уявлення про утопію, спричинені реальним досвідом втілення утопій у життя. Цьому сприяло й протистояння соціально-економічних систем, що опиралися на протилежні принципи організації внутрішньополітичного й зовнішньополітичного життя.

Цілком природно, що, з огляду на значущість реалізму як світоглядної установки і як художнього методу, ця тема давно стала об'єктом прискіпливого аналізу. Серед дослідників її назвемо М. Чернишевського, М. Горького, О. Білецького, С. Єфремова, Д. Лукача, К. Колдуелла, Дж. Оруела, Г. Гессе й інших літераторів і літературознавців. Однак, незважаючи на ґрунтовність і кількість досліджень, проблема реалізму, як і раніше, цікавить учених і літераторів. Почасти це пов'язане з посиленням потягом, до осмислення феноменів утопії й антиутопії, що знайшов своє літературне й літературно-критичне втілення в роботах М. Вебера, Ф. Хаєка, Л. Мемфорда, К. Поппера, О. Тоффлера, У. Морріса, Е. Блоха й ін. Розмаїття оцінок і підходів до визначення причин поширення й сутності утопії привели до розгляду її як важливої й невід'ємної складової духовної культури суспільства, про що свідчить і значна кількість робіт останніх років [1]; [2]; [7]; [8].

Оскільки проблема взаємозв'язку реального життя й життя бажаного в історії людства втілена в різних соціально-художніх творах, що мають відповідну літературну форму, доцільно у нашому дослідженні розглянути утопізм як знакове соціально-літературне явище, нерозривно пов'язане з уявленнями про реалізм. Автор статті вважає також можливим показати реалізм і утопізм як різноспрямовані методи опису людської ситуації.

Однією з провідних концепцій, якій приписують атрибут утопізму, є комунізм. Відстоюючи перспективи комуністичного майбутнього, література епохи торжества соціалістичного реалізму активно використовувала у своєму арсеналі мотиви, ненависті до гноблення, любові до людства справедливості, щастя й т.п. Утопічна свідомість внутрішньо властива такій ідеології, як комунізм, значною мірою була орієнтована на

демонстрацію в явищах громадського життя тотальної раціональності.

Водночас слід зважати на те, що важливі ідейно-теоретичні конструкти потребують адекватного розуміння їх змісту й сутності. Сам К. Маркс, коли розглядав комунізм як позитивне скасування *буржуазної* приватної власності спочатку, приватної власності в інших формах згодом, а форм відчуження, що залишились, наприкінці, мав рацію як учений і мислитель. Адже, за зрілою думкою К. Маркса, людині треба повернутися до самої себе, переборовши всі ті сходинки відчуження, які історично виникли й розвинулися. Спостереження й дослідження конкретних історичних умов життя самого К. Маркса дало йому змогу передбачити тільки першу сходинку, що веде до майбутнього – комунізму як початку подолання відчуження. Сутності і послідовності подальшого суспільно-історичного розвитку бачити він не міг. Тому тут є сенс пригадати, що “людство ставить собі тільки такі завдання, які воно може дозволити”. Пройшов чималий термін, і на рубежі 1960-х років західні вчені заговорили про новий етап розвитку суспільства: постіндустріальне, технократичне, технотронне, інформаційне та ін. Тому у філософсько-світоглядному плані вчення К. Маркса потрібно розглядати як один із науково обґрунтованих підходів до розуміння історії взагалі.

Інша річ, як феномен комунізму відображено у свідомості й літературному процесі в нашій країні, яка побудову його визначила як мету. Необхідно пояснити, чому творчий талант багатьох правовірних письменників епохи панування соціалістичного реалізму не дозволяв їм прямо вкладати у уста своїх героїв слова про те, що ті будують комунізм. Поширені були алегорії, зрозумілі поколінням радянських людей, вихованих на “новоязі”. Правомірність таких алегорій обґрунтовується визнанням того, що є “...вічна ідея, яка полягає в тому, що література повинна не тільки й не просто зображувати процес, а й насамперед виховувати в читачеві світогляд...” [4, 224]. Але були й письменники, для яких ідея комунізму стала об’єктом творчого втілення.

Так, у творах А.П. Платонова можна знайти багато цікавого про важкий і складний період нашої історії, що збігся з

першим десятиліттям побудови нового суспільства. Колишнє суспільство було геть-чисто знищене, наступність була перервана, культурних і освічених людей залишилося вкрай мало, духовні скріпи були відсутні. Суспільство в переважній своїй масі було готове до побудови нового. Ключове слово “комунізм” визначало ідеологічну основу перебудови. Уявлень про те, що це таке, у переважної більшості селянства й пролетарів було вкрай мало, але відчувалося, що це той самий жаданий рай, про який вони чули, і вже незабаром він настане.

О. Шиндель, який докладно досліджував історико-світоглядні джерела й підстави творчості А.П. Платонова, показав його своєрідність у незвичних мовних формах. Переважна більшість радянських письменників тієї епохи мали до початку революції значний досвід літературної роботи, а тому й писали свої твори, використовуючи художні форми, жанри, методи відображення дійсності, притаманні дореволюційній російській словесності. О. Шиндель помітив: “Використані для зображення *нової* епохи, ці форми мистецтва, яка визрівали в старій Росії століттями, мимоволі облагороджували реальність, що народилася в крові й, як незабаром виявилось, продовжувала кровоточити десятиліттями. Не тільки романтичний напрям, а й добре засвоєний суворий у XIX столітті традиційний російський реалізм у нових умовах став виконувати цю функцію облагороджування дійсності” [9, 209].

Революційна ідея, що рухала мільйонами людей, які населяли Російську імперію, у роки революції, Громадянської війни й післяреволюційної перебудови суспільства, поставала у вульгарно-матеріалістичному вбранні, у вкрай спрощеному вигляді. Ця ідея, через свою простоту, легко була засвоєна мільйонами. Вона стала об’єктом поклоніння й віри, особливо для тих, хто на фронтах проливав за неї кров. Нова релігія витиснула стару християнсько-православну, вселяючи віру у швидке настання світлого майбутнього – комуністичного раю. От, власне, предмет живописання, що став змістовним реалізмом у А.П. Платонова.

В одному випадку це був опис-міркування письменника щодо перспектив побудови загальнопролетарського будинку в “Котловані”. Так, інженер Прушевський “...вигадмав єдиний

загальнопролетарський будинок замість старого міста, де й зараз живуть люди дворовим обгородженим способом; через рік весь місцевий пролетаріат вийде з дрібновласницького міста й займе для життя монументальний новий будинок” [5, 138]. А поки що змучені, слабкі здоров'ям люди (просто такі підібралися по життю!) вручну риють котлован під цей будинок. Заради поставленого завдання вони готові працювати понад норму. Один із них переконаний: “Ми ж не тварини, ми можемо жити заради ентузіазму” [5, 136]. А рити цей котлован, усе розширюючи й поглиблюючи його, оскільки й “мужики у пролетаріат хочуть зараховуватися”, ці люди будуть до кінця повісті. Інженер Прушевський передбачив, як через десять або двадцять років інший інженер побудує в середині світу вежу, “куди ввійдуть на вічне, щасливе поселення трудящі всієї землі”. Утім, щось мучило інженера, бо він “...не міг передчувати настрою душі поселян загального будинку серед цієї рівнини й тим більше уявити жителів майбутньої вежі посередині всесвітньої землі. Яке тоді буде тіло в юності й від якої хвилюючої сили почне битися серце й думати розум?” [5, 136].

Критик В. Костров на зорі перебудови стверджував: “Класичний принцип вітчизняної літератури – турбота про майбутнє. Головна мета – виховання особистості, що має активно-гуманістичний світогляд, здатна змінити суспільство в напрямку ідеалу” [4, 225]. Але ця тема хвилювала А.П. Платонова значно раніше, і простої відповіді він не знаходив. Припускаючи, навіть вірячи в те, що загальнопролетарський будинок буде побудований, Прушевський продовжував думати про нематеріальне: про душу, про зайве тепло життя, про базу й надбудову, нарешті, про те, чи кожне творення життєвого матеріалу дає додатковим продуктом душу в людину?

Більш значущий роман А.П. Платонова “Чевенгур”, навколо якого розгорнулися серйозні дискусії, бо і композиційно, й ідейно він виглядає складніший за “Котлован”. Ганс Гюнтер стверджує, що роман важко однозначно зарахувати до антиутопії, оскільки в ньому немає однозначного сатиричного зображення утопічного світу: “Роман радше можна характеризувати як метаутопію, “в якій утопія й антиутопія

вступають одна з одною у гранично безплідний діалог” [7, 252]. Але, незважаючи на різні оцінки жанрового характеру, безперечно те, що й “Чевенгур” присвячено художньому дослідженню болісної для А.П. Платонова ідеї майбутнього устрою суспільства, що тоді була орієнтована на комунізм.

Можна погодитися з Гюнтером, який вважав, що А.П. Платонов для ідейно-світоглядних побудов багато чого запозичив у К. Каутського, дослідника західноєвропейського мілленаризму. Але настільки ж вірогідно й те, що А.П. Платонов оперує категоріями й ідеями, характерними для “Маніфесту Комуністичної партії” наприклад, Прокофій Дванов каже: “Адже звільнення робітників – справа самих робітників!” [6, 218]. У “Чевенгурі” багато звернень до поняття й до сутності комунізму. Цікаве судження про комунізм Мишка Луя, який ще замолоду додумався до визначення причини польоту каменю: камінь від радості руху стає легшим за повітря. Далі – більше: “Не знаючи букв і книг, Луй переконався, що комунізм повинен бути безперервним рухом людей у далечинь землі” [6, 216 – 217]. А Степан Копьонкін обурюється, що чевенгурці “...думають: комунізм це розум і користь, а тіла в ньому немає”. Мастеровий Гопнер, довідавшись, що в Чевенгурі вже комунізм, досить обережний: “Літають же аероплани, важчі за повітря, будь вони прокляті!”. Тому він має намір підійти до комунізму як механік: “Зміряємо весь комунізм, знімемо з нього точне креслення й приїдемо назад у губернію; тоді вже буде легко зробити комунізм на всій шостій частині земного кола, раз у Чевенгурі дадуть шаблон у руки” [6, 236]. Для А.П. Платонова Чевенгур – це безваріантна реальність, початок нового світу, це дійсно “шаблон”. Але шаблон цей формувався під впливом жагучої віри в можливість побудови світлого раю – комунізму. О. Шиндель зауважує із цього приводу: “Таке відчуття, що серед чевенгурівців немає жодного, хто мав би здатність елементарно розуміти, що відбувається, і співвідносити свої дії з навколишнім оточенням. Із цього світу, показаного Платоновим, ніби висотана здатність людини мислити” [9, 214]. А.П. Платонов з реалій громадянської війни, з досвіду придушення повстань, заколотів і спротиву новому режиму органічно включає в роман епізод розстрілу чевенгурівської буржуазії. Розстріл цей здійснили

червоноармійці й “кепські чекісти”. Після страти стомлені чекісти дозволили дружинам розстріляних плакати на братській могилі, а самі пішли спати.

Твір А.П. Платонова надзвичайно реалістичний, у ньому виявлений образ суспільства, що, починаючи з 1920-х років, будували наші прадіди й діди. Весь зміст роману “Чевенгур” дає відповідь на питання про те, яке ж суспільство вони створювали. У комунізмі, що називається Чевенгур, а) праця втрачає сенс; б) годуються тим, що дає земля (при цьому багато врожаю зогниває); в) панує безправ’я аж до погрози самознищення; г) панує культ сили над розумом; д) відсутні будь-які ознаки розумної економіки; е) панують аморальність, обман і насильство.

Ставлення самого А.П. Платонова до комунізму видно з безлічі диспутів, що розгортаються у книзі. “Чепурний, спостерігаючи зарослий степ, завжди говорив, що він теж тепер є інтернаціонал злаків і квітів, тому всім біднякам забезпечене щедre харчування без втручання праці й експлуатації” [6, 273]. Картина комунізму, що існує в Чевенгурі, – це життя комуною, право користуватися тим *природом*, що дає сама земля без зусиль із боку орачів (їдять усе, що росте на землі), дружин скасували. Комунізм аскетичний, буржуїв немає, навкруги солідарність і справедливість, але пролетаріат тужить і женитися захотів [6, 321]. А загалом сумнівно, щоб А.П. Платонов як автор настільки “комуністичних” творів сприймав ідею комунізму в тодішнім повсякденному поданні її. Хоча були і в ту епоху люди, що жадали втиснути все людське життя у жорсткі рамки якоїсь схеми життя.

Пильно дослухавшись до того, що сказав письменник А.П. Платонов, розуміємо, що його романи й повісті (особливо роман “Чевенгур”) безперечно до жанру антиутопії віднести не можна. Безсумнівний реалістичний характер змісту художніх творів А.П. Платонова, щодо ставлення до пропагованого й реалізованого в 1920-і роки в нашій країні комунізму. Важливим поняттям, що проясняє багато чого, у Платонова є “соціалістична речовина”, – маса людей, які беруть участь у новому житті.

Зрозуміло, що письменник явно випадав із річища соцреалістичної концептуальності. За старих часів це було

неприпустимо, про що досить напористо й відверто нагадав критик В. Костров наприкінці 1987 року: “Корективність систематики більше властива літературознавцеві й критикові, що жадає концептуальності, подібно до математика, що оформляє у витончених формулах фізичну істину. Для літератора ж класика ХІХ і початку ХХ століття, сімдесят років радянської літератури, судження великих попередників подібні до системи вказівних знаків на вічній ріці життя. Так, по краях з’явилися нові вири й свіжі мілини, але глибоке русло ріки цієї лежить у твердих, майже не розмивних породах” [9, 223]. А твори А.П. Платонова – це саме ті вири й мілини, а можливо, й “фантастичний соціалістичний реалізм”, про який В. Кострову тоді навіть дивно було подумати. Останній припускав, що надмірна політизація літератури настільки ж непродуктивна, як і відсутність у ній здорової соціальної ідеї.

Розглядаючи зміст творів А.П. Платонова в рамках зазначеної нами опозиції утопізм – реалізм, варто визнати, що письменник А.П. Платонов у своїй публіцистиці виразно підкреслював неприйняття ним умоглядного сприйняття соціальної реальності. У 1931 – 1933 рр., уже після “Чевенгура”, письменник стверджував: “Писати треба не талантом, а “людяністю” – прямим почуттям життя”; “Велика неправда – слабкість літератури” [5, 692 – 693]. А.П. Платонов живописав свою реальність із природи, але виходив він при цьому з певних світоглядних переваг: “Є у світі два знання: одне тільки дивує, інше зачаровує” [7, 648]. І зачарувало його народження думки як нової могутньої органічної функції. Він упевнений: “У людині думка досягла свого розквіту, вищої сили й досконалості. Цей новий орган життя вимагає собі відповідності, рівноваги зі світом” [5, 651]. Що впливає зі сказаного? Потрібна відповідність світу реального реальній же думці. З філософської точки зору – це ідеалізм, явний принцип тотожності мислення й буття. “Відповісти ж і задовольнити думка зможе тільки істина... вся істина”. Тому тут А.П. Платонов цілком упевнений, що ми можемо скорити світ на основі досягнутої істини, “...піднімося над ним, створимо інший всесвіт” [5, 651]. І йому випало живописати обставини її втілення. Тому герої А.П. Платонова

багато говорять, багато сперечаються саме про істину й про комунізм.

А.П. Платонов працював тоді, коли звичка вказувати письменникам, що і як писати, панувала в середовищі вітчизняних літературних критиків, які дотримувалися методу соціалістичного реалізму. Один говорив, що “можна було б, приміром, повести мову про принцип соціалістичного гуманізму, що поєднував би всіх літераторів, які заперечують будь-які форми придушення особистості, і насамперед економічні й націоналістичні” [4, 228]. Інший, звертаючись до критиків і літераторів, стверджував: “Ідея, яку немає необхідності ні відшукувати, ні придумувати, – це закономірно відроджувана нині *ідея демократії*, широкої й послідовної демократизації всього нашого громадського життя” [3, 228]. Інші ж закликали до необхідності наукового “сприйняття марксистської ідеї”.

Проведене дослідження опозиції реалізм – утопізм на прикладі ідеї (концепції) комунізму демонструє певний спектр уявлень про це. По-перше, існує наукове уявлення про комунізм як закономірний етап розвитку суспільства, його К. Маркс і Ф. Енгельс пов’язували з певними умовами початку подолання відчуження. По-друге, розглядаючи досвід комуністичного будівництва вже постфактум, у ньому бачать зразок утопічної соціальної інженерії перебудови суспільства загалом. При цьому критики в самій ідеї виявляють вади тактовного, інституціонального й філософського характеру, які беруть початок ще з утопії Платона. По-третє, досвід літературно-художньої творчості А.П. Платонова, пов’язаний із переживанням втілення ідеї у тканину громадського життя в нашій країні після жовтня 1917 року, демонструє феномен реальності, що сьогодні виглядає то як утопія, то як антиутопія.

Отже, ми прагнули показати реалізм і утопізм як різноспрямовані методи опису людської ситуації, прихильність до яких визначається філософсько-світоглядними уподобаннями й чинниками ідеологічного характеру.

1. Бакулов В.Д. Утопизм как превращенная форма выражения положительной утопии // Философские науки. – 2006. – №3. – С. 100 – 111.

2. Батыгин Г.С. Метаморфозы утопического сознания // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. – М., 1992. – С. 263 – 293.

3. Буртин Юрий. “Реальная критика” вчера и сегодня // Новый мир. – 1987. – №6. – С. 222 – 239.

4. Костров Владимир. Литература как деяние // Новый мир. – 1987. – №11. – С. 223 – 229.

5. Платонов А.П. Государственный житель: Проза, ранние сочинения, письма / Сост. М.А. Платоновой. – Минск: Мастацкая лitarатура, 1990. – 702 с.

6. Платонов А.П. Избранное / Составитель М.А. Платонова; предисловие Т.С. Шехановой. – М.: Московский рабочий, 1988. – 768 с.

7. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / Сост., предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.

8. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 47 – 58.

9. Шиндель Александр. Свидетель (Заметки об особенностях прозы Андрея Платонова) // Знамя. – 1989. – № 9. – С. 207 – 217.

Надежда Вандышева-Ребро. Утопизм и реализм как социальный и литературный феномены. В статье рассмотрены особенности представлений об общественной перспективе на примере концепции коммунизма. Автор исходит из наличия научных представлений и практики коммунистического переустройства советского общества, которая нашла отображение в творчестве писателя А.П. Платонова.

Ключевые слова: утопизм, реализм, коммунизм, отчуждение, соцреализм, объективизм, социальная инженерия.

Nadiya Vandysheva-Rebro. Utopism and Realism as the Social and Literary Phenomena. In this article are considered the peculiarities of representations about the public perspective, on the example of concept of communism. The author starts from the available scientific notions and the practical experience of communistic reorganization of the Soviet society which has displayed in Platonov's writer creation.

Key words: utopism, realism, communism, confiscation, socrealism, social engineering.

Ігор ТУМАНОВ

**ПОНЯТТЯ “КОМПОЗИЦІЯ” ТА “ЗАСОБИ КОМПОЗИЦІЇ”
У ПРОСТОРОВИХ МИСТЕЦТВАХ: ІННОВАЦІЙНА
ТОЧКА ЗОРУ**

*Проводиться теоретико-філософський аналіз понять **композиція та засоби композиції**. Доводиться необхідність перегляду їх значущості. Пропонується інноваційне їх визначення.*

***Ключові слова:** композиція, засоби композиції, просторові мистецтва, геометричні межі уявного та реального простору.*

У всіх сферах мистецької діяльності будь-яка творчість починається з композиції. Значущість композиції полягає в тому, що в ній, як у фокусі, зливаються воедино теоретичні знання і практичний досвід, виявляються естетична культура, художній смак, професійні навички та уміння людини-творця. У всі часи композицію розглядають як організуючу і направляючу складову всього творчого процесу.

Значущість **композиції** зумовлює всебічне осмислення її задач, засобів, законів. Саме у процесі цього осмислення формуються поняття та визначення композиції які завжди були актуальними для всіх видів мистецтва і, передовсім, для просторових – двомірних та тривимірних – мистецтв (див. розширення змісту в додатку).

Теоретичний досвід, накопичуваний поступово, сприяв формуванню **теорії композиції**, яка, як і всі теорії, характерна постійним удосконаленням. У процесі цього удосконалення багато тих чи інших її установок змінювали одна одну. Зміни ці, маючи, безумовно, прогресивне значення, мали і негативні

сторони, так як постійно існувала певна нестабільність у розв'язанні тих чи інших питань композиції.

Аналізуючи роботи різних авторів, можна легко помітити, що автор більш пізньої роботи часто доповнює, підправляє або навіть спростовує ті або інші твердження, сформульовані його попередниками. Наприклад, в першій половині минулого століття була популярна робота М. Алпатова “Композиція в живописи” (1940) [1]. Через деякий час (1977) вийшла книга М. Волкова [2] з аналогічною назвою, яка перевершувала роботу М. Алпатова з широтою питань, які в ній розглядалися, своєрідності їх трактування, методиці подачі матеріалу.

У подальшому все частіше появлялися роботи по композиції, в яких розроблялися (або конкретизувалися) ті чи інші її питання [3]; [12]; [10].

Вказаним ми підкреслюємо таке: теорія композиції наука динамічна, яка постійно вдосконалюється. На сьогоднішній день динамізм цей обумовлюється проблемами сучасного мистецтва. Саме проблеми сучасного мистецтва і зумовили перегляд цілого ряду понять, визначення яких, з одного боку, суперечливі, з іншого – вимагає конкретизації їх суті.

Стосується це, в першу чергу, самого **поняття “композиція”**.

Саме цьому поняттю теоретики надавали різний зміст, визначаючи його значення залежно від індивідуальних концепцій. Так, М. Волков у своїй книзі “Композиція в живописи” наводить такі приклади: В. Фаворський визначав його як прагнення “цілісно сприймати, бачити і зображати різнопросторове і різночасове”; К.Ф.Юон передовсім “бачить у композиції конструкцію”; з погляду Л.Ф.Жегіна і Б.А.Успенського композиція – “це проблема побудови простору” і т.п. [2, 16].

Сам М. Волков дає таке визначення поняття “композиція”: “Композицією картини ми називаємо побудову сюжету на площині в межах “рами” [2, 27] (“рама” – умовний термін, що визначає межі, границі картинної площини).

Якщо розглядати композицію з позицій станкового живопису, в якому твори, постають на плоскій поверхні полотна, то таке визначення є цілком прийнятним.

Проте, враховуючи те, що живописний твір може бути виконаний на декількох поверхнях (до того ж різної форми і конфігурації), можна вважати, що це визначення не відповідає універсальним вимогам. Тобто будучи правильним, воно не охоплює нетрадиційні за своїм рішенням твори того ж живопису. Окрім цього, воно стосується тільки живопису. А оскільки теорія композиції – наука загальна для всіх мистецтв, то визначення цього поняття повинно стосуватись всіх просторових мистецтв без винятку.

Складність питання зумовило те, що і на сьогоднішній день узагальнююче визначення **поняття “композиція”** не стабільне, хоча спроби такого його узагальнення в теорії мистецтва робилися постійно. Ось декілька визначень, які, на нашу думку, якнайповніше розкривають його суть:

– “Композиція... – побудова твору мистецтва; розташування його елементів і частин у певній системі і послідовності, способи поєднання образів і сукупність всіх засобів розкриття” [6, 162 – 163];

– “Композиція є зосередження ідейно-творчих засад, які дозволяють автору твору мистецтва цілеспрямовано організувати головне і другорядне та досягти максимальної виразності змісту і форми в їх образній єдності” [3, 7].

Між цими різними за формою визначеннями багато спільного, і вони можуть (або могли б) вважатися відповідними об’єктивній істині. Проте, враховуючи, що задачі композиції в єдиному процесі створення твору мистецтва більш конкретні, більш конкретним, цілеспрямованим та узагальнюючим повинно бути і визначення самого поняття.

Виходячи з цього, ми беремо на себе сміливість стверджувати, що **композиція** – це розміщення та організація форм, які зображуються (або створюються) в тому чи іншому матеріалі, у процесі матеріалізації творчої ідеї, яка реалізується в тому чи іншому сюжеті в **геометричних межах** зображальної поверхні (або матеріального простору) з метою розкриття художньо-змістової суті цієї ідеї.

Словосполучення **геометричні межі** в цьому визначенні обумовлює розуміння того, що композиція сюжету може здійснюватися:

– у межах однієї зображальної поверхні, яка може бути будь-якої геометричної форми (прямокутної, квадратної, круглої, еліпсоподібної, шестикутної і т. п.) і будь-якого формату, будь-якої конфігурації (пласкої, опуклої, увігнутої і т. п.) незалежно від площинно-просторового принципу вирішення сюжету – об’ємно-просторового (принцип “вікно у природу”) або декоративно-площинного;

– у межах двох (диптих) або трьох (триптих) зображальних поверхонь, які також можуть мати будь-яку форму, формат і конфігурацію;

– у межах чотирьох (квадриптих) або більше зображальних поверхонь при тому, що поверхні ці можуть перебувати в одній площині, а можуть і в різних, під кутом один до одного або навіть на якому-небудь геометричному об’ємі (об’ємах) простої або складної форми і конфігурації;

– у межах поєднань площинного (двовірного) зображення (незалежно від форми, формату і конфігурації) із яким-небудь об’ємним (тривимірним) зображенням (незалежно від його форми, формату і конфігурації);

– у межах поверхні з двовірним вимірюванням із поступовим переходом до тривимірного, наприклад, від живопису через барельєф, рельєф, горельєф до круглої скульптури (так званий принцип панорами).

Крім того, відповідно до сучасного розуміння поняття, композиція в мистецтві зображення на площині (як у мистецтві двовірного виміру) може здійснюватися:

– за принципом площинно-просторових відносин форм, тобто як із використанням ілюзії третього виміру – глибини, так і без використання;

– за принципом організації картинного поля: фризіві, рапортні, замкнуті (незалежно від площинно-просторових відносин у вирішенні зображення);

– за просторово-часовими якостями (ознаками): однопросторово-одночасні, однопросторово-різночасні, різнопросторово-одночасні і різнопросторово-різночасні;

– за принципом статичності і динаміки;

– за принципом використання в сюжеті людської фігури:

а) за кількістю зображуваних осіб – однофігурна, двохфігурна, трьохфігурна, багатофігурна (чотири і більше);

б) за закономірностями розчленовування людської фігури – голова, голова з плечовим поясом, напівфігура, поколінна фігура, фігура;

– за принципом типології: розподілу на орнаментальну і сюжетну;

– за принципом розподілу на види і жанри:

а) графічна, живописна, скульптурна, мозаїчна і т. п.;

б) натюрмортна, пейзажна, батальна, анімалістична;

– за принципом синтезу: поєднання видів – графіка і живопис, живопис і скульптура, скульптура та архітектура тощо.

Крім того, відображаючи суть нового підходу в освоєнні змісту поняття “композиція”, необхідно припускати обов’язкове осмислення значення поняття *зображальна умовність* як обумовлюючого *можливість створення сюжетів різної змістової і стилістичної адекватності по відношенню до реальної дійсності*.

Виходячи зі змістової суті цього поняття, у процесі створення твору мистецтва реалізуються чотири основні *форми р і ш е н н я сюжету*:

– об’ємно-просторова;

– декоративно-площинна;

– формально-стилістична (з якостями як просторовості, так і площинності);

– абстрактно-символічна (так само з якостями просторовості і площинності).

Реалізація цих форм відображення дійсності здійснюється при взаємодії *композиції* з видами будь-якої іншої творчої діяльності.

Що стосується самого терміну *композиція*, то він так само має різні тлумачення. Так, *композиція* – це і просто *розміщення* форм, елементів, частин цих форм у певній системі і послідовності при роботі з натурою, і окрема робота-твір, і творчий процес, у якому для розкриття змісту використовується сукупність засобів, і спрямованість мислення – визначальна особливість творчої особи, і предмет навчання, завдяки чому

система знань передається з покоління в покоління. На цій підставі ми можемо зробити такі **висновки**:

– термін “**композиція**” багатозначний, і зміст його залежить від контексту;

– зміст **поняття** “**композиція**” зумовлений розумінням композиції як організуючого та направляючого чинників творчого процесу і складової загального комплексу зображально-виражальних засобів мистецтва.

До питань, що викликають сумнів у визначенні суті поняття, на нашу думку, можна віднести зміст поняття “**засоби композиції**”.

У роботі “Основи композиції” (1979) автор, відомий розробник цілого ряду питань композиції, Є.В.Шорохов стверджує, що “засоби композиції є лінія, штрихування (штрих), пляма (тональна і колірна), лінійна перспектива, світлотінь, колір, повітряна і колірна перспективи” [12, 116]. Є.Шорохов перерахував майже всі зображально-виражальні засоби мистецтва зображення на площині. Водночас, якщо розглядати композиційні засоби як частину комплексу зображально-виражальних, що мають конкретне призначення, то можна припустити, що визначення **засобів композиції** повинно бути дещо іншим.

З нашої точки зору, завдання композиції – це розміщення та організація всього того, що зображується на зображальній поверхні за допомогою засобів зображення.

На сьогодні вже чітко визначено, що засобами зображення у двомірних мистецтвах є **крапка, лінія, пляма** [9; 10; 13] (у Є.Шорохова – **лінія, штрихування, пляма**), і що це засоби, завдання яких – матеріалізувати задум художника-творця, його творчу ідею.

Що стосується лінійної перспективи, згадуваної Є.Шороховим, то це засіб побудови глибини, а точніше, як визначено Б.Раушенбахом, – “один із прийомів передачі простору” [8, 6].

Щодо “світлотіні” і “кольору”: вони, так само, як відомо на сьогодні, є похідними використання **крапки, лінії, плями**. Тому є підстава вважати визначення Є.Шорохова непереконливим.

Варто додати, що до засобів композиції часто зараховують *ритм, метр, аналогію, контраст, симетрію*. Проте, з нашої точки зору, це все ж таки *закономірності*, які основані на повторенні або протиставленні і які є дійовими складовими зображально-виражальних засобів мистецтва загалом.

Відхиляючи твердження Є. Шорохова, підходячи до завдань композиції як до необхідності розташувати і організувати те, що зображується, про засоби композиції ми міркуємо так.

Перше. У мистецтві зображення на площині (двовірних мистецтвах) будь-яке зображення створюється на тій або іншій поверхні, що має будь-які формати, будь-яку форму і будь-які розміри. Формати завжди мали якусь конкретну геометричну форму. У мистецтві зображення на площині найпоширенішими були прямокутник, квадрат, коло, овал.

Водночас разом із простими традиційними геометричними формами застосовувалися і застосовуються форми складніші. Головно це поєднання і комбінації на основі простих. А саме: “триптих” у станковому живописі, “розворот” у книзі, увігнута поверхня плафона в архітектурі, декілька поверхонь під кутом один до одного, за значенням об’єднані в одну композицію, складові формати різної форми, які також беруть участь в одній композиції, – площинні, кулясті, еліптичні об’єми, тобто форми, характерні для синтезу мистецтва.

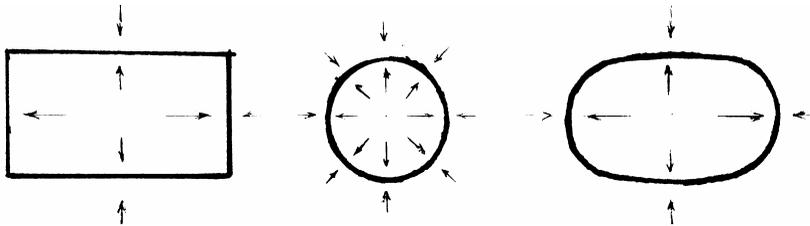
У всіх випадках формат виступає у своїй конструктивній функції, оскільки з ним завжди зв’язані змістові характеристики зображення.

На сьогодні в теорії композиції доведено, що “...хоч би який по-справжньому серйозний художній твір ми взяли, завжди його розмір і формат пов’язані із задумом художника, з характером створюваного ним образу” [5, 35], у зв’язку з чим “визначення формату і розміру є одним із перших елементів композиції” [5, 34]. Розміри ж формату завжди визначаються такими величинами: шириною, висотою – для композиції на площині (шириною, висотою, довжиною – для об’ємних композицій).

Ураховуючи, що створення твору – це замкнений цикл, який розвивається в чергуванні *формат – задум і задум –*

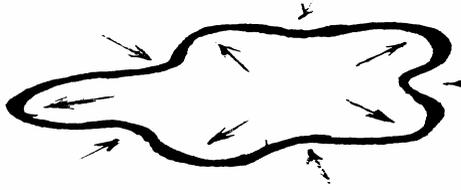
формат, потрібно пам'ятати про закони, що беруть участь у цьому процесі. На сьогодні так само визначено, що в мистецтві зображення на площині цих законів два – **закон неоднорідності** “картинного поля” і **закон взаємодії** “картинного поля” з навколишнім середовищем.

Так, на вузьке прямокутного формату “картинне поле” впливають зовнішні сили, які начебто стискають його з боку широких сторін. Усередині ж самого “картинного поля” відбувається зворотний розподіл сил – його “простір” прагне у бік вузьких сторін.

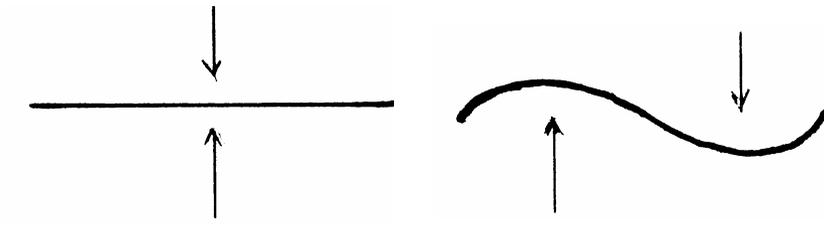


Тому вертикальний формат використовувався для таких робіт, як “Воскресіння” Ель Греко, горизонтальний – таких, як “Демон повержений” М. Врубеля. Те ж саме можна сказати про еліптичну поверхню. Що стосується кола, то між простором, укладеним усередині його, і простором за його межами встановлюється мов би певна рівновага. Тому коло (тондо) часто використовували художники Ренесансу як символ загальної гармонії.

Розподіл сил в трикутному “просторі” характеризується устремлінням до кутів цієї фігури. Це традиційна форма зображення на архітектурних фронтонах. Якщо припустити, що зовнішні сили “перемагають” внутрішні, то відбувається деформація правильної геометричної фігури. Еліпс або коло перетворюється на складну фігуру із закругленими формами (за В. Фаворським – принцип “води і суші”). Трикутник же може стати фігурою з увігнутими створюючими і гострими кутами.



Перемогу зовнішніх сил можна передати, провівши на будь-якій поверхні зигзагоподібну або пряму лінію, вважаючи її залишком скореної фігури” (або поставленої на торець).



Отже, використання художником форми і розміру формату, відповідно до даних законів, з одного боку, є першим кроком до розкриття задуму художнього твору, з іншого – неодмінно зв'язане з використанням величин ширини, висоти на площині і, природно, ширини, висоти, довжини у складних (об'ємних) композиціях. Звідси витікає висновок: художник *оперує вказаними величинами як засобами*.

Друге. Як уже наголошувалося, художник відображає бачений і уявний світ за допомогою засобів, які прийнято називати зображально-виражальними. Це комплекс органічно між собою взаємозв'язаних ланок єдиного творчого процесу, в якому кожна ланка виконує ту або іншу функцію. І хоча ланки ці умовні, функції кожної з них визначені.

Так, *кранка, лінія, пляма* (цільна і врозтяж) – це засоби зображення (і в той же час одна з ланок комплексу), за допомогою яких художник відтворює форми, що виникли в його уяві, форми, що є продуктом діяльності його свідомості. А оскільки ці уявні форми повинні бути якось розташовані на ”картинній площині”, то визначенням місця розташування цих

форм і займається композиція – також одна з ланок цього комплексу – і не тільки місця, а й положення, і розмірів цих форм. Іншими словами, першорядна задача композиції – визначення розташування та організація того, що повинне виникнути, “виявитися” на “картинній площині” за допомогою засобів зображення – *крапки, лінії, плями*.

У теорії мистецтва і в естетиці неодноразово було доведено, що образ первинний, зображення вторинне і що творчість – це процес, який будується на зворотних зв'язках, розвивається за принципом: образ – зображення, зображення – образ і триває до моменту завершення роботи.

Отже, виникає образ-“щось”. Виникнувши, це “щось” має вже певні орієнтири, існуючі в уяві художника, надалі закріплені і закріплювані у процесі всієї роботи засобами зображення – крапкою, лінією, плямою (цільними або врозтяж).

Характерно, що це “щось” художник може розташовувати на “картинній площині”, просто дивлячись на неї (або навіть уявляючи), не зробивши на ній жодної помітки. І ось, будучи ще продуктом свідомості, уявна форма як би вже має орієнтовні *ширину, висоту, глибину*, уточнювані у процесі реальної роботи. Звідси автоматично це “щось” виникає в уяві художника з уже визначеною стилістикою, тобто, що б художник собі не уявляв, це буде обов'язково площинне, просторове або синтезоване бачення форми. Зв'язано це з тим, що рисунок і живопис, як мистецтва двомірні, за весь період свого існування виробили два протилежні способи віддзеркалення реально існуючого тривимірного світу – площинний і глибинний. Це означає, що будь-які представлення художника матимуть певне вираження ширини, висоти, глибини, але характер цього вираження залежатиме від задачі, що стоїть перед ним. Безумовно, для передачі всіх складних взаємовідношень речей у природі художник володіє, як уже наголошувалося, різними проєкційними методами побудови форми, а також повітряною і колірною перспективами. Проте вони будуть тільки інструментами фіксації передачі ширини, висоти, глибини уявлюваної форми. Іншими словами, це будуть уже засоби реалізації засобів композиції. Дана концепція підтверджена

низкою робіт, пов'язаних з історією і теорією мистецтва [5, 77]; [7, 75].

Отже, враховуючи, що будь-яка форма реалізовується художником у будь-якому виді творчості по висоті, ширині, глибині (довжині), а в мистецтві зображення на площині – по висоті, ширині й умовній глибині в межах зображальної поверхні, ці величини і є *істинними засобами композиції*, якими художник оперує незалежно від того, що він створює.

Звідси: *прийоми композиції – це варіації розташування форми за шириною, висотою, глибиною*. Це означає, що з даної точки зору не тільки *пряма перспектива* (згадувана Є. Шороховим), а й *ортогональна проєкція, паралельна і зворотна перспективи* – це лише прийоми, які є засобом реалізації засобів композиції, тобто ширини, висоти, глибини.

Оскільки вказані величини в мистецтві зображення на площині використовуються як у визначенні форми, формату і розмірів зображальної поверхні, так і в розташуванні та організації форми і сюжету, що зображується, проявляється дія законів – *неоднорідності* “картинного поля” і *взаємодії* “картинного поля” з навколишнім середовищем (див. додаток).

Завершивши аналіз та визначення суті понять “композиція” та “засоби композиції”, ми можемо відзначити таке:

– у глобальному розумінні *“композиція”* – це передовсім організуюча та направляюча складова всього творчого процесу;

– *“засобами композиції”* у просторових мистецтвах є величини – ширина, висота, глибина (незалежно від одиниць виміру). Саме використання цих величин формує прийоми композиції, які проявляються як варіації форми по ширині, висоті, глибині, вживані у двомірних мистецтвах (мистецтві зображення на площині) – в межах зображуваної поверхні, у тривимірних мистецтвах – у межах об’ємної форми;

– у мистецтві зображення на площині (двомірних мистецтвах) використовуються прийоми розміщення зображуваної форми, і прийоми її організації у процесі побудови сюжету, у тривимірних – розташування та організація складових частин і елементів об’ємної форми;

– будь-який композиційний прийом, пов'язаний із використанням величин: *ширини, висоти, довжини (глибини)* відображає змістову суть сюжету;

– завдяки прийомам виявляються різні принципи побудови зображень і передачі простору в мистецтві відображення на площині, принципи, які визначають особливості систем: *ортогональної проекції, паралельної перспективи, зворотної перспективи, прямої перспективи.*

Двомірні та тривимірні мистецтва

Будь-який твір створюється за допомогою тих або інших *відтворюючих засобів*. Це засоби, завдяки яким матеріалізується нематеріальна творча ідея митця. За логікою морфологічного розподілу просторових мистецтв *відтворюючі засоби* – це засоби мистецтв *двомірних* і *тривимірних*. Такий розподіл мистецтв здійснюється на основі використання в наочному, матеріальному світі величин: *ширини, висоти, довжини* незалежно від одиниць вимірювання по напрямках векторів (направляючих) прямокутної системи координат. Мистецтва, в яких реально використовуються які-небудь дві величини, наприклад, *ширина* і *довжина* або *ширина* і *висота* по напрямках абсциси і ординати – всі мистецтва зображення на площині – будуть мистецтвами *двомірними*, оскільки третя величина в цих мистецтвах передається ілюзорно. Мистецтва, в яких реально використовуються всі три величини, належатимуть до мистецтв тривимірних, тобто об'ємних (точніше, об'ємно-просторових).

Двомірні мистецтва – це малюнок (як основа та самостійний вид творчості), графіка, живопис, мистецтва декорування поверхні (ткацтво, монументальний живопис, мозаїка і т.п.).

Тривимірні мистецтва – це архітектура, скульптура, об'ємне монументально-декоративне мистецтво, об'ємні мистецтва малих форм і т.п.

Розподіл пластичних мистецтв на двомірні і тривимірні став загальноновизнаним після публікації іспанським теоретиком Х.Д.Уріесом-і-Асаром у 1921 р. роботи “Про систему мистецтв” [4, 101].

Закон і закономірність

Закон – це “внутрішній істотний і стійкий зв’язок явищ, що зумовлює їх впорядковану зміну. На основі знання закону можливо достовірно передбачення перебігу процесу. Поняття “закон” близьке до поняття закономірність” [11, 142]. **“Закономірність** – це “сукупність взаємозв’язаних за змістом законів” [11, 142].

В естетиці і в мистецтві, як результат естетичної діяльності людини закони “характеризують суть процесу естетичного освоєння світу” [13, 91]. “Закони художньої творчості розкривають істотні і необхідні зв’язки творчої генетики, антропології і гносеології мистецтва, ...діалектики мистецтва і історичного розвитку художньої культури людства” [13, 91].

Виявлення та визначення законів мистецтва з урахуванням особливостей сучасної художньої культури – окрема тема.

1. Алпатов М.В. Композиция в живописи. – М.: Искусство, 1940. – 132 с.
2. Волков Н.Н. Композиция в живописи. – М.: Искусство, 1977. – 263 с.
3. Гончаров А.Д., Котляров А.С. Теория композиции: Учеб. пособие / М.: Моск. полиграф. ин-т, 1986. – 58 с.
4. Каган М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972. – 440 с.
5. Костин В.И., Юматов В.Л. Язык изобразительного искусства. – М.: Знание, 1978. – 112 с.
6. Краткий словарь терминов изобразительного искусства. – М.: Сов. художник, 1965. – 191 с.
7. Лаптев А.М. Рисунок пером. – М.: АХ СССР, 1962. – 165 с.
8. Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. – М.: Наука, 1980. – 288 с.
9. Туманов И.Н. Изобразительные приемы рисунка. – Волгоград: Перемена, 1996. – 159 с.
10. Устин В.Б. Композиция в дизайне. Методические основы композиционного формообразования в дизайнерском творчестве. – М.: АСТ “Астраль”, 2006. – 240 с.
11. Философский словарь. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.
12. Шорохов Е. В. Основы композиции. – М.: Просвещение, 1979. – 303 с.
13. Эстетика: Словарь. – М.: Политиздат, 1989. – 445 с.

Игорь Туманов. Понятия “композиция” и “средства композиции” в пространственных искусствах: инновационная точка зрения. Проводится теоретико-философский анализ понятий *композиция* и *средства композиции*. Доказана необходимость пересмотра значений. Предлагается инновационное их определение.

Ключевые слова: композиция, средства композиции, пространственные искусства, геометрические границы воображаемого и реального пространства.

Igor Tumanov. Notions “Composition” and “Facilities of Composition” in the Spatial Arts: the Innovative Point of View. It is conducted the theoretical-philosophical analysis of notions *composition* and *facilities of composition*. The necessity of revision of these values is proved. Their innovative determination is offered.

Key words: composition, facilities of composition, spatial arts, geometric boundaries of imaginary and real space.

ОБҐРУНТУВАННЯ ПЛАТОНОМ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ДЕМІУРГІЧНОЇ ВЛАДИ

У статті автор аналізує особливості релігійно-філософської концепції влади за Платоном. У дослідженні підкреслюється, що атрибутом, визначальною рисою платонівської влади є її деміурґічність (творчість) як сила, що поступає організуючим началом буття. На прикладі “Протагора” та інших діалогів розглядаються внутрішні умови реалізації деміурґічної влади в суспільному житті.

Ключові слова: влада, деміурґічна влада, доброчесність, мудрість, знання.

Визначення сутності влади, умов та форм її реалізації – ця проблематика була, є і залишиться в майбутньому однією із найпопулярніших у духовній культурі людства.

Сьогодні ми найчастіше говоримо про владу політичну і як про одну з основних її форм – владу державну [2, 145 – 146]. Але поряд із ними в різних сферах життя існують і інші форми влади: батьківська, економічна, військова, влада засобів масової інформації. Можна розглядати як форму владних відносин і владу мистецького твору над його шанувальниками.

Проте не лише високі духовні сфери, а й буденно-практичне життя пронизане владними відносинами: наприклад, влада гончаря над шматком глини, результатом здійснення якої є глечик.

Особливою формою влади є влада божественна: влада Творця над своїм творінням. Причому реалізація такої влади буває іноді дуже незвичною. Наприклад, суб’єктом, джерелом влади є людина, але реалізація влади відбувається за допомогою

божої всемогутності. У діалозі Платона “Алківіад II” Сократ запитує: “...хіба ти не думаєш, що боги, коли ми їх про щось просимо... іноді одне нам дарують, у другому ж нам відмовляють і при цьому вони розрізняють, кому потрібно що-небудь дарувати, а кому – ні?” І далі зазначає: “Так чи не здається тобі, що потрібний дуже сильний дар провидіння, щоб як-небудь ненароком, розраховуючи отримати благо, не вимолити собі найбільшого зла, коли боги налаштовані дати тому, хто молиться, саме те, про що він прохав?” [Алківіад II, 138 b]

Усі ці форми влади є специфічними і, з огляду на це, вони становлять предмет дослідження для різноманітних конкретних наук: політології, соціології, психології та ін. А з точки зору влади як такої її досліджує філософія: в цьому сенсі ми можемо говорити про “філософію влади”.

Сьогодні можна констатувати, що влада часто розуміється як щось негативне, як те, що протистоїть інтересам індивідуальності, особистості і тому має бути подолане. Ця позиція ґрунтується на ідеях індивідуалізму та егоїзму. Неправомірно було б визнати її як абсолютну. Вона є лише одним із варіантів розв’язання проблеми взаємодії індивідів. Тому ще більш актуальним є звернення до інших точок зору – безпосередньо до платонівської концепції деміургічної влади.

У найзагальнішому розумінні влада – здатність і можливість суб’єкту влади впливати на об’єкт влади [6]; [11, 85]. Розмаїття видів і форм влади зумовлює потребу їх дослідження, систематизації та класифікації. Наприклад, розглядаючи сучасні концепції політичної влади, В.М. Бебик називає такі основні підходи до тлумачення її природи: телеологічний, соціологічний, поведінковий (біхевіористичний), психологічний, системний та реляціоністський [2, 146 – 149].

Для розуміння феномену влади корисним є звернення і до історико-філософської спадщини, і особливо – Платона. Аналізу поглядів Платона на сутність держави і принципи організації влади присвятили свої твори П.Д. Юркевич [13], В.Ф. Асмус [1], А.М. Чанишев [19], Б. Рассел [10], О.Ф. Лосєв [5], [9], О.С. Богомолів [3] та ін. [14]; [15]; [2, 234 – 257]; [13, 269 – 277]; [10, 102 – 111]; [7, 169 – 809]; [3, 183 – 187].

Мета статті – висвітлення основних ідей релігійно-філософської концепції деміургічної влади Платона як творчого начала в організації суспільного життя та умов її здійснення.

Розглядаючи соціально-політичні вчення мислителів античності, ми не можемо не звернути уваги на причини, які обумовили їх виникнення. Час зародження і становлення античної філософії (VI – V ст. до н.е.) наповнені складними суперечностями, які були пов'язані із розкладом традиційних форм суспільного життя. Однією з причин цього було широке знайомство тодішніх греків з іншими народами. Норми етики, встановлені неписаними законами, піддавалися сумніву і осміюванню. Рішуче підкреслювалась відносність понять добра і зла.

Характерною рисою суспільного життя Греції у V ст. до н.е. є діяльність платних вчителів мудрості – софістів. Вони абсолютизували релятивістичні тенденції в етиці, проголошуючи істину відносною. Представник старшого покоління софістів Протагор (бл. 480 – бл. 410) констатує, що “людина є мірою всіх речей”. Таке “просвітництво” лише поглиблювало морально-релігійну кризу у тогочасному грецькому суспільстві. Звідси негативне ставлення до софістів серед широких верств населення.

Але ситуація, яка склалася, мала об'єктивний характер. Подібне становище характерне і для інших стародавніх культур. Розв'язання проблеми шляхом створення непохитних норм у суспільних відносинах можливе було у двох напрямках: 1) повернення до традиції; 2) пошук нових абсолютних норм. Ці два напрямки знайшли свою реалізацію в історії: перша – у діяльності видатного мислителя і “першого” китайського філософа Конфуція (551 – 479 рр. до н.е.), друга – у творчості Сократа (469 – 399 рр. до н.е.) і його учня Платона.

Сократ, якого неправомірно, навіть освічені афіняни ототожнювали із софістами, ставив за мету пошук абсолютної істини (в першу чергу в галузі етики). Він чітко усвідомлював недостатність традиційних уявлень і намагався їх подолати. Об'єктивно, своєю діяльністю він сприяв розкладу стародавніх поглядів і норм, але не зупинився на цьому. Віднині філософія, а не софістика стають інструментом осягнення істини. Пошуки Сократа розширив і поглибив Платон, який завершує справу вчителя.

Платон на основі “вчення про ідеї” конструює розгалужену філософську систему, яка охоплює різні сфери буття. При цьому, він приділяє велику увагу суспільному життю, організуючим початком якого є влада. Але, на відміну від софістів, Платон розуміє владу як творчу, деміургічну силу.

У своєму вченні про владу Платон детально розробляє три його складові частини: 1) мету здійснення влади; 2) здатність суб'єкта влади до її здійснення; 3) об'єктивні можливості здійснення влади.

Позиція Платона настільки незвична для сучасної йому суспільної думки, що по кожному з цих трьох питань йому доводиться дискутувати, часто використовуючи свої здібності полеміста.

Безумовно, лише одночасна реалізація трьох вищезазначених складових, уможливило здійснення релігійно-філософської концепції “деміургічної влади” Платона як творчого початку. Але, безпосередньо, метою даної статті є висвітлення лише одного із її аспектів, а саме – здатності суб'єкту до реалізації влади. Така здатність є внутрішньою характеристикою влади, на відміну від зовнішньої – можливості її здійснення.

Філософська проблематика “здатності суб'єкту до реалізації влади” набуває у Платона конкретизації в обговоренні питання про здатність правителя до керування державою і поділяється на два основних питання: 1) Чим (яким знанням) повинен керуватися правитель? 2) Чи можна цьому знанню навчитися?

Спробі визначити – “Що ж це за знання?” та з'ясування питання – “Чи можна його навчитися?” присвячений діалог “Протагор”.

У коментарях і критичних зауваженнях до “Протагору” О.Ф. Лосєв – редактор і автор вступної статті до першого тому зібрання творів Платона – зазначає, що, незважаючи на ранній характер, діалог надзвичайно складний для аналізу. З точки зору структури, “Протагор” уявляє собою зібрання частин, які іноді зовнішньо ніяк між собою не пов'язані і для встановлення зв'язку між якими потрібно дуже багато додумувати за Платона. Це стало причиною численних тлумачень, жодне з яких не стало

загальноприйнятим. На основі вивчення численної літератури по цьому питанню, О.Ф. Лосєв пропонує свій власний аналіз, з точки зору розуміння цього твору як одного з етапів формування системи об'єктивного ідеалізму Платона [9, 533]. А ми, враховуючи основну лінію, запропоновану О.Ф. Лосєвим, спробуємо розглянути діалог з іншого боку – більш конкретно: як спробу дослідити можливість набуття знань, що необхідні для здійснення влади у державі.

Проблематика діалогу “Протагор” визначається на самому його початку. Здавалося б випадкове, на перший погляд, зауваження Сократа: “А чому б, любий друже, тому, хто мудріший, не здаватися і більш прекрасним?” [Протагор, 309 с] – встановлює провідну тему діалогу: “Що уявляє собою мудрість?” і “Чи можна їй навчитися?” Адже саме бажання молодого Сократового приятеля Гіпократата навчатися мудрості у Протагора [Протагор, 310 d], спрямовує їх до дому афінського багатія Каллія, де зупинилися відомі софісти.

Перед зустріччю із Протагором відбувається невеликий діалог, в якому Сократ намагається уточнити у свого приятеля, чи відомо йому, – “Хто такий софіст?” і “Чого він навчає?” Первинне визначення софіста “як знавця у мудрих речах” не задовольняє Сократа. Він проводить аналогію з іншими мистецтвами: живописці, скажімо, теж знавці у мудрих речах, а саме у виготовленні зображень. Але у чому мудрий софіст? У якій справі він наставник? Припущення Гіпократата, що він наставник у мистецтві красномовства, недостатнє і потребує подальшого питання: якщо софіст робить людей умілими в речах, то про що ці речі? Кіфарист, наприклад, робить людину умілою в судженнях про те, чого він його навчив, – тобто про гру на кіфарі. Тому і софіст робить умілим у тому, у чому він і сам обізнаний. Але у чому ж софіст і сам обізнаний, і учня робить обізнаним? Відповіді на це питання співрозмовники не знаходять, вирішивши розпитати про це самого Протагора [Протагор, 311 a – 314 с].

У першій частині діалогу Сократ уточнює тему обговорення: “Мені здається, ти маєш на увазі мистецтво державного управління і обіцяєш робити людей гарними громадянами”. З такою вихідною тезою погоджується і софіст

Протагор. Але одразу ж Сократ висловлює сумнів, що цього мистецтва можна навчитися, і зауважує, що люди не можуть передати його людям [Протагор, 319 a-b].

На підтвердження своїх поглядів Сократ наводить усім відомі факти з тогочасного громадського життя. Це особливо показово, оскільки Афіни у середині V ст. до н.е. стають зразком демократичної організації державного (полісного) управління. (тут філософ послідовно дотримується своєї методології: розглядати будь-яке явище в його найдосконалішій формі). Він каже, що афіняни, яких усі визнають мудрими, дозволяють з питань “управління містом” висловлюватися будь-кому, хоча у конкретних справах (наприклад, будівництва) прислухаються лише до фахівців. З іншого боку, навіть такий видатний державний діяч, як Перікл, “у чому сам він мудрий”, не зміг виховати своїх дітей. Та й багато інших гарних людей нікого не змогли зробити кращими [Протагор, 319 b – 320 c].

Намагаючись обґрунтувати свою позицію (що доброчесності можна навчитися) Протагор наводить багато аргументів. На початку своєї промови, він звертається до міфа, в якому яскравими фарбами зображує появу чеснот як дарунок богів людям. Інші аргументи, як і попереднє Сократове заперечення, звернене до здорового глузду, практичного досвіду, традиції [Протагор, 320 c – 328 d].

Ця “полеміка” Сократа і Протагора не дає змоги слухачам виявити “переможця”. Платон нам показує недостатність “софістичного” принципу аргументації, яка може лише “зачарувати”, але насправді є лише видимість доведення. Наступна частина діалогу присвячена філософському аналізу поняття “доброчесності” – саме тут платонівський Сократ використовує славнозвісне мистецтво діалектичного розгляду питання.

У цьому діалозі, як і в багатьох інших, Платон намагається чітко провести розмежування між “традиційною” мудрістю і “понятійним” філософським знанням. Власне, саме вихідні відмінності у розумінні Сократом і Протагором того, що ж таке “мудрість”, призводять до парадоксального, на перший погляд, результату: позиції співрозмовників у кінці діалогу змінюються на протилежні. Але чітко зазначається причина цього: на початку розмови Сократ вважав, що доброчесність не є знанням, і

відповідно її не можна навчитися; Протагор – що можна, оскільки вона є знанням [Протагор, 361 b-c].

Смислове наповнення цього діалогу може залишитися не зрозумілим, якщо не з'ясувати питання, що розуміє під словом “мудрість” Платон.

Зауважимо, що становлення філософської термінології Платона часто йде через переосмислення традиційного значення слів. Це повною мірою стосується і “мудрості”, що широко використовується в доплатонівській грецькій культурі. Дослідженню поняття мудрості присвятив частину своєї монографії Т.І. Ойзерман [6, 19 – 46].

У VII – VI ст. до н.е. мудрість починають розуміти не лише як один із атрибутів богів (наприклад, Афіни), вона персоніфікується у творчості “семи мудреців”. Як зазначає О.С. Богомолів, при незмінному числі “сім” різні автори називають різні імена мудреців. Постійно ж згадуються лише четверо: Фалес, Біант (Біас), Піттак і Солон. Троє інших обираються з цілого списку, який нараховує до 17 імен [3, 30]. Це свідчить про значення для народної традиції самого принципу мудрості, хоча носіями її можуть бути різні люди.

Поняття “мудрість” є одним із центральних і у творчості Сократа. Так, в одному із ранніх творів Платона – “Апологія Сократа” – чітко проявляються основні риси цього терміну. Як вказує Сократ у своїй промові на суді, він шукав мудрості і у політиків, і у поетів, і у ремісників. Звісно, вони мудрі, але тією особливою традиційною мудрістю, що характерна для практичної діяльності. Якщо б Сократ розумів мудрість саме так, то не став би шукати далі і не нажив би собі ворогів. Але його цікавила зовсім інша мудрість [Апологія Сократа, 21 с – 23 а].

О.Ф. Лосєв, аналізуючи використання Платоном слова “мудрість”, звертає увагу на його практично-технічне і художньо-технічне розуміння. Він зазначає: “...якщо під мудрістю розуміти деякого роду поглиблене знання життя... то такого значення слово *sophia* у Платона майже ніде не має. *Sophia* у Платона – це практичне вміння і вправність... в усіх справах, перш за все матеріальних, у практичному житті і ремеслі... Іншими словами, якщо точно дотримуватися платонівських текстів, то при перекладі терміну *sophia* як

“мудрість” ми... не повинні забувати про чисто практичний і дуже часто художньо-технічний зміст цієї мудрості” [5, 570 – 571]. На завершення О.Ф. Лосєв підсумовує: “...Платон виходить із звичайного, можна сказати навіть, повсякденного і побутового значення терміну, включаючи всі ті його значення, які можна знайти в усій грецькій поезії і нефілософській прозі”. І далі: “...вдивляючись у значення цієї рідної для нього і загальнонародної термінології, Платон починає деінде підмічати і більш широке, більш глибоке значення терміну, аніж це мало місце в побутовій мові чи в поезії. Звідси “мудрецьми” у Платона є і всі ремісники, всі художники, всі лікарі, всі державні діячі, і якщо всі ці професії часто бувають далекі від справжньої мудрості, то, з точки зору Платона, це означає або погане володіння професією, або отримання результатів цієї професії лише внаслідок якого-небудь вищого натхнення” [5, 572 – 573].

Із таким тлумаченням мудрості у Платона аж ніяк не можна погодитися. Можна було б навести багато цитат із його діалогів, які показують не технологічне, а саме філософське розуміння цього слова. Але, гадаємо, що й посилання на “Апологію Сократа” буде достатньо.

Відомо, що вже Піфагор (бл. 580 – бл. 500 рр. до н.е.) відрізняв мудреця від філософа. Він вважав, що ніхто не мудрий, окрім Бога. Людина може лише прагнути до мудрості, любити її [11, 147 – 148]. Платон майже дослівно повторює цю думку.

Часто у платонівських діалогах слово “мудрець” використовується в іронічному сенсі: Сократ називає “мудрим” то софістів, то молодих задавак.

Платон дійсно постійно звертається до традиційного розуміння мудрості (що зумовлене специфікою учасників діалогу), але лише з метою показати його обмеженість і недостатність. Майже у всіх творах загальноновживане значення терміну поступово трансформується у специфічно філософське.

У діалозі “Протагор” Платон лише розробляє проблему можливості досягнення мудрості (в розумінні – знання) у сфері державного управління, не ставлячи остаточно крапки. Він шукає – Що ж таке добродетель? – оскільки саме вона і є тим, без чого суспільне життя неможливе. Але можливий висновок уже зрозумілий: якщо буде доведено, що добродетель – це

знання, то відповідно заперечується відносність етичних і політичних норм. А це і є мета, до якої прагне Платон.

Більш чітку позицію щодо можливості досягнення абсолютного знання Платон займає у пізнішому діалозі “Менон”, який присвяченому розробці гносеологічної проблематики. Остаточні ж висновки містяться у діалозі “Держава”, де з цього питання Платон вже не полемізує, а конкретизує необхідні умови виховання правителя.

Отже, ми можемо побачити, як крок за кроком, спираючись на традиційне розуміння добродетності (як умови організації суспільного життя) і відштовхуючись від нього, крізь низку діалогів, Платон поступово обґрунтовує одну із важливих складових свого вчення про деміургічну владу – здатність правителя виконувати свої функції.

Але реалізована внутрішня сутність влади на шляху свого втілення у світі повинна зустріти і зовнішні сприятливі умови. Це питання має бути метою подальшого розгляду вищезазначеної концепції Платона.

1. Арістофан. Комедії / Перекл. із старогрецької; передм. О. Білецького. – К.: Дніпро, 1980. – 508 с.

2. Асмус В.Ф. Античная философия / Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. – М.: Высш. школа, 1976. – 543 с.

3. Бебик В.М. Політологія для політика і громадянина: [Монографія]. – К.: МАУП, 2003. – 424 с.

4. Богомоллов А.С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 368 с.

5. История философии / Под редакцией Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. – Т. 1. – М.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1940. – 492 с.

6. Лісовий В. Влада // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 94 – 95.

7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / Худож.-оформитель Б.Ф. Бублик. – М.: ООО “Издательство АСТ”; Харьков: Фолио, 2000. – 846 с.

8. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки / 2-е изд. – М.: Мысль, 1982. – 301 с.

9. Платон. Сочинения в трех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. – Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – 623 с.

10. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

11. Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – 2. вид., перероб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.

12. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

13. Чанышев А.М. Курс лекций по древнейшей философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1981. – 374 с.

14. Юркевич Памфіл. Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. – К.: Ред. журн. “Український Світ”, 1999. – 756 с.

15. Юркевич П.Д. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта. (Промова, виголошена на урочистих зборах Імператорського Московського Університету 12-го січня 1866 року.) // Юркевич П.Д. Вибране. Бібліотека часопису “Філософська і соціологічна думка”, серія “Українські мислителі” / Переклад з російської В.П. Недашківського; упорядкування, передмова й примітки А.Г. Тихо лаза. – К.: Абрис, 1993. – С. 230 – 303.

Александр Ярмола. Обоснование Платоном религиозно-философской концепции демиургической власти. В статье автор анализирует особенности религиозно-философской концепции власти, подчеркивает, что атрибутом, определяющей чертой власти по Платону является её демиургичность (творчество) – как силы, которая выступает организующим началом бытия. На примере “Протагора” и других диалогов рассмотрены внутренние условия реализации демиургической власти в общественной жизни.

Ключевые слова: власть, демиургическая власть, добродетель, мудрость, знание.

Alexander Yarmola. Plato's Substantiation of the Religious-Philosophical Concept of the Demiurgical Power. In the article the author analyses a peculiarities of the Plato's religious-philosophical concept of power. The attribute of Plato's power is its demiurgivity (creation) as a force which is an organizing existence principle. For example, “Protagor” and other dialogues are considered the internal conditions of the realization of the demiurgical power at a public life.

Key concepts: power, demiurgical power, virtue, wisdom, knowledge.

Олександр КОБЯКОВ

ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДґРУНТЯ ТРИНІТАРНОЇ ПРОБЛЕМИ У СХІДНІЙ ПАТРИСТИЦІ III – IV СТОЛІТЬ

У статті розглядається напередодні і під час перших двох Вселенських соборів еволюція тих богословських учень про Трійцю які одразу або згодом були оголошені позацерковними. Ці течії охоплюють широкий спектр учень – від орігенівського субординаціонізму через модалізм і динамізм до аріанства і його логічного завершення – аномейства. Їх розгортання показане на тлі античної, здебільшого платонівсько-аристотелівської філософської парадигми. Стверджується, що відповідь церковної ортодоксії на ці доктрини – з метою зберегти апостольське вчення про Св.Трійцю – могла бути сформульована лише в поняттєвому полі еллінської традиції, не відриваючись при цьому від біблійного ґрунту. На цій підставі формулюється причина становлення східної патристики.

***Ключові слова:** патристика, ересь, орігенізм, тріадологія, антитринітаризм, модалізм, динамізм, монада, сутність.*

Традиційно патристика (разом з апологетикою) розглядається як перший період середньовічної філософії. Загальновідоме дослідження періоду патристики, здійснене Г. Майоровим [5], давно вже стало класичним, і не лише завдяки своїй безпрецедентності для радянської історико-філософської науки. Але у Г. Майорова і його послідовників аналіз обмежується переважно *західною патристикою*. Східній патристиці, особливо в післяорігенівський період, пощастило значно менше: її або взагалі ігнорували при укладанні посібників і підручників, або надавали їй висвітленню зовсім мало місця. Втім “логіку” атеїстичної епохи важко зрозуміти: західні церковні мислителі блаженний Августин або блаженний Ієронім можуть розглядатися як об’єкти історико-філософського

аналізу, натомість св.Афанасій Великий або преп.Максим Сповідник, каппадокійці або св. Кирило Олександрійський – не можуть, оскільки є східними отцями і вчителями Православної Церкви. Хоча це досить дивно: в означений період перших Вселенських соборів християнський Захід був смиренним учнем філософії і богослів'я у християнського Сходу [3]; [4]; [7]. Сучасне ставлення до східної патристики у філософській літературі мало змінилося і часом, і тим приємнішим винятком є роботи українського філософа О.Александрової [1]. Ці студювання можуть започаткувати добру традицію дослідження вчень східних отців Церкви з філософської перспективи; а матеріал для цього дає східна патристика дуже багатий.

Завданням філософського дослідження вчень християнських авторів може бути пошук відповіді на питання: як саме відповідна доктрина даного церковного мислителя використовує свій “будівельний матеріал” незалежно від того, є ним логіко-онтологічний апарат Аристотеля, екстатична візія божественного ідеального світу Платона, вчення про “слово внутрішнє” і “слово зовнішнє” стоїків. Іде цей матеріал йде на зведення стін, що огорожують істини віри від зазіхань лжеучителів, чи, може, цей матеріал частково використовується у фундаменті споруди віри; ця споруда може зазнати руйнувань, і невідомо наперед, чи встоять розумові деталі конструкції перед потужним шквалом того, що є за природою надрозумним. Ідеться про аналіз впливу на вчення того або іншого отця Церкви *зовнішньої філософії*, яку не варто плутати із самим змістом учення, – з тим, що В. Зеньківський називає “філософією віри” [2, 12].

Мета статті – показати, чому тріадологічне вчення Орігена могло стати джерелом майбутніх ересей. Важливим аспектом дослідження є також аналіз монархіанських доктрин III ст. та вияв філософських підвалин антиринітарних доктрин IV ст.: арианства, аномейства і македоніанства.

Уперше догматичне вчення про Св. Трійцю, вчення християнського Одкровення, набуло системного характеру в **Орігена** (185 – 254), видатного богослова і філософа, який отримав неоплатонічну освіту, маючи спільного з Плотіном учителя – Амонія Сакаса.

За Орігеном, Бог є неосяжним, невидимим і безтілесним. Він простий, без жодної складності, не містить нічого більшого або меншого і є простою єдністю. Господь є Сущим, який ні від кого не походить і нікому не зобов'язаний своїм буттям. Отже, є вічним і незмінним, началом усього, світлом і благом.

На відміну від *Єдиного* за Плотіном, котре позбавлене мислі, руху й енергії, Бог Орігена є самоусвідомлюючою особистістю і розумом, що може діяти і рухатися. Ця особистість, однак, самообмежена у своїх всемогутності і всевіданні: Бог не є безграничним, як учив Платон, адже все безграничне містить у собі елемент невизначеності, отже не пізнається. Саме внаслідок цієї обмеженості Бог має повне й досконале знання і про Себе, і про Сина, і про все взагалі. Це положення Орігена буде визнане помилковим у зрілому святоотецькому богослів'ї, натомість його вчення про неосяжність і неописуваність Бога, споріднене з неоплатонізмом, віднайшло своє продовження у патристиці.

Бог-Отець, попри свою трансцендентність, є відтак істотою, іпостассю. Самостійними особистостями-іпостасями є також Бог-Син і Святий Дух. Саме Оріген уводить до богословського вжитку вираз “три іпостасі”. Втім він часто не розрізняє термінів “сутність” та “іпостась”, вони у нього заміняють один одного.

Лише Трійця – Отець, Син і Святий Дух – є джерелом усякої святості, благість притаманна лише Їй у субстанційний спосіб, і лише Їй властиво жити без матеріальної субстанції і без жодного домішку тлінності.

Син народжується від Отця. Якщо Бог повинен мати Сина, то внаслідок своєї незмінності у сфері діяльності та у сфері мислення Він повинен мати Сина від вічності. Отець народжує Сина завжди, а не так, що народив Його і перестав народжувати [6, 81]; [8, 304]. Втім деталі вчення про вічне народження Сина від Отця містять у собі зародки майбутнього аріанства. За Орігеном, Син народжується *не з сутності Отця*. Зворотне, за думкою александрійського богослова, було б грубо-антропоморфним, тілесним уявленням, негідним Бога як вищої духовної істоти. Тому Оріген учить, що Син народжується від Отця *як воля або хотіння з Його мислі*, “бо неділимою є

природа ненародженого Отця, і не можна думати, що Він народився через зменшення або розділення сутності Отця” [6, 81]. Не обмежуючись цим порівнянням, Оріген наводить ще й інші аналогії: випаровування, іпостасна сила Бога – від іпостасної сили Божої (як енергія від сутності у Плотіна); сяяння від вічного світла; образ іпостасі Божої і т.д. Син, за Орігеном, є сама Премудрість, саме Слово, сама дійсно суцця Істина, саме Життя. Але не можна твердити, що Бог-Отець є Премудрістю, Істиною і Життям: Він вищий за них як джерело, у Ньому всі ці властивості перебувають потенційно, латентно. Син натомість є всією повнотою Божества Отця, реально здійсненою. Ця повнота і актуалізація, спричиняючи появу множинності якостей у Сині. Бог є простою монадою, Син натомість ”заради множинного стає множинним” [6, 81]. Син посередником між єдністю трансцендентного Бога і множинним світом; Він є початком усякого створіння, і це робить його доступним для пізнання з боку скінченних істот. Син у Орігена – початок шляхів Божих, бо містить у Собі Самому початки, форми і види всіх створінь.

Отже, ми спостерігаємо в Орігена щось на кшталт *екстенсивної неодносутності* Сина і Отця, що може вбачатися як деяке випередження Арієвої *інтенсивної неодносутності*. Втім найближчими наслідками такого розуміння Орігеном народження Сина від Отця є його субординаціонізм, що посів місце в його системі не без неоплатонічного впливу.

Такий самий субординаціонізм поширюється в Орігена і на Св.Духа. Все походить від Сина, і тому і Дух походить з Логоса. Тому Дух так відноситься до Сина, як Син – до Отця. Ця субординаційна відмінність трьох іпостасей визначає відмінність трьох сфер Їх впливу: Бог-Отець, що містить у Собі все, надає кожному буття від Свого власного буття, бо Він є Сущим; Бог-Син керує лише розумними істотами; Св.Дух діє лише на святих. Так субординаціоністська помилка Орігена відкривала шлях до майбутнього аріанства [6, 83 – 84]; [8, 300].

Учення Орігена кинуло виклик традиційному, існуючому з II століття модалізму. Модалізм і динамізм були двома полярними течіями монархіанства – антитринітарного вчення про єдине начало у Божестві, яке заперечувало різницю іпостасей у Трійці, практично змішуючи три іпостасі в одну. При

цьому *монархіяни-модалісти* вчили, що Христос є Сам Бог-Отець, який втілювався і постраждав заради нашого спасіння, і тому у єдиному Бозі відсутні іпостасні Лиця, а є лише форми Його прояву. Представників цієї течії називали *патрінасіанами*. Натомість монархіяни-динамісти вчили не про три Лици, а про три сили, три властивості єдиного Бога, стверджували неіпостасність Логоса і те, що Христос є звичайною людиною, в якій діяла особлива Божественна сила.

Коли старі модалісти твердили, що Христос, Син Божий, є насправді втіленим Богом-Отцем, вони допускалися грубої богословської помилки. Для подолання цієї помилки птолемаїдський пресвітер *Савелій* у середині III століття вводить новий термін – “Сино-Отець”. Це не Отець і не Син, а потенція і Того, й Іншого. За Савелієм, Бог може зробитися і Отцем, і Сином, не змішуючись, однак, із ними. Існує лише одна абсолютна Божественна істота, безмежна і нероздільна монада, що перебуває сама в собі; вона не зв’язана зі світом обмеженого буття, не стикається з ним і живе у мовчанні. Це особистісний, розумний дух, що володіє повнотою змісту, проте не може вічно мовчати; настає час, коли він вимовляє (або породжує із себе) Слово.

Отець, Син і Дух є частинами монади і, взяті окремо, не виражають її повноти. Як Отець монада відкрилася в синайському старозавітному законодавстві, як Син – у Христі-Спасителі, як Дух – у благодатних дарах, у Церкві. Проявляючись послідовно у зміні трьох ликів, ці форми самоодкровення, або модуси, перебивають між собою у тісному зв’язку і наступності: попередня форма підготовляє наступну і з настанням її вводить до вищого моменту Одкровення. Кожна іпостась-подоба як одержує свій початок у часі, так і має зникнути в певний момент світового життя. Світ, за Савелієм, не вічний, і тому не вічне Одкровення Бога у ньому. Якщо лик Отця змінився ликом Сина, то лик Духа Святого знищиться в кінці світу, а водночас зникне і Логос, тобто сторона монади, обернена до світу. Світ припинить своє існування, і монада повернеться до свого початкового мовчазного стану.

Савелій у своєму вченні про Трійцю протиставляє орігенівському субординаціонізму ідею *єдиносутності* лиць.

Від цього моменту термін “єдиносутність” був дискредитований у православ’ї на цілих 70 років, вважався атрибутом савеліянської ересі. Одержав він “право на проживання” у церковному віровченні допіру в Нікейському символі віри (за переданням, з ініціативи імператора св. Костянтина Великого).

Реакцією на модалізм Савелія була динамістська ересь Павла Самосатського, єпископа антиохійського у 1260-і роки. Радикально заперечуючи савеліянство, динамізм мав ознаки оригенівського субординаціонізму, хоча і не визнавав тріадності ликів, і став перехідним містком від Оригена до Арія.

Поняття Бога у Павла Самосатського відповідає аристотелівському. Це самосуще ціле, мисль, що мислить себе, конкретна особистість, одне лице. Бог містить у Собі свій Логос, як людина – слово. Логос вічно народжується від Бога, і його можна назвати Сином. Але цей Син не є іпостасним – це внутрішня сила, *dynamis* Отця, властивість, іманентно притаманна Божеству, яка не має окремого буття. Звідси походить назва ересі – динамізм. Св. Дух також є властивістю, Божественною силою, здатною освячувати, наділяти благодатними дарами тощо. Відтак втілення Логоса неможливе, адже це означало би з’єднання Самого Бога з людиною, що з позиції аристотелізму є абсурдним. За Аристотелем, природа (форма) не існує сама по собі, поза конкретним індивідом; з’єднання двох природ означало б з’єднання двох замкнених у собі особистостей у фізичний спосіб, суттєво, а це неможливо. Між особистостями можливим є лише моральний союз, деяка згода [6, 123].

Арій і аріяни вже на початку наступного, IV століття, учили, що Божество є самосуццю єдністю, яка володіє усією повнотою ідеальних визначень. “Бог *один* не народжений, – заявляв александрійський ересіарх, – *один* вічний, без початку, *один* істинний, *один* безсмертний, *один* мудрий, *один* благий, *один* властитель, *один суддя*, правитель усіх, будівничий, незмінний і правосудний. Як самосвідома істота Бог споконвіку має в Собі власний Свій Логос і мудрість. Коли ж забажав створити світ і людей, Він своїм власним Логосом і Своєю премудрістю створив деякого Єдиного як знаряддя світотворіння. Останній не існував би, якщо Бог не забажав би

дати людям буття. Тому Бог не завжди був Отцем; **був час, коли він не був Отцем**. Не завжди був також і Логос Божий, народився з небуття, бо Бог, залишаючись Богом, тобто будучи не в стані передати своєї сутності іншим, створив Його, не-сущого, з не-сущого” [6, 151 – 152].

Аріяни христологію Павла Самосатського перенесли у сферу тріадології, а з історичного Христа, в котрому Логос перебував, як у своєму храмі, зробили Логоса-створіння, що існував перед початком світу. Крім того, аріяни успадкували вчення Павла Самосатського про змінність Логоса Божого і на підставі цього учили, що всі вірні, які також є створіннями, покликаними Богом з небуття, як і Син, можуть досягти Його досконалості і слави через вправлення у добрі.

Аріянство загрозувало самому існуванню віри Христової. Тому Арій був відлучений від Церкви у 318 році, але богословські сутички від цього тільки розгорілися ще більше. Нарешті на Першому Вселенському соборі у Нікеї (325 р.) арианство було офіційно засуджено і був прийнятий церковний догмат про єдиносутність Бога-Отця и Бога-Сина, відображений у Символі віри.

Найяскравішим рецидивом арианства після смерті Арія стало так зване **аномейство** (від учення про “неподібність”) Аеція та Євномія. **Аецій** проповідував у другій половині 50-х років IV століття в Александрії, а потім в Антіохії, зазнавши впливу аристотелівської метафізики і логіки. А філософське підґрунтя вчення Євномія – традиційні для антіохійської школи богослов’я погляди Аристотеля. Втім якщо в Аристотеля Бог – це “один нерухомий рушій”, то в Євномія – “перший ненароджений народжуючий” [6, 195]. Це не жива істота, навіть не сущий, а просте, позбавлене усяких визначень самобутнє суще, незалежне ні від кого за своїм походженням. **Сутність Бога**, за Євномієм, **полягає у Його ненародженості**. Внаслідок цього Бог не може народити когось зі своєї істоти, бо передати при народженні комусь свою сутність, яка полягає у ненародженості, означало б для Бога або змінити свою сутність, а це суперечило б постулатові незмінності Божої і вносило б розділення й розлад у Його природу, або ж здійснити щось абсурдне, внести суперечність у розуміння ненародженості як

суттєвої властивості Божої. Отже, Син “іншосутній” і “неподібний” до Отця.

Єдність Бога, за Євномієм, заперечує в Ньому будь-яку тріадність іпостасей. Жодне порівняння і порівнянність не сумісні з єдністю Отця. Який усе перевершує. Відкидаючи відомі аргументи омоусіян (православних прибічників єдиносутності), засновані на аналогії: світло від світла, життя від життя, сила від сили і т.п., Євномій твердить: є світло самостійне, самобутнє, але є і похідне, і як світло самостійне відноситься до світла похідного, так і ненароджене відноситься до народженого.

Отже, християнство у Євномія стає абстрактною філософською схемою, яка своїм раціоналізмом і діалектичною грою заперечує таїну і таїнство. Недарма один із тодішніх учителів Церкви сказав, що у *Євномія теологія перетворилася на технологію* [4, 103].

Боротьба за єдиносутність Слова у православній церкві з 350-х років доповнювалася полемікою з приводу вчення про Св.Духа, і фронт боротьби православ'я з ерессю поширився на всю сферу тріадології. Внутрішня боротьба за єдність віри й істини у Церкві набула характеру переважно полеміко-філософського з виразним публіцистичним забарвленням. Зброя в цій боротьбі – літературні твори (послання, листи, трактати) і ораторське красномовство (проповіді, слова, бесіди, повчання) – викликала до життя цілу плеяду богословських талантів – отців і учителів Церкви, які відкрили нову епоху святоотецької літератури.

Перед новим поколінням нікейців та їх вождями, каппадокійцями св.Василем Великим, св.Григорієм Богословом і св.Григорієм Ниським, постало завдання: знайти і утвердити такі слова, котрі точно і чітко виражали б і захищали православну віру.

Отже, з проведеного дослідження видно, що захисники православ'я – східні отці Церкви IV століття – запропонували філософську побудову вчення не для того, щоб пристосувати до нього догмати, а лише аби за її допомогою глибше осягнути зміст церковного символу. Боротьба з аріанами на на ґрунті Св.Письма була практично неможливою, оскільки вони, визнаючи Св.Письмо, тлумачили його по-своєму і відповідно

змушували своїх противників попередньо виправдовувати своє розуміння свідоцтв Христа і Його апостолів. Цю боротьбу довелося перенести зі сфери біблійних та історичних аргументів у царину умоспоглядально-філософську. Необхідно було в чисто раціональний спосіб обґрунтувати церковно-православну форму християнства, хоча філософія тут мала відігравати чисто допоміжну роль. Якщо Божественне Одкровення містить істину, то зрозуміло, що християнська філософія не потребує її відшукувати, необхідно лише прийняти її і засвоїти. До речі, таке незвичне і для античності, і для Нового Часу застосування філософії аж ніяк не означало приниження її гідності. Це була специфічна форма подальшого її розвитку в нових умовах утвердження європейської християнської цивілізації.

1. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 172 с.

2. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – 560 с.

3. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М.: Республика, 1994. – 542 с.

4. Киприан (Керн), архимандрит. Золотой век святоотеческой письменности. – М.: Паломник, 1995. – 176 с.

5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

6. Спасский А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. Репринтное изд. – М.: Б.и., 1995. – 650 с.

7. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV – VIII веков. Репринтное изд. – Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 542 с.

8. Crouzel Henri. Orygenes. – Kraków: Homini 2004. – 392 s.

Александр Кобяков. Философские основания тринитарной проблемы в восточной патристике III – IV вв. В статье рассматривается эволюция накануне и во время первых двух Вселенских соборов тех богословских учений о Троице, которые сразу или позже были объявлены внецерковными. Эти течения охватывают широкий спектр учений – от оригеновского субординационизма через модализм и динамизм до арианства и его логического завершения – аномейства. Их развитие показано на фоне античной, преимущественно платоно-аристотелевской

философской парадигмы. Утверждается, что ответ церковной ортодоксии на эти доктрины с целью сохранить апостольское учение о Св.Троице, мог быть сформулирован только в понятийном поле эллинской традиции, хотя и без отрыва от библейской почвы. На этом основании формулируется причина становления восточной патристики.

Ключевые слова: патристика, ересь, оригенизм, триадология, антитринитаризм, модализм, динамизм, монада, сущность.

Olexandr Kobayakov. Philosophical Bases of the Trinitar Problem in the East Patristic at the III-IV Century. In the article is considered the evolution of the theological doctrines about the Trinity shortly before and during of the first and second Universal Church Congresses which at once or later have been declared as out of Church. These directions cover an extensive spectrum of doctrines - from Origen's subordinism through modalism and dynamism to arianism and its logical finish - anomeism. Their development is shown on the background antique, mainly the plato-aristotels philosophical paradigm. The answer of the church orthodoxy on these doctrines affirms that having for an object to keep the apostolic doctrine about the Trinity, could be formulated only in a conceptual field of Greeks traditions, keeping the Bible ground. On this ground is formulated the reason of becoming the east patristic.

Key words: patristic, heresy, origenism, triadology, anti-trinitarism, modalism, dynamism, a monad, essence.

Юрій ХАРЬКОВЩЕНКО

RESPUBLICA CHRISTIANA І УНІЙНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ В ОЦІНЦІ ПЕТРА МОГИЛИ

Київський митрополит П. Могила з повагою ставився до різних християнських конфесій. Тому він вважав, що такі християнські гілки, як католицька і православна церкви, історично самодостатні і можуть співіснувати при збереженні власного обряду і рівноправності. Відносно України такий варіант співпраці він убачав у проекті “Київського патріархату”.

***Ключові слова:** Respublica Christiana, унія, православ'я, католицизм, екуменізм, Київський патріархат.*

Універсальний характер християнства в Україні передбачав церковну єдність. Однак різні регіони держави сповідували християнство як у його кирило-мефодіївській, значною мірою зорієнтованій на Рим, так і православно-візантійській традиціях. На відміну від візантійського цезарепапійського варіанту розв'язання проблеми, який залишився спадкоємцем Римської імперії і трансформувався в концепцію “другого Риму”, ватиканські теоретики Respublica Christiana створили більш полегшену структуру папоцентризму на достатньо широких засадах. Ідея західноєвропейської сакральної християнської цивілізації передбачала унії між православними і католиками. В Україні цей довготривалий проект завжди знаходив як прибічників, так і противників. У період каденції митрополита П. Могили він наповнився змістом “універсальної унії”, аби “Русь не нищила Русі”, що є предметом дослідницького аналізу фахівців як приклад дієвого екуменізму. Серед них можна виокремити роботи науковців В. Нічик,

А. Колодного, Л. Филипович, С. Головащенко, А. Жуковського. Отже, *метою* статті є дослідження такого аспекту богословської творчості П. Могили як оцінка ним перспективи унійних ініціатив у контексті європейської ідеї *Respublica Christiana* для тогочасних українських реалій, які актуалізуються сьогодні розбудови незалежної України.

Першою спробою союзу (унії) української церкви зі західною (католицькою), як вважає відомий церковний історик М. Чубатий, був Угорський король Андрій II 1214 р. Вимагаючи у папи королівську корону Галичини, він мотивував це перед відомим прихильником європейської *Respublica Christiana* Інокентієм III бажанням перебувати в єдності з Римською церквою, але із застереженням, щоб “дозволено було зберегти свій (грецький) обряд”. Однак М. Чубатий називає цю унію “історичною ефемеридою”, укладеною лише з політичних мотивів [8, 5].

Друга спроба впровадження унії припадає на роки князування Данила. Князь, організовуючи хрестовий похід європейських держав проти монголо-татарської навали, прийняв пропозицію папи про спільні дії. Інокентій IV буллою від 1247 р. проголосив єднання галицьких князів з римською церквою. Близько 1254 р. папа вручає Данилові королівську корону і скіпетр як символ належності до європейської *Respublica Christiana*, обіцяючи продовжити географію хрестових походів аж до монголо-татар. Але не отримавши такої підтримки, Данило припинив відносини з Ватиканом. Отже, і ця спроба унії української церкви з римською виявилася невдалою.

У подальшому спроби зняття суперечностей і об’єднання православної та католицької традицій в християнстві проводилися під час Ліонської (1274 р.) і Флорентійської (1439 р.) уній. Ці події не могли не вплинути на долю християнства в Україні. Канонічна територія Київської митрополії поділяється між Литвою, Польщею та Московією.

Московія категорично заперечила Флорентійську унію й у 1448 р. проголосила автокефалію своєї церкви, а у 1589 р. – патріархат. Перехід при цьому Москви на месіанські позиції “третього Риму” загрожував перетворенню української церкви на православну провінцію Московського патріархату. До того ж

українська церква постійно зазнавала утисків від польської влади. Деякі ієрархи православ'я (зокрема Михайло Рогоза) вбачали для України вихід у єднанні з католицькою Європою і прийнятті чергової унії.

Значимо, що Орден єзуїтів у цей час в українських землях активно впроваджував ідеї *Respublica Christiana*. Ченці розпочали активну роботу в таких, пов'язаних із православною традицією сферах, як освітня діяльність, наука, мораль, культура українського народу. Активізації їхньої діяльності сприяв вихід у 1577 р. книги єзуїта Петра Скарги "Про єдність Божої церкви під одним пастирем" [7], яка спричинила значну на той час полеміку між прибічниками православ'я і католицизму. П.Скарга намагався аналізувати перспективи того, що могла дати і дала українцям та білорусам західна латинська і східна грецька культури. "Одначе на Україні й Білорусії уся наука впала, – писав він...ошукали тебе греки, український і білоруський народи" [7, 137]. Йому вторив єпископ І.Потій: "Як для греків, так і для руських спасіння – в єдності з римською церквою, яка володіє повністю просвітними засобами і додає премудрості й розуму" [6, 164].

Така проватиканська аргументація поширювалася в Україні і мала на меті підготувати ґрунт для церковної унії. Католицька церква вважала запровадження уніатства шляхом до європейської *Respublica Christiana*, турботою про "єдність церкви Божої під одним пастирем" – папою римським. Чергова унія була проголошена на Соборі, що відбувся у Бресті на початку жовтня 1596 р. Запроваджувати унію почали жорстокими, насильницькими методами. Розпочалося гоніння на православ'я. У православних забирали церкви, священників кидали до в'язниць. Уніати заволоділи київським Софійським собором.

1620 р. у Києві було відновлено православну ієрархію. Вона почала повертати собі канонічну територію. Уніати, у свою чергу, не відмовлялися від юрисдикції над тією самою територією і над тими ж самими віруючими. Однак ворожнеча з цього приводу не перешкодила обережним контактам ієрархів: уніатів представляв митрополит Й.В. Рутський, а православних – архієпископ М. Смотрицький. Була навіть досягнута домовленість щодо проведення православними і уніатами

спільного собору для усунення існуючих між ними розбіжностей і створення єдиного Київського патріархату.

Не залишився осторонь цього процесу і православний митрополит П. Могила. Під час відвідання митрополитом Й.В. Рутським собору Св. Софії у Києві (1629 – 1630 рр.) він мав з ним особисті контакти. Предметом його зацікавленості під час зустрічі була діяльність уніатської церкви, перебудованої Й.В. Рутським за католицькими взірцями.

Повага і толерантність характеризують ставлення Київського митрополита до інших (як християнських, так і нехристиянських) віросповідань. І “Требник”, і “Сьбраніє короткої науки о артикулах веры православно-католической”, і “Літос” засвідчують переконання П. Могили в тому, що такі християнські гілки, як католицька і православна церкви, історично самодостатні. Тому митрополит не виключав можливості їх співіснування, взаємного збагачення й обміну досвідом при збереженні власного обряду і рівноправності. Демократичність поглядів, відсутність конфесійного екстремізму надавали П. Могилі можливість фіксувати в римо-католицизмі такі чинники, яких бракувало православ'ю. Передовсім П. Могила приваблювали правові основи католицизму, рівень розробленості у ньому богослов'я, відповідна освіченість духівництва, підготовленість кліру, розгалужена система церковної пропаганди. Католицизм краще за православ'я демонстрував уміння пристосуватися до нового у науці і політиці, в тому числі й до багатьох здобутків доби Відродження та Реформації. Тому київський митрополит вважав, що досвід католицизму може бути використаний для виведення православної церкви з кризи. Уважно ставився П. Могила до переважної більшості догматів, чинів та обрядів католицької церкви. В. Нічик доводить, що “Могила намагався зблизити християнські типи релігійності та богословських учень Заходу і Сходу” [5, 34].

Обізнаність П.Могили з католицьким вченням, чинами та обрядами, а також використання їх для потреб православної церкви, наявність у богослужбових творах молитви “Про з'єднання Церков” відображали не лише особисте бажання Київського митрополита про єдність обох християнських церков,

а й той факт, що Україна була розташована на рубежі Заходу і Сходу Європи, і тому, сприймаючи західні культурні й наукові новації, виробила практику толерантнішого ставлення і до західної католицької церкви, і до різних європейських релігійних новацій, у тому числі ідей Respublica Christiana. Водночас П. Могила стояв на позиціях православної церкви і, намагаючись вивести її з кризи і зміцнити, чимало використовував з досвіду налагодження дисципліни, організаційної впорядкованості й структури католицької церкви. Це було зацікавлене і дієве зближення обох церков, можна сказати, реальний, ефективний екуменізм.

П. Могила неоднозначно ставився до уніатів. Схвалюючи провідну ідею унії про необхідність відновлення втраченої єдності християнських церков, він розумів потяг передової, освіченої частини православної ієрархії української церкви до ознайомлення із західною культурою, до використання досвіду католицької церкви як у розбудові богословської теорії, так і у налагодженні внутрішньої організації і дисципліни. “Багато в чому унія відповідала й прагненням самого Могили, – зазначає В.Нічик. Адже вона була однією із спроб синтезу духовних культур Заходу і Сходу Європи, пошуком форм та методів виживання та розвитку українського народу за нових геополітичних умов. Ідучи на поступки католицизму в царині догматики, її ідеологи намагалися зберегти східний обряд, звичаї й традиції, в яких вбачали символ національної ідентичності. У такий спосіб вони хотіли не лише вивести з кризи доручену їм церкву, а й сприяти широкому входженню України в загальноєвропейський конфесійний, культурний, політичний контекст” [5, 37].

Водночас П. Могила не міг не помітити польського тиску на уніатів. Під його впливом в уніатській церкві почала здійснюватися повільна латинізація літургійного обряду, імена місцевих святих вилучалися з місяцесловів, твори писалися переважно польською мовою. Уніатський митрополит Й.В. Рутський дорікав ченцям-василіанам за те, що вони не говорять руською мовою. Ці націодеструктивні тенденції лише згодом, коли змінилися політичні і церковні обставини в Україні, еволюціонували до відродження націозберігаючої функції унії,

вона продемонструвала свою здатність протистояти як колонізації, так і русифікації.

Рух України до європейської “християнської республіки”, одним із засобів якого були унійні ініціативи, аргументує припущення В. Нічик: “Коли б у Берестейський період вся Україна прийняла унію, вона б уже тоді надійно увійшла у співдружність європейських народів, їхніх культурних здобутків і відгородилася стіною відмінності віри від зазіхань московитів” [5, 38].

Водночас, спостерігаючи зверхнє ставлення католиків до уніатів у реальних умовах тогочасної польської держави, митрополит не міг не помічати того, що унія несла для України та її християнської митрополії нову залежність як від чужої влади, так і іноземної ієрархії. Оскільки із прийняттям унії українська церква не стала самовладною, а віддалася під опіку римських пап, П.Могила хотів, щоб вона позбулася такої чужоземної залежності і щоб місцевий Київський, Галицький і всієї Русі митрополит не їздив для інавгурації ні до Константинополя, ні до Риму, ні до Москви. П. Могила не погоджувався на прийняття католицьких догматів, а повертав українську церкву до *Respublica Christiana* без церковного підпорядкування Римові та без втрати національних рис і самобутності. Київський митрополит вважав хибним твердження, що унія була релігійним і національно-культурним прагненням усього українського народу, і підкреслював те, що до об’єднання з Римом пристала лише його частина. Найголовніша проблема унії, вважав П. Могила, полягала в тому, що у тогочасній суспільно-політичній ситуації її проголошення та здебільшого примусові методи впровадження призводили до “війни Русі з Руссю”, вносили віросповідний розбрат серед українства, позбавляли його церковної і духовної єдності.

Саме для цього П. Могила упродовж усього свого митрополичого служіння шукав засоби для подолання такої ворожнечі й, зокрема, з увагою ставився до кожного унійного проекту. З приводу цих ініціатив він досить часто дискутував з уніатським митрополитом Й.В. Рутським та київським римо-католицьким єпископом. П. Могила і Й.В. Рутський вболівали за долю Русі. Спроби П. Могили знайти порозуміння між православними і греко-католиками, створити Київський

патріархат високо оцінюють сучасні греко-католицькі ієрархи. Патріарх Й. Сліпий, закликаючи всіх українців до церковної єдності, згадує П. Могила у своєму заповіті: “Такі світлі постаті в нашій історії, як митрополит Петро Могила та митрополит Йосиф Вільямин Рутський, у найбільш трагічних часах робили всі можливі заходи, щоб привернути єдність церкви і рятувати її перед загибеллю, об’єднавши всіх на твердій основі патріархату Київського та всієї Русі” [3, 11 – 29].

У результаті консультацій між православними та уніатами передбачалося, що першим Київським патріархом буде Й.В. Рутський. Але незадовго до смерті він запропонував інші кандидатури, і серед них православного митрополита П. Могила, який мав найбільшу повноту церковної влади в Україні. Саме ставши патріархом, П.Могила міг би позбутися залежності від Константинополя. Однак усі розуміли, що при цьому він міг би потрапити в реальну і жорстоку залежність від Риму. Про обговорення цих ризиків уніатів з П. Могилою пише А. Великий: “Довголітній екуменічний діалог Рутський – Могила ведеться на базі церковній, релігійній не як тактичний прозелітизм, але як спроби зговорення на базі релігійній, клич, щоб “Русь не нищила Русі” показує, що в тому не була замішана національна дискримінація і одна сторона не відмовляла іншій в патріотизмі” [1, 70].

Відстоюючи основи православної церкви, її вчення та організаційні структури, П. Могила в цих контактах з уніатами був готовий піти на деякі компроміси. Але ця толерантність не означала, що київський митрополит відмовляється від православ’я і переходить на унійні позиції. Власну православну переконаність П. Могила демонструє у всіх своїх творах. Так, у “Літосі” говориться: “Свята східна церква завжди про те Господа Бога просить, аби дарував єднання розірваним Церквам, а особливо, щоб західний костел, який був одне зі східною церквою за давніх часів упродовж майже тисячі років, нині своїм божественним чином якнайшвидше до згоди й єднання з нею привів” [4, 378]. П. Могила не приймав унію в тих історичних формах її проведення, які дали попередні до Берестейського собору акти злуки православної і католицької гілок християнства. Київський митрополит вважав, що й саму

Берестейську унію потрібно в дечому змінити, доповнити і повному осмислити і доопрацювати.

Пересвідчившись у негативному значенні довгого протиборства християнських церков для європейської *Respublica Christiana*, П. Могила упродовж усього життя постійно намагався знайти засоби порозуміння або навіть єднання між ними. До цього його змушував і післяберестейський конфесійний розбрат у самій Україні. Про унійну працю київського православного митрополита свідчать документи, які у Ватикані знайшов Є. Шмурло. Ідеться про “Записку в справі універсальної унії українців” (відома також як “Записка митрополита Петра Могили”) [9, 157 – 169]. Підкреслимо, що форма існування цих документів – зведення і перекази – ставлять питання щодо автентичності відображення поглядів П. Могили. У них узагальнені положення проекту “універсальної унії”, яку пропонував Київський митрополит: 1) мінімізація віросповідних відмінностей між східною і західною церквами; 2) умови об’єднання церков; 3) засоби до об’єднання церков.

Аналізуючи умови об’єднання церков, П. Могила вважав, що не можна домагатися негайної унії з католиками всього православного світу. Оскільки східні патріархи перебувають під владою мусульман, з ними на цей час унія неможлива. Що стосується частини Русі під владою Речі Посполитої, то єдність останньої вкрай потрібна, оскільки вона гине від розколу, що виник у її середовищі і утворив два ворогуючі табори – уніатів і православних. Для їх об’єднання “універсальна унія” має бути саме унією, тобто об’єднанням уніатів і православних, а не їх злиттям, не перетворенням православних на латинників. Православні повинні зберігати всі свої обряди, водночас маючи спільно з католиками-латинниками духовного голову і керівника – Папу Римського. Необхідно допустити обрання Київського митрополита собором руських архієпископів і єпископів за православними звичаями, не звертаючись до Риму за затвердженням у його стані. Київський митрополит повинен скласти присягу, заявивши про своє визнання папи і його примату, та надіслати сповідання віри до Риму латинською, грецькою та руською мовами, але не їхати до Риму, щоб просити висвячення. Таке ж сповідання з визнанням папського примату

подають при своєму висвяченні архієпископи і єпископи, але надсилають його не до Риму, а вручають київському митрополитові. Після возз'єднання Константинопольського патріархату з римською церквою київський митрополит повертається під його владу.

Як вважає відомий дослідник проблем єдності церков у творчості П. Могили діаспорний учений-українець А. Жуковський, викладена концепція на той час була “досить революційною” і “наражалася на опір” українського суспільства та “зовнішніх чинників”. “Не маючи змоги її провести у всій цілості, Могила намагався хоча б частково пом'якшити ставлення православної церкви до католицької. Він уникав сутичок, не акцентував уваги на розходженнях, не допускав загострення полемічної боротьби. Це була програма мінімуму у сфері екуменізму Київського митрополита” [2, 125].

Упродовж довгого часу ідея зближення церков і наближення України до європейської спільноти – *Respublica Christiana* була забутою, а розпочата П.Могилою справа зазнавала найрізноманітніших пояснень і оцінок. В умовах сучасної України проект “християнської республіки”, який реалізовано в організації Європейського Союзу, актуалізується і набуває широкого значення в русі до європейської цивілізації.

1. Великий А.Г. Українське християнство. Причинки до історії української церковної думки. – Еспанія: Видавництво О.О. Василян, 1990. – 168 с.

2. Жуковський А. Проблема єдності церков у творчості Петра Могили // Феномен Петра Могили. – К.: Дніпро, 1996. – С. 111 – 125.

3. Завіщання блажейнішого патріарха Йосифа (Сліпого) // Сучасність. – Мюнхен: Б.в., 1984. – № 11. – С. 11 – 29.

4. Mohila Piotr. Litos, abo kamen z procy prawdy cerkwie swiatey prawostawney ruskiey na skruszenie faecnociemney Perspektiwy albo raczey pazkwilu od Kassiana Sakowicza... roku p. 1642 w Krakowie wydano. – К.: Б.в., 1644. – 424 с.

5. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.

6. Савич А. Западно-русские униатские школы XVII – XVIII вв. // Труды Белорусского университета. – Минск: Б.в., 1922. – Т. 1. – С. 164 – 175.

7. Скарга Петр. О единстве церкви божией. 1557 года // Русская историческая библиотека. – СПб.: Б.и., 1882. – Кн. 2. – 496 с.

8. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні (Від початку до 1353 р.). – Т. 1. – Рим – Нью-Йорк: Видання Українського католицького університету, 1965. – 816 с.

9. Smurlo E. Le Saint – Siege et l’Orient orthodoxe russe. 1609 – 1654. – Prague, 1928. – P. 157 – 169.

Юрій Харьковщенко. Respublica Christiana и унийные процессы в Украине в оценке П. Могилы. Киевский митрополит П. Могила с уважением относился к разным христианским конфессиям. Поэтому он считал, что такие христианские ветви как католическая и православная церкви исторически самодостаточны и могут сосуществовать при сохранении собственного обряда и равноправности. Относительно Украины такой вариант сотрудничества он видел в проекте “Киевского патриархата”.

Ключевые слова: Respublica Christiana, уния, православие, католицизм, экуменизм, Киевский патриархат.

Yuriy Kharkovshchenko. Republic Christiana and Union Process in Ukraine by the Estimation of the P. Mogyla. P. Mogyla, the Metropolitan bishop of Ukraine, concern with respect to the different Christians confession. Therefore, he thought, that such different Christians branches as the Catholics and Orthodox Churches could historically coexist keeping their own service and equality of its rights. About Ukraine, he saw this version of the cooperation between the Christians branches in the project “The Kiev Patriarchat”.

Key worlds: Republic Christiana, union, Orthodoxy, Catholicism, ecumenism, the Kiev Patriarchat.

УДК 1(091)(477)

А 86

В'ячеслав АРТЮХ

КОНСЕРВАТИВНА ІСТОРІОСОФІЯ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПІНСЬКОГО

У статті виявляється специфіка основних категорій філософії історії В. Липинського – традиції, поступу, органічності, еліти, нації. Спираючись на дослідження К.Маннгейма, стверджується аналогічність історіософських поглядів В. Липинського “ідеальному типу” консерватизму. Підкреслюється роль традиції та ідеї консервативного поступу у контексті української історіософії. Доводиться, що у В. Липинського традиціоналізм постає раціональним сприйняттям людського буття.

Ключові слова: історіософія, поступ, традиція, еліта, нація.

Розуміння розвитку української філософії історії модерної доби буде далеко не повним без залучення до неї ідей соціолога консервативного напрямку В'ячеслава Липинського (1883 – 1931).

Одним із перших історіософські погляди В. Липинського почав вивчати Іван Мірчук (1931 рік). В одній із своїх статей він поставив йому в заслугу той факт, що В. Липинський “після довгих століть” спробував відновити велику месіанську ідею “про післанництво України у світовій історії”, і тим завданням, яке на виконання Україні поклав Великий Бог, є творення на її території “досконалої синтези” Сходу із Заходом [3, 38]. Цілісну характеристику філософсько-історичних рефлексій В'ячеслава Липинського дав Дмитро Чижевський у статті “В'ячеслав Липинський як філософ історії” (1932). Серед діаспорних науковців окремі аспекти цієї теми заторкували також В. Заїкін, Д. Андрієвський, В. Рудко, І. Лисяк-Рудницький, Л. Білас,

© Артюх В'ячеслав, 2007

В. Ісаїв. Та ще раніше було оприлюднене марксистське неприйняття історіософських ідей Липинського, коли рукою українського історика Матвія Яворського у 1929 році було написано, що у творчості В. Липинського реставрується "середньовічна містика" та шукаються ідеали "у далекій феодалній бувальщині для майбутности" [7, 116].

Починаючи з 90-их років ХХ століття потік літератури про різноманітні аспекти діяльності В. Липинського різко зростає. Серед них виділяються й розвідки про рефлексії вченого над історичним виміром як людського буття в цілому, так і про специфіку української історіософії. Серед останніх публікацій варто виділити роботи М. Русина, К. Галушка, В. Потульніцького, С. Бондарчук, Г. Остапчука.

Метою нашої статті є розгляд лише моменту традиції та чільно пов'язаної з нею ідеї консервативного поступу у філософсько-історичних рефлексіях В. Липинського.

Розуміння традиції може бути двоїстим. По-перше, вона може сприйматися як дорефлексивна форма особистого досвіду людини, коли перебування в її межах сприймається як щось само собою зрозуміле. Тут традиція не знає, що вона традиція. Первинно традиція – це те, в чому живуть, це наперед сам собою зрозумілий момент сьогодення, а не те, до чого вибудовують відношення. Людина не бажає *іншої* поведінки і вона говорить собі: "Так було завжди і це добре, і це повинно зберегтися й надалі". Людина виявляється нездатною зійти зі звичних, найжджених рейок свого існування, що і стає головним мотивом збереження традиції. Назвемо таке неусвідомлене перебування в істині традиції автентичним традиціоналізмом.

По-друге, відданість традиції може бути усвідомленою і тоді виникає традиціоналізм як форма ідеології. Бо такий традиціоналізм – це утвердження традиційних норм при *повному усвідомленні їх традиційної природи* та переконання в тому, що їх цінність обумовлена традиційною передачею із деякого сакрального першоджерела. Власне такий ідеологічний традиціоналізм активізується тоді, коли існування неусвідомленої традиції опиняється під загрозою, тоді він і з'являється як реакція на зміни чи перспективи можливих змін.

Автентичною у В'ячеслава Липинського є та традиція, що проявляє себе, насамперед, на рівні його станової шляхетської ідентифікації, яка розгортається в подальшому в ціле віяло традиціоналістських смислів, що розповсюджуються потім на світоглядно-ідеологічний вимір його життєдіяльності.

У баченні самого В. Липинського традиція, крім автентичної на рівні його власної ідентифікації, може бути також і явищем рефлексивним – і звідсіля ідеологічним, бо вона є використання для потреб сучасності “одіиченого досвіду”, “одіичених цінностей”. У такому розумінні традиція – це коли “...група, що хоче будувати, організувати суспільство, мусить черпати свої сили сама з себе. Тільки її власна внутрішня сила, її питома вага, визначає її здатність притягання, її вплив на ціле суспільство. Для того, крім спільного економічного інтересу, вона мусить ще мати спільну традицію, тобто певну суму історичного досвіду, здобутого її попередніми поколіннями в боротьбі за існування й переданого “з молоком матері”, з вихованням поколінням наступним. Оця сума певних суспільних вартостей – що в боротьбі за існування себе виправдали та в досвіді поколінь показали себе для самозбереження тієї групи найкращими, – творить те, що ми називаємо культурою. Без культури нема нації, без традиції нема культури. Без об'єднуючої спільної традиції і спільної культури не може існувати група людей, біля якої має об'єднатися і зорганізуватися нація” [1, 70].

Саме ці неусвідомлені та усвідомлені форми традиції стають для В. Липинського *механізмом* передачі культурної спадщини із покоління в покоління, забезпечуючи тим самим суспільний взаємозв'язок індивідів та поколінь. Концепт традиції, власне, і стає необхідним елементом у конструюванні В. Липинським моделі неперервності історичного процесу.

Постійне використання елементів досвіду минулих поколінь у сучасності спричинює виникнення ідеї про своєрідну запрограмованість історії нації, по-іншому це можна назвати *долею* нації, якій підкоряється життя окремих індивідів як носіїв національних ідентичностей; вони не можуть відмовитися від виконання певного національного обов'язку. Якщо нація живе у згоді з традицією, то вона черпає додаткові сили сама з себе. Тут

постає проблема консерватизму та динамізму традиції, тобто *міри незмінності* досвіду минулих поколінь у сучасних ситуаціях. Д. Чижевський свого часу писав про “творче”, “динамічне”, “рухоме” ставлення Липинського до традиції. Завдання традиції є “підготовка нової творчої традиції” [4, 228]. Отже, традицію можна вдосконалювати, “тобто обережно відкидати з неї все, що в життю нації показало себе шкідливим, все, що для національної творчості оказалось нездоровим, і з любов’ю та пієтизмом розвивати те, що виказало свою творчу силу і життєздатність – ось завдання тих, хто будує, хто творить, хто живе життям нації, хто з життям нації зв’язує своє власне життя” [1, 94].

Відтворити у сучасності потрібно не буквально форми політичного життя українського минулого, а їх дух, або ще потрібно зберегти не конкретні факти-зразки, а самі принципи збереження спадкоємності. Власне, цей дух, принцип конкретизується у В. Липинського в державницькій ідеології, яка оперта на авторитет минулого. У цьому зв’язку він пише: “Ідучи на мотоциклеті з газеткою в кешені, старих дум запорожських творити вже не можна. Але той самий дух громади-нації може творити вже ідеї-думи інші... Нова машина вимагає нової національної форми – це раз. Чим складніша машина, чим більшої зорганізованості людей вимагає вона для своєї праці, тим дужчий мусить бути об’єднуючий дух людей, що нею володіють, тим вища мусить бути їхня суспільна ідея, їхня суспільна мораль – це два” [1, 19]. Якраз ця цитата є гарною ілюстрацією не тільки рефлексивного ставлення В. Липинського до традиції, а й того факту, з якими специфічним сприйняттям традиції працюють ідеологи для організації масової думки в потрібному напрямку.

Отже, йдеться про постійне використання таких елементів досвіду минулого, які в певний момент дають найбільший ефект з точки зору нагальних потреб сьогодення. Тобто минуле у сучасності не консервується у своїй незмінності, не перетворюється на об’єкт сліпого поклоніння, не стає прикінцевим результатом – воно, навпаки, має функціональну природу. Тому у В. Липинського традиція – це не тільки сукупність цінностей минулого, що функціонують у сучасності,

а ще механізм передачі значущої спадщини й “місце”, в якому *зароджується розвиток*; можливість інновації, яка потенційно вже перебуває у складі традиції. В цілому, традиціоналізм В. Липинського – це раціональне сприйняття й спроба привнесення у масову свідомість свідомо вибраних елементів традиції.

Отже, своєрідність принципу історизму В. Липинського полягає в тому, що він (принцип) уможливується через поєднання з категорією традиції. На перший погляд, таке поєднання може видатися неприродним, адже з точки зору узвичаєного набору смислів історизм підкреслює плинність та “одноразовість” фактів і подій минулого, традиція ж виключає поняття розвитку в часі. Але такими смислами ці два поняття можуть наділятися на рівні “ідеального типу”, реальне ж функціонування, й історизму, і традиціоналізму передбачає хоча б інколи їх взаємопроникливість. Тому потрібно погодитися із твердженням відомого дослідника традицій Єжи Шацького, що “традиция не тождественна историческому сознанию, но представляет собой особую его разновидность, связанную с преобразованием неоднозначных фактов прошлого в однозначные ценности настоящего” [6, 434]. Консервативний історизм В. Липинського якраз і стверджує, що суспільний рух може відбуватися лише у стані традиції.

Із консервативного бачення історичної дійсності В. Липинським впливає і розуміння специфіки поступу та його ролі в історії. Поступ не є для історика тим оптимістичним віруванням, що розповсюджує позитивні зміни на минуле та бачить продовження процесу вдосконалення в майбутньому. Для пояснення моменту ускладнення суспільних змін без ідеї поступу В. Липинський, звісно, обійтися не може, але, знову ж таки, поступ у нього стає можливим лише через зв'язок із категорією консерватизму.

Історичний рух спільноти забезпечується постійною боротьбою двох груп правлячої верстви – тих, що вже прийшли до влади і, отже, зреалізували свій стихійний вольовий потяг, та тих, що ще тільки прагнуть влади. Першу групу задовольняє наявний стан речей – це і є консерватори, друга група прагне змін тому, що прагне влади – це ті, хто якраз і уособлює своєю

діяльністю поступ. Отже, поступ та консерватизм стають у розумінні В. Липинського двома необхідними для гармонійного руху людських спільнот початками, своєрідною дуальною опозицією. При цьому “силу консерваторів творять більше, у них ніж у поступовців розвинені, здержуючі та організуючі прикмети, здобуті в процесі завойовання, зберігання в своїх руках і виконання влади: – прикмети честі, послуху, вірності і відповідальності, сприяючі... скріпленню необхідних для всякої організації єдності, дисципліни і солідарності” [1, 397]. Силу ж поступовців “творять більше ніж у консерваторів примітивні, а тому посідаючі більший розгон молодості: імперіалізм та містицизм...” та ”...велике чуттєве, стихійне хотіння поширення та влади і дуже велика віра в законність та правдивість цього хотіння” [1, 398].

Щоб щось розвивалось, а не зникало після моменту виникнення та процесу механічного існування, воно спочатку повинне бути зупинене, затримане, законсервоване, а потім окремі його елементи повинні змінитись у напрямку, що йому приписується значення розвитку. Це положення стає у В. Липинського основою його розуміння чинника суспільних змін. Початково поступ є *неоформлена* зміна, поширення якої в такому первісному вигляді може призвести лише до винищення поступовцями самих себе у своїй необмеженій свободі, а тому вона й повинна “огортатися” “задержуючою силою” зупинки, консервуватися. А інакше наслідком необмеженого, “нікчемного і розперезаного поступу” може бути лише реакція, яка проявляє себе в активізації гіпертрофованих функцій держави.

Але якщо історичний процес розвивається “природно”, то, на думку В. Липинського, через деякий час поступовці, що прийшли до влади, стають консерваторами, а “проти них з глибин громадянства підіймається знов нова хвиля поступовців” [1, 399]. Стара ж правляча верства втрачає владу, тому що “вона втратила або хотіння влади і віру в законність цього хотіння, або уміння оце хотіння та оцю віру здержувати і організувати” [1, 392]. Та початково повинне бути спільне сприйняття “правил гри” і поступовцями, і консерваторами, спільна основа: здатність бути зацікавленими одне в одному, розуміння того, що зміна не може бути безмежною, а затримувати потрібно щось, тобто

зміну якогось змісту, а не пустоту. Тому консерватори не повинні лякатися поступовців, розуміючи, що лише вони сприяють розквітові нації. Нова поступова еліта може в принципі прийти до влади шляхом винищення старої, але “природним”, на думку В. Липинського, буде її інкорпорація, “прийняття в ряди консерватистів” “найкращих та найсильніших поступовців”, які, у свою чергу, відновлюють своїм містицизмом та імперіалізмом ослаблену енергетику старої еліти. Результуючою такої гармонійної взаємодії еліт стає спокійний еволюційний рух усієї національної спільноти в часі.

Як видно, категорія поступу не наділяється у В. Липинського однозначно позитивними характеристиками й моральним змістом. Поступ, не оформлений консервативним стримуванням, легко переходить у свою протилежність – революцію. Революційні зміни є “*звироднілим поступом*” хоча б тому, що в циркуляції еліт відбувся збій і сили поступу більше не стримуються консервативною організацією. І тоді відбувається найстрашніше: суспільна ієрархія перевертається і “...до влади, стратившої силу і авторитет, дориваються не вишколені і не вимуштрувані консерватистами в рамках організованої законної боротьби, найсильніші і найкращі поступовці, а різне неперебродивше революційне шумовиння, яке ніякими засобами не брідиться, щоб оцю безавторитетну і осмішену владу захопити” [1, 399].

Тільки тому, що є передача традицій, є й поступ та еволюційний розвиток загалом. Справді, якби кандидати на нову еліту, “піднявши своїм зусиллям пасивний народ проти провідників старих”, поголовно знищували їх та створений ними ступінь духовної й матеріальної культури, то потім, захопивши владу, вони б за часи свого правління змогли хіба що досягти лише культурного рівня розвитку своїх попередників, “доходячи до того самого місця розвитку”. А потім народ знову б під проводом нових кандидатів на владу винищив цю еліту, то “...розуміється ніякого поступу при оттакім “природнім розвитку” не було б. Не було б тому, – робить висновок Липинський, – що поступу не можна помислити без досконалення і розвитку вже існуючого, яке, щоб мати

досконалитись і розвиватись, мусить бути задержуване, мусить бути консервоване” [1, 393].

Отже, В. Липинський розуміє поступ як сукупність змін, що рухаються у часі по горизонтальній лінії. В історика відсутнє його бачення, коли кожний наступний етап у розвитку суспільства сприймається як досконаліший, а значить вищий за попередній і вибудовується ідея “драбини прогресу” для розуміння його специфіки, що було таким характерним для позитивістськи налаштованих філософів історії ХІХ століття. До того ж, як уже наголошувалося, поступ уможлиблюється тільки в парі з моментом стримування.

Зміни в житті суспільства не визнаються тоді, коли їх справді немає або коли вони настільки мікроскопічні, що їх важко помітити. Та такий стан справ якщо і можливий, то лише у первісному суспільстві. У модерних спільнотах бажання не помічати постійної змінюваності всіх аспектів суспільного життя призводить до неадекватного сприйняття дійсності в цілому. Тому консерватори не можуть не звертати уваги на цей факт, а значить, відійшовши від догматичної позиції, захищають таку модель суспільних змін, коли вони розуміються як поступові, спокійні, не різкі, та їх, врешті, не повинно бути багато на певному часовому проміжку; саме тоді рух нації в історії **розгортається єдиною можливим легітимним способом**. А консервативне бачення **впорядкованості**, наприклад, з точки зору німецького філософа й соціолога Карла Маннгейма, передбачає постійне косметичне доповнення вже існуючого, без різкої зміни його суті. Поступовий еволюційний рух є рух із зупинками, коли в межах конкретних ситуацій у конкретному контексті **окремі** соціальні фактори, що скомпрометували себе, замінюються іншими **окремими**, але, зрозуміло, поліпшеними факторами [2, 601]. Консервативна конкретність передбачає не розгляд історії нації **взагалі**, а розуміє її як рух у часі завдяки механізму традиціонування одиничних неповторних подій, сукупність яких навіть не дозволяє порівнювати історію однієї нації з історіями інших. На таке конкретне сприйняття В. Липинським історичного процесу вказав ще Д. Чижевський, навівши як ілюстрацію цієї конкретності таку цитату з його

“Листів...”: “кожна нація має лише таку традицію, яку вона сама собі у своїй історії витворила” [5, 235].

Прекрасно *розуміючи*, що “кожна нація може мати тільки таку форму національно-державного ладу, який з цієї традиції виростає і на який цієї традиції вистачає”, В. Липинський і конструює ідею Гетьманату як найбільш адекватної форми державного устрою для української сучасності. “Українська національна традиція зв’язана нерозривно з поняттям Українського Гетьманства. З упадком Гетьманства падала й Україна. Хто хоче воскресити, відродити Україну, той мусить реставрувати Гетьманство” [1, 93], – пише він. Гетьманат як політичний режим повинен бути відновлений тому, що він отримав санкцію істинності від минулого. В. Липинський не хоче сам собі зізнатися, що ідея Гетьманату – це не більше, ніж історична ремінісценція, пробуджена в ньому історіографією; він хоче *вірити*, що сліди цього уявлення збереглися і в теперішньому часі і ще є спадщиною певних соціальних груп.

Отже, субстанція родового Гетьманату для В. Липинського втілилась у прямому нащадкові останнього виборного гетьмана Лівобережної України Івана Скоропадського – царському генералові Павлі Скоропадському. Він і повинен стати на чолі органічної ієрархії соціального світу і господарем і, в той же час, “Символом України”. Погляди В. Липинського на необхідність персоніфікації природженого ірраціонального почуття нації мають прямі аналогії з апологією монархізму в одного із засновників руху німецьких романтиків Новаліса (Фрідріха фон Гарденберга). Ось як він бачить містичний зв’язок між нацією й королівською сім’єю: “Истинная королевская пара для целостного человека есть то же самое, что конституция для его голого рассудка. Конституция интересна для нас лишь так же, как интересна буква... Что есть закон, если он не является выразителем любимой, вызывающей поклонение личности? Разве мистический суверен, то есть макроантропос (тобто держава як організм – В.А.), как всякая идея, не нуждается в некоем символе, какой символ может быть достойнее и приличнее, чем милый и прекрасный человек?” (Цит. за: [4, 149 – 150]).

Об’єктивно, В. Липинський сповідує не ідею *збереження вже існуючого* у змінених умовах, що є таким характерним для

консервативного світогляду, а ідею *повернення* колись існуючого в сьогодення, де воно відсутнє зараз і навіть протистоїть елементам теперішнього. А це вже інший бік справи, бо мова тоді може йти лише про *революційні* способи впровадження нової форми правління в сучасність. Одна річ – консервація, а інша – реставрація. Тому В. Липинського з його спробами реалізації ідеї Гетьманату можна чіткіше охарактеризувати як революційного консерватора.

Отже, аналіз таких категорій, як традиція та поступ дає нам підстави зафіксувати своєрідність консервативного моменту в історіософії В'ячеслава Липинського.

1. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К.; Гарвард: Б. в., 1995. – XLVIII+472 с. [1926].

2. Манхейм Карл, фон. Консервативная мысль / Пер. с англ. А.И. Миллера, Т.И. Студеникиной [1953] // Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 572 – 668.

3. Мірчук І. Месіанізм Липинського [1931] // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов. – Мюнхен: Б.в., 1980. – С. 35 – 39.

4. Хюбнер Курт. Нация: от забвения к возрождению / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Канон+, 2001. – 400 с. [1991].

5. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії [1932] // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т.2. – С. 227 – 236.

6. Шацкий Ежи. Традиция. Обзор проблематики / Пер с польск. М.И.Леньшиной [1971] // Ежи Шацкий. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – С. 205 – 435.

7. Яворський М. Провідні думки в розвиткові історичної науки // Прапор марксизму. – 1929. – №1. – С. 89 – 116.

Вячеслав Артюх. Консервативная историософия Вячеслава Липинского. В статье рассмотрена специфика основных категорий философии истории В. Липинского – традиции, прогресса, органичности, элиты, нации. Опираясь на исследование К. Мангейма, утверждается аналогичность историософских взглядов В. Липинского "идеальному типу" консерватизма. Подчёркнуто роль традиции и идеи консервативной поступи в контексте украинской историософии.

Доказано, что у В. Липинского традиционализм представляется рациональным восприятием человеческого бытия.

Ключевые слова: историософия, прогресс, традиция, элита, нация.

Viacheslav Artyukh. The Viacheslav Lypynsky Conservative Historysophy. The article determines the basic categories of the Lypynsky philosophy of history – traditions, progress, organity, elites, nations. Leaning against the K. Mannheim investigations, similarity of philosophy of history views is verified to the Lypynsky "ideal type" of conservatism. Underlined the role of tradition and the idea in the Ukrainian Historysophy progress. It is proved that Lypynsky's traditionalism is the rational perception of the human being.

Key words: historysophy, progress, tradition, elite, nation.

УДК 165.172

III 47

Людмила ШЕНГЕРІЙ

НЕКЛАСИЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ: АНАЛІЗ КРИТЕРІЇВ

Проаналізовано модель сучасної неklasичної раціональності у контексті її занурення у світову культуру. Показано, що в рамках однієї філософської чи наукової парадигми можуть співіснувати декілька типів раціональності, що сприяє розширенню раціоналістичних досліджень. З'ясовано, що основними вимірами сучасної раціональності є онтологічний, гносеологічний, аксіологічний, етичний.

***Ключові слова:** неklasична раціональність, закрита раціональність, відкрита раціональність.*

На зламі тисячоліть змінюються парадигми науки та філософії загалом, раціоналізму та раціональності зокрема. Klasичний тип раціоналізму є повністю сформованим і таким, що, напевне, вичерпав свій гносеологічний потенціал. На зміну йому приходить новий тип раціоналізму – неklasичний, “відкритий раціоналізм” (Г. Башляр), у рамках якого взаємодіють раціональний та ірраціональний.

“У філософському співтоваристві триває опрацювання критеріїв нової раціональності, які тепер остаточно ще не сформульовані. Саме це стимулює численні розвідки у зазначеному напрямку зарубіжними та вітчизняними науковцями, (К. Апель, Т. Кун, К. Поппер, Ст. Тулмін, А. Ішмуратов, В. Скотний та ін.).

Метою нашого дослідження є аналіз особливостей сучасних процесів формування критеріїв нової неklasичної раціональності. Для цього у роботі плануємо виконати такі **завдання**:

- проаналізувати модель некласичної раціональності шляхом її заглиблення у контекст світової культури;
- дослідити основні виміри та функції сучасної раціональності.

Виокремлюється сучасна тенденція, прихильниками якої є В. Кузнєцов, К. Узбек, В. Скотний та ін. дослідники, які для окреслення критеріїв некласичної раціональності вважають за доцільне аналізувати у широкому контексті – контексті світової культури. В. Порус стверджує, що раціональність треба розуміти як універсальну аксіологічну рису культурного феномену [7]. Щодо аналізу понять “раціональне філософування” та “нераціональне філософування», то вони експлікують різні модуси відношення окремих концепцій та шкіл до раціональності як феномену культури. К. Узбек переконаний, що “питання про генезис та основи розвитку філософської і наукової раціональності, так само, як і поняття “раціональне” (загалом), є одним із фундаментальних для вивчення та розуміння загальної логіки розвитку світового історико-філософського процесу” [13, 371]. І. Проценко виділяє раціональність смислових зв’язків людини з природою як цілим [8, 240]. В. Перов здійснює логіко-раціональний аналіз конфліктів. Він указує на важливість раціонально-логічної обґрунтованості, тобто послідовної узгодженості дії, із системою вихідних, базових норм та цінностей у сфері розв’язання конфліктів [5, 100].

У структурі некласичної раціональності виокремлюється її аксіологічний прошарок. В. Кизима стверджує, що «раціональність не означає простого співіснування норм і цінностей. Таке механічне поєднання нормативного і ціннісного аспектів у вигляді штучного поєднання когнітивного і позанаукового, логічного і смислового, розбиває раціональність на “абсолютно внутрішній” та “абсолютно зовнішній» компоненти. Раціональність є нерозривність, органічна єдність норм і цінностей, їх взаємне передбачення: цінності – те, без чого норми та їх поєднання не мають смислу, норми – засоби реалізації та функціонування цінностей. Інакше кажучи, раціональність – це характеристика культури і культурно-історичного процесу в аспекті співвідношення цінностей і норм їх реалізації, переходу духовного в матеріальне, ідей – у

соціально значущу дійсність. Мірою раціональності є ступінь взаємної відповідності цінностей і норм, повнота втілення перших через другі” [3, 220].

Сучасні дослідники заперечують абсолютний характер раціоналістичного методу пізнання, згідно з яким домінують теоретичний рівень пізнання та каузальне пояснення. Саме тому альтернативною стратегією постає узгоджене існування системи різних типів раціональності.

Ст. Тулмін називає неконструктивною, навіть помилковою пізнавальну стратегію, згідно з якою раціональне прирівнюється до логічного. У праці “Концептуальні революції в науці” він указує, що одним із негативних наслідків зазначеної позиції є надзвичайне звуження царини раціоналістичних досліджень. Зокрема, поза полем аналізу майже повністю опиняється сфера наукових відкриттів, у структурі якої виокремлюються певні раціональні дії, що в даний момент часу не узгоджуються з першоосновами логічних систем, не відповідають їх вимогам. Дослідник основну увагу приділяє різноплановому аналізу змінних компонент у структурі систем знання, виділяє тенденцію розрізнення власне процесів введення нових елементів до існуючих теорій, що формують імовірнісний простір розвитку певної традиції у вигляді множини концептуальних схем та його підпростір тобто обрані науковцями новації. Такий відбір здійснюється представниками певного наукового співтовариства, і результати відбору утворюють науковий дискурс.

Важливою є думка Ст. Тулміна про те, що інтерсуб’єктивні уявлення про подальші шляхи розвитку наукових теорій визначають певний інваріант тільки для деякої окремої епохи і є змінними при більш широкому аналізові відповідних процесів. Тому критерії раціональності також є значеннями функції певного періоду розвитку наукового знання і залежать від його концептуальної структури. Раціональність наукових теорій у будь-який період накладається на них згідно з певними “матрицями”. Новації мають статус аномалій, які можуть не вкладатися у систему прийнятих “матриць”, що стимулюватиме зміни стандартів наукового розуміння. Дослідник узгоджує одночасне існування різних схем раціональності. Раціональність у вузькому смислі (закрита раціональність, логічність)

притаманна системам чистої математики. Раціональність у широкому смислі (відкрита раціональність) плідно застосовується у процесах продукування нового знання в царині природничих наук. Для систем, створених згідно з традиціями відкритої раціональності, можна виділити окремі “логічно систематизовані сфери” [11]. У праці “Людське розуміння” Ст. Тулмін здійснює ґрунтовний аналіз стрижневих понять “розумність науковців” та “раціональність наукових процедур”, результатом якого є система трьох основних вимог до них:

– з’ясувати природу тих раціональних міркувань, контекст яких детермінує модифікації та зміни поняттєвого каркасу і методології досліджень;

– установити взаємозв’язки між поняттєвим каркасом, герменевтичними та методологічними конструктами, що опрацьовуються різними науками;

– виявити основні способи виникнення та легітимації концептуальних проблем в окремих складових частинах певної науки [10, 42].

Узгоджується із попередньою і концепція Т. Куна, згідно з якою процеси продукування нового знання мають відбуватися в рамках певного “наукового співтовариства”, що набуває статусу суб’єкта наукової діяльності. Тому розвиток наукового знання є розгалуженим нелінійним процесом. Аргументує названу модель теза Д. Девідсона про те, що “відмінність точок зору може мати сенс тільки тоді, коли є наявною спільна система координат, яку вони (науковці певної традиції – Л.Ш.) повинні поділяти” [2, 146].

Розмірковуючи про природу та сутність раціональності, Т. Кун доходить висновку, що “раціональність є атрибутом не логічної чи концептуальної системи, а людських дій або ініціатив, у яких тимчасово перетинаються окремі набори понять, зокрема тих процедур, завдяки яким поняття, висловлювання і формальні системи... критикуються та змінюються” [4, 68].

Актуальним у сучасних дослідженнях є виокремлення різних вимірів раціональності. К. Апель актуалізує, окрім наукової раціональності, також інші її типи. По-перше, це технологічна раціональність ціле-раціональної дії, основним

завданням якої є забезпечення суб'єкта дії засобами для досягнення певних цілей. По-друге, це герменевтична раціональність розуміння, що ґрунтується на етичній раціональності [14, 248].

В. Скотний виділяє принаймні два виміри раціонального – гносеологічний, як більш ранній, та онтологічний. К. Узбек виокремлює більшу кількість філософських вимірів раціоналізму: онтологію, гносеологію, етику, аксіологію тощо.

На гносеологічному рівні можна актуалізувати операційне визначення раціонального знання як такого, що відповідає критеріям логічної обґрунтованості, теоретичної усвідомленості, систематизованості, універсальності. У гносеології раціоналісти спираються на розум як основну форму пізнання, що дає підстави сформуувати і теоретичну пізнавальну концепцію розуміння світу, людської природи, життєвого ідеалу, методів його досягнення, і практичну – спосіб життя, що сприяє досягненню цього ідеалу [13, 73 – 74].

У сфері онтології вектор раціоналізму спрямований на пошук деяких першоначал у будові світу. Онтологічний вимір раціонального утворюють предмети, явища, дії, для яких відомі закон, правило, порядок їх буття. Зокрема, раціональним визнається таке явище, яке є прозорим та зрозумілим, при цьому воно допускає пояснення та визначення раціональними засобами (понятійно і вербально), має комунікативний характер, тобто може бути в зрозумілій формі як передане іншому суб'єктові, так і сприйняте ним [9, 62].

Якими є суттєві риси нової неklasичної раціональності? Це насамперед інваріантна складова раціональності, сформована ще згідно з класичними критеріями, що за будь-яких часів включає вимоги логічності, впорядкованості, ефективності, корисності, конструктивності. В. Додонова виокремлює такі суттєві риси класичної раціональності – єдність розуму, об'єктивність та аподиктичну достеменність істини, універсальність моральних незалежностей [3, 220].

Щодо змінних компонент неklasичної раціональності, то їх обговорення і є предметом сучасних досліджень. Це насамперед її функціональний характер, багатовимірність, особливості кореляційних відношень між філософською та науковою

раціональністю та ін.

Раціональність є *функціональною* категорією, що відображає відношення між існуючою системою знання та її еталонним (нормативним) варіантом, зафіксованими парадигмально.

Важливою особливістю сучасних досліджень раціональності є виокремлення її багатовекторності. У концепції М. Семенова актуалізується таке визначення раціональності: “Під раціональністю можна розуміти інваріантні структури людського мислення, спілкування і діяльності, які мають також регулятивну функцію. Раціональне – це те, що виправдовує, і те, що спрямовує, і те, що підказує” [3, 219]. Науковець розглядає двоїсте розуміння раціонального: “З одного боку, раціональному слід відповідати (це інтелектуальне виправдання і легітимність розумного буття). З іншого боку, раціональне само відповідає деякій підставі: фундаментальним цінностям, смыслом (герменевтична раціональність), практичній корисності, ефективності (економічна раціональність), об’єктивності зовнішнього світу (наукова раціональність), соціокультурним нормам” [3, 219].

Сучасних дослідників цікавить взаємозв’язок філософської та наукової раціональності, особливості якого досліджують В. Порус, Л. Шашкова та ін. В. Порус вважає, що наукова раціональність суттєво корелює з філософською раціональністю. На нашу думку, важливим є аналіз несиметричності відношення впорядкованих пар понять “філософська раціональність; наукова раціональність” та “наукова раціональність; філософська раціональність”. Щодо першого з них, то, безперечно, філософська раціональність завжди певною мірою впливає на визначення критеріїв наукової раціональності, а “філософські корені” можна віднайти в будь-якому типі наукової раціональності як складові раціональності наукових теорій (інваріантна складова раціональності – Л.Ш.) та раціональності наукових змін (змінна складова – Л.Ш.). До обсягу останнього поняття В. Порус відносить важливі елементи гносеологічних процесів, зокрема вибір наукових теорій, наступність фундаментальних та робочих схем пояснення, формування поняттєвого каркасу, вибір адекватної методології тощо. Для другої пари понять визначення раціональності філософських

міркувань на підставі критеріїв наукової раціональності є можливим не завжди, а тільки в тих випадках, коли це дає змогу здійснити заданий тип філософування. Актуальною вважаємо ідею науковця проаналізувати поняття “раціональність” логічними засобами. На думку дослідника, це поняття слід віднести до класу фундаментальних і нарівні з філософськими категоріями, які не можуть визначатися через рід та видові відмінності. Він вважає неефективним визначення цього поняття і через інші критерії – істинність, ефективність, доцільність, бо такі визначення неправильні через наявність логічної помилки “кола у визначенні”. Яким же має бути конструктивний підхід до дефініції цього поняття? Наукова раціональність, імовірно, визначається як відповідність системі певних критеріїв, що встановлюються шляхом конвенцій, які не є інваріантними і залежать від філософсько-світоглядних уявлень окремого дослідника чи наукової школи.

Сучасні науковці виокремлюють суттєві функції неklasичної раціональності. Однією з важливих у наш час залишається інтегративна функція раціональності. “Ідея розуму не тільки об’єднує та структурує ієрархічну структуру знання, але пронизує кожен з наук і поєднує їх між собою” [1, 123]. Водночас сфера раціонального знання у наш час має тенденцію до розширення, набуваючи більш складної та ефективної структури. Разом із тим у рамках цього дослідження ми аж ніяк не допускаємо думки навіть про можливість існування суто раціонального, “стерильно-логічного світогляду” [10, 24].

У концепції К. Поппера встановлюється надзвичайно важлива риса сучасного раціоналізму – *плюралізм*. Науковець переконаний у тому, що “раціоналізм “відкритого” демократичного суспільства, як і система світоглядних, методологічних, теоретичних настанов, так і система цінностей західної цивілізації є за своєю сутністю плюралістичними” [6, 412].

К. Узбек виокремлює раціональні чинники, що є найважливішими для успішного функціонування та розвитку неklasичної науки:

– рекурсивне теоретико-рефлексивне повернення до раціоналізму класичної науки та системи античного наукового

раціоналізму. Ми вважаємо, що така діяльність може бути найбільш конструктивною завдяки реконструктивному переосмисленню історичних типів раціональності;

– досягнення теоретичної всезагальності на якісному та кількісному рівнях наукової абстракції [13, 31].

Формування особливостей некласичного раціоналізму в аспекті поліфонічності взаємозв'язку проблематики раціонального та ірраціонального, пошуку форм взаємодії раціоналізму з іншими пізнавальними традиціями вивчає вітчизняний науковець В. Скотний. Він особливо акцентує два аспекти проблеми. По-перше, взаємозв'язок виявів раціонального та ірраціонального у нових філософських парадигмах. По-друге, одночасне існування різних типів раціональності в рамках одного періоду, зокрема постнекласичного. Цей фактор сприяє розширенню сфери раціональних досліджень.

В. Скотний здійснює класифікацію типів раціональності, розвиваючи концепцію Ст. Тулміна, і виокремлює закрити та відкрити раціональність. Перша є раціональністю розсудливого типу, її пізнавальний потенціал є дещо обмеженим. Відкрита раціональність передбачає синтез різних методологій, вихід за рамки суто раціональних процедур. Дослідник виділяє дві характерні складові сучасного раціонального мислення: “законодавчий розум” та “розум інтерпретуючий”. Причому як конструктивна властивість знання постає саме другий аспект, насамперед множина і довільність інтерпретацій [9, 43].

Надзвичайно важливою для сучасного осмислення некласичної раціональності є традиція “раціоналістичного осмислення ірраціональних ситуацій” [9, 50]. Ми підтримуємо точку зору дослідника щодо узгодженості існування й аналізу раціонального та ірраціонального. Але далі В. Скотний зупиняється на дослідженні “раціональності як такої”. Ми вважаємо доцільним узгоджено аналізувати гносеологічний і онтологічний виміри раціонального та ірраціонального, виділяючи для будь-яких об'єктів, явищ чи дій їх раціональні та ірраціональні характеристики.

Отже, на підставі аналізу особливостей формування критеріїв некласичної раціональності робимо такі *висновки*:

– конструктивною дослідницькою стратегією сучасних раціоналістичних розвідок є занурення у культурний світовий контекст;

– у межах однієї філософської чи наукової парадигми можуть співіснувати декілька типів раціональності, що сприяє розширенню сфері раціоналістичних досліджень;

– основними вимірами сучасної раціональності є онтологічний, гносеологічний, аксіологічний, етичний та ін.;

– основними рисами неklasичної раціональності є інтегративність, багатовекторність, плюралізм та ін.;

– неklasична раціональність може включати елементи ірраціонального. Більше того, саме конструктивна взаємодія раціонального з ірраціональним, розуму з інтуїцією вказує напрямки майбутніх досліджень.

1. Буряк В.В. Основные типы рационального знания (культурно-историческая классификация): Дис... канд. филос. наук: – Симферополь, 1999. – 179 с.

2. Девидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М., 1993. – 181 с.

3. Додонова В.І. На шляху до нової раціональності // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С. 219 – 221.

4. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1997. – 286 с.

5. Перов В.Ю. Конфликты справедливости: проблема логической рациональности // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы VIII Общероссийской научной конференции. 24 – 26 июня 2004 г. – СПб.: Питер, 2004. – С. 100 – 102.

6. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

7. Порус В.Н. Рациональность философии как ценность культуры // Смирновские чтения: 4 Международная конференция. – М.: МГУ, 2003. – С. 259 – 260.

8. Проценко І.П. Антропний принцип у контексті античного раціоналізму// Актуальні проблеми філософських політологічних і релігієзнавчих досліджень. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С. 238 – 240.

9. Скотний В.Г. Раціональне та ірраціональне в науці та освіті. – Київ – Дрогобич: Коло, 2003. – 288 с.

10. Титов В.Д. Логическое знание в его социально-исторической детерминации (религиозный, правовой, политический контекст Древности и Средних веков): Моногр. – Х.: Регион-информ, 2004. – 260 с.

11. Тулмин Ст. Концептуальные революции в науке // Структура и развитие науки: Из Бостонских исследований по философии науки. – М.: Прогресс, 1978. – С. 170 – 189.

12. Тулмин С. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.

13. Узбек К.М. Развитие рациональности в античной математике и философии. – Донецк: ДонГУЭТ им. М. Туган-Барановского, 2003. – 357 с.

14. Apel K.-O. Understanding and Explanation: a transcendental pragmatic perspective. – Massachusetts, London: MIT Press Cambridge, 1984. – 293 p.

Людмила Шенгерий. Неклассическая рациональность: анализ критериев. Проанализирована модель современной неклассической рациональности в контексте ее погружения в мировую культуру. Показано, что в рамках одной философской либо научной парадигмы могут сосуществовать несколько типов рациональности; это способствует расширению сферы рационалистических исследований. Установлено, что основными измерениями современной рациональности являются онтологическое, гносеологическое, аксиологическое, этическое.

Ключевые слова: неклассическая рациональность, закрытая рациональность, открытая рациональность.

Liudmyla Shengeriy. Non-classical Rationality: the Analysis of Criteria. There has been analyzed the model of contemporary non-classical rationality in the context of its submergence into the world culture. It is demonstrated that within the framework of an isolated philosophical or scientific paradigm there can coexist several types of rationality; it promotes the extension of the sphere of rational investigations. It is established that principal measurements of the contemporary rationality are ontological, gnosiological, axiological and ethical ones.

Key words: non-classical rationality, closed rationality, open rationality.

УДК 168.522

К 20

Андрій КАПКО

КОНТРКУЛЬТУРА ТА ЛЮДИНА КОНТРКУЛЬТУРИ

У статті досліджується контркультура як специфічно “інший” спосіб ставлення до дійсності, який за своєю сутністю протилежний до загальноприйнятого. Кожна культурна епоха є багатоманітна та багатогранна у проявах загальних тенденцій розвитку, ставленні до традицій, утвердженні людського духу. Контркультура, як культурно-історичний феномен, є творцем особливого типу людської особистості, нового рівня світосприйняття та світобачення, віддзеркаленням тих глибинних деструктивних процесів, які мали місце у суспільстві.

Ключові слова: *контркультура, особистість, хіппі, нонконформізм, видіння, гедонізм, екстаз.*

Феномен контркультури є “хворобою” не лише сучасного суспільства та сучасної людини. Прояви асоціальної поведінки завжди існували протягом усієї історії людства: кінізм, юродство, декаданс. Антагонізм між соціальним та асоціальним досяг свого апогею саме в контркультурі. Вона постає виразником глибокої соціокультурної кризи Заходу, що вразила механізми соціалізації, передачі практично-життєвих, морально-етичних та світоглядних установок від одного покоління до іншого. Контркультура не стала альтернативним варіантом соціалізації, а була спрямована на відмову від будь-якої соціалізації.

Контркультура стає предметом активних дискусій та суперечок наприкінці 60-х – на початку 70-х рр. ХХ століття. Зацікавленість цією проблематикою була спричинена публікацією двох книг: Т. Роззака “Створення контркультури” [9] та Ч. Рейча “Америка, що зеленіє” [8]. Саме американським

соціологом Теодором Роззаком було введено термін “контркультура”, яким він спробував охопити найрізноманітніші духовні віяння, спрямовані проти панівної культури.

Ю. Давидов та І. Роднянська у книзі “Соціологія контркультури” [4] дають загальну характеристику контркультури в її основних формах та проявах, розглядають теоретичну та практичну сторони феномену, аналізують концепції основних представників цього напрямку. Угорський дослідник Єва Анчел [1] досліджує такі особливі прояви людської свідомості, як почуття відчаю, страху, безвиході, коли людина поступається жорсткій реальності чи намагається їй протистояти, а також простежує шлях людини від “сліпого бунту до самозречення, її вибір між байдужістю та екстазом...” [1, 5].

Філіп Боноскі у книзі “Дві культури” [2] показує зв’язок найбільш суперечливих явищ суспільної свідомості з історичними реаліями. Він не є однобічним та упередженим в аналізі матеріалу, а дає об’єктивну картину існуючого стану речей, розкриваючи засади ідеології контркультури у найрізноманітніших варіантах та формах.

У цій статті розглядається контркультура як культурно-історичний феномен, який безпосередньо пов’язаний із певним типом особистості – людиною контркультури. Ця проблематика в науковій літературі представлена дещо поверхнево і фрагментарно, тому наше завдання полягає у систематизації наявного культурологічного матеріалу і окреслення на його основі образу контркультури загалом та індивіда контркультури зокрема.

Метою дослідження є аналіз феномену контркультури та того типу особистості, що нею був сформований: всебічне висвітлення та виокремлення ціннісних орієнтацій, принципів діяльності, життєвих орієнтирів, ідеалів та цілей, які у контркультурному середовищі постають основними та першочерговими.

Людська особистість у своїй індивідуальності та неповторності є дзеркалом тієї епохи, в якій вона формується; своєрідною губкою, яка всмоктує в себе всю різноманітність соціально-культурних відносин та зв’язків. “Усі суспільні зміни або творяться, або гинуть в індивідах, їхніх характерах та

потребах, у деяких їхніх рисах чи в багатосторонності їхньої індивідуальності” [1, 130].

Людина живе у суспільстві не тому, що для неї так краще жити, а тому, що лише там як член суспільства вона може стати саме людиною. Людина творить суспільство, і суспільство творить людину. Проте соціальне буття має здатність до відчуження від людини і може бути певною “ворожою” силою, що нависає над людиною, керує нею та визначає її життя. Як справедливо зазначив Г. Маркузе, ще ніколи раніше людство не володіло таким величезним інтелектуальним та матеріальним багатством і, відповідно, ніколи раніше не знало такого потужного контролю суспільства над індивідом.

Американський дослідник Алан Уотс стверджує, що “у наш час думка Заходу змінюється настільки стрімко, що наша психіка іноді виявляється просто неспроможна впоратися з напливом нових ідей і вражень. Виникли не тільки серйозні труднощі в розумінні між інтелектуальною і звичайною публікою, але й сама спрямованість нашого мислення серйозно підриває основи здорового глузду, що лежать в основі суспільних інститутів” [7, 12].

Сучасність породжує індивіда, який намагається перетворити культурне надбання у сукупність знань. Він розділяє культуру за допомогою свого розуму, зводить її до єдності частин, заглиблюється в неї і змінює, не замислюючись над тим, що культура як “друга людська природа така ж загадкова, як і перша, вона настільки ж мало може бути раціоналізована і препарована в наукових поняттях. Скоріше її внутрішня сутність відкривається нам в інтуїціях художників і філософів, на основі яких можна будувати деякі гіпотези про специфіку людського буття” [3, 68].

Така людина невдовзі починає відчувати в глибинах душі сум, згасання життєвих сил та віри у майбутнє. У надрах такої культури поступово зароджується криза. В такі моменти з’являється той гуру, вчитель, за яким починає йти зневірений народ, і саме в такі періоди соціальної нестабільності виникає феномен, який названий контркультурою.

Нагадаємо, що в будь-якій соціальній системі за певних кризових умов та соціальної нестабільності є можливість

виникнення контркультури як специфічного стилю та способу світосприйняття, протилежного до офіційного та загальноприйнятого. Контркультура як система певних світоглядних настанов є і творцем нового типу особистості – людини контркультури. “Ціле покоління молодих навідріз відмовилися прийняти соціальну модель, яку нав’язувало їм суспільство. Середня освіта неминуче привела б до вищої, яка, у свою чергу, забезпечила б їм високооплачувану роботу, будинок за містом, стандартну дружину і обов’язкових за статистикою 1 – 2 дітей.

Вони ж вирішили стати хіппі, “хіпарами”, дітьми квітів і революціонерами” [2, 62].

Контркультура стає ідеологією тієї частини молоді, яка чітко усвідомлює переваги свого становища і для якої навіть становище їхніх батьків є набагато менш привабливе. Це ідеологія тих молодих людей, для яких дорослішання – це синонім до словосполучення – “втрата привілеїв”. Адже для них величезний сенс отримали привілеї, які пов’язані зі свободою, незалежністю від соціальних обов’язків, від моральних та культурних заборон, від обмежень, що накладаються на можливість будь-яким чином використовувати свій час, своє тіло, свою психіку. Мова йде і про економічні привілеї, що є далеко не на останньому місці для молоді, яка чітко усвідомлює, що навіть наркотики також коштують грошей. Для людей, які звикли з дитинства до матеріального благополуччя, ці привілеї постають як щось саме собою зрозуміле, необхідне та обов’язкове і вони не замислюються над їх походженням.

Але саме на основі цих привілеїв здійснюється вирішальний вибір: професії, лінії життєвої поведінки, вибір у створенні сім’ї; вибір, у результаті якого людина бере на себе відповідальність перед іншими. “Ось звідки в контркультурі ця, що так далеко зайшла, непереборна ворожість до всього пов’язаного з дорослим світом серйозності і відповідальності, світом чітких обов’язків, які приймаються якщо не раз і назавжди, то в будь-якому випадку на невизначено довгий термін світом, де жоден екстаз, що на мить виводить людину за межі культури і цивілізації, простору і часу, не позбавить її від

постійного запитання (“а що потім?”), майже нестерпного в момент “пост-екстатичного похмілля” [4, 258].

На думку Ф. Боноскі, ще ніколи у суспільстві не було такої величезної кількості молодих людей, забезпечених усім необхідним: їжею, грошима, дахом над головою, але насправді глибоко нещасних, які глибоко відчують свою покинутість та самотність.

Якою ж постає людина контркультури? Це девіант, нонконформіст, антигерой, буття якого “сповнене снобізму, ненависті та ворожості стосовно всіх тих соціальних ролей, які в системі нормальних міжлюдських відносин розглядаються як необхідні та бажані” [4, 211].

Людина контркультури усвідомлює невідповідність власного, індивідуального “Я” та світу пануючих норм, і саме на основі цього вона прагне відшукати нові альтернативні шляхи соціалізації, які найповніше змогли б реалізувати її природні права.

Контркультура формує особистість, яка характеризується повною відсутністю прагнення, бажання, сили, самовизначення. Поняття “волі” взагалі відсутнє в контркультурі, а пасивність, навпаки, стає однією з найголовніших та визначальних цінностей. Ідеологи контркультури трактують саме таке відречення від боротьби, від будь-якого поривання як заперечення конкуренції. Відсутність у людини контркультури прагнення до будь-чого проявляється у принципі “just being” – просто жити. Це діяння, сутність якого полягає у недіянні. Хіппі перебуває у стані пасивного споглядання, який має у них навіть груповий характер. Їхнє ставлення до світу – це душевний спокій та незворушність, які дають змогу відчуті гармонійну єдність свого “Я” та Всесвіту.

Хіппі розуміють, що для забезпечення себе хоча б мінімальними засобами для існування потрібно працювати. Але праця обмежує свободу хіппі, робить його залежним від суспільства, пов’язує його з цією ненависною йому структурою, від якої він хоче втекти. Для нього ідеалом є образ “вільного ремісника”, незалежного від планів, вимог, трудового розпорядку, який живе у гармонії з самим собою та довкіллям. Турбуючись про свою “творчу свободу”, він не буде рахуватися

ані з замовниками, ані з отриманими замовленнями, ані зі строками їх виконання. Його правило полягає в тому, щоб працювати для внутрішнього задоволення, а не для грошей та багатства.

У листі Тімоті Лірі, духовного батька наркоманії, який відбував строк за розповсюдження наркотиків, до громади можна натрапити такі рядки, що прославляють безмежну свободу у поєднанні із закликами до миру та спокою: “Опирайся любовно, зберігаючи вірність підпільному братству. Опирайся пасивно, виключайся, кайфуйте... Опирайся прекрасно: творіть власне мистецтво, музику. Опирайся духовно: тримайтеся гідно, вихвалайте Господа... любіть життя... роз’їдайте машинний розум Кислотою Святості... дурманьте їх... дурманьте...” [2, 45].

Характерним для психології людини контркультури є також установка на розмиті чуттєвість. Це найбільше стосується сексуальної сфери, де запанував повний хаос. Контркультура переробила все у людині на свій лад, зруйнувавши повністю аксіому про те, що людина повинна бути людиною, чоловік – чоловіком, а жінка – жінкою. В ім’я “нічим не обмеженої чуттєвості контркультура готова відмовитися від усіх благ цивілізації...” [4, 217].

Справжнє духовне життя полягає в тому, щоб у своїй свідомості мати здатність конструювати та поєднувати речі, які ми сприймаємо чуттями, та ідеї, які отримуємо через духовну практику. Для хіппі ж реальним є все, він будь-чому надає статусу буттєвості. Квінтесенцією такої діяльності постає так зване “видіння” – поєднання, одночасна актуалізація чуттєвого та духовного досвіду. Саме через “видіння” людина здатна відчувати себе самодостатньою та вільною, позбувшись пут буденного світу та однобічного, чуттєвого сприйняття реальності. “Видіння” постає як індивідуальна практика, бажання, зусилля. Його не можна передати іншому, відкрити та пояснити. “Ті, хто знають, не говорять. Ті, хто говорять, не знають” [7, 17]. Усе, на що ми можемо спромогтися, – це створити найкращі умови для досягнення такого результату.

На формування цього стилю мислення потужний вплив здійснило захоплення східними культурами, які “сприймалися як школи ірраціоналізму” [4, 73], зокрема дзен-буддизмом, що притягував до себе відсутністю визначеної доктрини, величезною увагою до інтуїції та самозаглиблення. “Дзен – це передовсім переживання; невербальне за своєю природою, воно просто недоступне чисто буквальному і науковому підходу” [7, 16].

Відмова від усього меркантильного, буденного здатна піднести людину до межі, з якої розпочинається споглядання всезагальної космічної гармонії. Таке споглядання відкривається у стані екстазу, викликаного наркотичним сп'янінням та прослуховуванням рок-музики. “Екстаз є кінцевою і своєрідною стадією байдужості, тією стадією, за якою нічого не може бути. У стані непритомності, при неможливості усвідомлення своєї особистості, відсутності свідомого і морального контролю, реальний світ можна більш рішуче, ніж при “буденній” байдужості, взяти в дужки. Більше того, тут навіть дужки не потрібні, оскільки сутністю екстазу і є саме відрив від довкілля, повернення до стану, де панують такі фізіологічні процеси, які при непритомності стирають навіть спогади про соціальні явища” [1, 72].

Екстаз – це втеча від реальної дійсності, від самого себе, від світу, який панує над тобою і над твоїм “Я”. Це вияв безнадії: змін не буде, світ поглинув усіх – поглине він і тебе. Усвідомлення своєї нікчемності штовхає людину до краю безодні, на дні якої – спокій і забуття.

Каталізатором у такій практиці є наркотики, які сприяють розширенню меж людської свідомості і допомагають у створенні таких умов, коли людина починає відчувати в собі присутність душі. Не потрібно жодних розумових спекуляцій – усе, що ми відчуваємо, перебуваючи у стані наркотичного одурманення, є істинним, адекватним та правильним. Головний постулат контркультурного індивіда формулюється приблизно так: “Те, що я переживаю і відчуваю як добро, – це і є добро як таке” [4, 188].

Нездатність до цілеспрямованого вольового зусилля, принципове небажання сконцентрувати свою чуттєвість – усе

це виробляє в контркультурному типі особистості особливе прагнення неприйняття всього того, що протистоїть хаосу. Така людина не приймає будь-якої впорядкованості, організованості, не звертає уваги на внутрішні зв'язки та закономірності. Це своєрідний “вибух”, що руйнує людську оболонку, особистість, і яким би він не був – усе одно залишається миттєвим. Він не має продовження, бо наступний уже бачить своєю метою зовсім інший предмет. Звідси і постає цей виклик усьому організованому. Його можна охарактеризувати як нервовий зрив людини, яка опинилася перед упорядкованістю, а це, у свою чергу, вимагає все нових і нових зусиль для того, щоб продовжувати фізично існувати. Така людина є імпульсивною та ірраціональною. Найвищий принцип такого типу особистості – “рай уже і тут”: причому в цьому словосполученні не так важливе слово “рай”, як слова “уже і тут” [4, 219].

Наступною специфічною особливістю контркультурної особистості є гедонізм. Це возвеличення насолоди до рівня культу, яка позбавляє людину всього духовного, морального. Це культ, у якому людина занурюється в почуття насолоди, яке переживає зараз. Це повне розчинення, самовтрата людини в морі задоволення. “Головне, з чим прагне ототожнити себе індивід, – це з безсмертям задоволення, беручи під знак “+” якраз те, що європейські мислителі, починаючи Платоном і Аристотелем, вважали негативними властивостями задоволення, а саме відсутність у ньому власної міри та визначеності” [4, 219]. Задоволення стає тим єдиним божеством, якому поклоняється це покоління. Контркультура возвеличує просту тілесність, підносячи її до рангу святості; чим далі вони від духу, тим чистішими та істиннішими стають їхні відносини, їхнє світосприйняття. Вони прагнуть повністю позбутися будь-яких духовних функцій людини. Свідомість і самосвідомість є останніми перепонами на шляху містичного розчинення. Тому головне завдання контркультурної людини – звільнитися від цих перешкод. “На місце втраченого активного життєвого контакту із зовнішнім світом і морально-духовного зв'язку з іншою людиною в цей момент приходять ілюзорне відчуття магічного панування над зовнішніми

силами і почуття безпосередньої єдності всіх людських тіл у єдиному тілі, сповненому природних прагнень” [4, 223].

Сформована контркультурою особистість має ослаблене “Над-Я”, вона протистоїть усьому моральному та оформленому, бо в її психіці не сформувалися механізми морально-духовної орієнтації в людському світі та суспільстві. З одного боку, це сталося тому, що в сім’ях, із яких вийшли послідовники контркультури, зламалися механізми соціалізації дитини, а з іншого – це криза світоглядів, яка підірвала моральні установки батьків та дітей.

У рамках контркультури відчувається пригнічення життєвих сил, волі та бажання до життя. Така культура, вищою метою якої є лише насолода, – це культура, що вмирає, оскільки втратила перспективу та майбутнє. “А найбільш хвилюючим є те, що такі потяги культури до смерті, до повернення в “лоно матері” передаються молоді, яка починає сприймати такий потяг як оптимістичну перспективу. І коли загальна маса такої молоді досягає розмірів “критичної маси” – можливість, яка нависла над таким суспільством як реальна, – це суспільство, що народжує молодих дідусів і юних бабусь, які втратили волю до творчості і відходять у небуття” [4, 224].

Дослідивши у статті контркультурний феномен, особливості сформованого ним типу особистості, специфіку світобачення такої людини, можна сформулювати найзагальніші висновки, які віддзеркалюють основні ідеологічні засади життя хіппі. Людина повинна бути вільною та незалежною від зовнішніх, об’єктивних обставин та соціальних інститутів. Досягнення свободи можливе лише через трансформацію власного духовного світу, душі. Досконалому звільненню людини від сірості та буденності життя сприяють наркотики. Будь-які вчинки людини повинні бути спрямовані на збереження власної свободи, яка є найвищою цінністю та метою для кожного. Краса та свобода тотожні одна одній, і досягнення однієї неможливе без досягнення іншої. Всі, хто поділяють викладені постулати, складають духовну общину, яка має статус ідеальної форми

співіснування людей, інші ж, хто не визнає чи не погоджується з такими судженнями, – помиляються.

Викладена у цій статті проблема потребує подальшого дослідження. Зокрема це стосується порівняння контркультурного феномену з іншими історичними проявами асоціальної поведінки.

1. Анчел Ева. Мифы потрясенного сознания. — М.: Политиздат, 1979. — 176 с.
2. Боноски Ф. Две культуры. — М.: Прогресс, 1978. — 434 с.
3. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. — М.: ПЕР СЭ, 2000. — 240 с.
4. Давыдов Ю. Н., Роднянская И. Б. Социология контркультуры. — М.: Наука, 1980. — 264 с.
5. Культурология. XX век. Энциклопедия. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 447 с.
6. Маркузе Г. Одномерный человек. — М.: REFL-book, 1994. — 368 с.
7. Уотс А. Путь дзэн. — К.: София, 1993. — 320 с.
8. Reich Ch. The greening of America. — New York, 1969.
9. Roszak Th. The making of counter-culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition. — New York, 1969.

Андрей Капко. Контркультура и человек контркультуры. В статье исследуется феномен контркультуры как специфически “иной” способ отношения к действительности, являющийся по своей сущности противоположным общепринятому. Каждая культурная эпоха разнообразна и многогранна в проявлениях общих тенденций развития, отношении к традициям, утверждению человеческого духа. Контркультура как культурно-исторический феномен является творцом особенного типа человеческой личности, нового уровня мировосприятия и мироотношения, отражением глубинных деструктивных процессов, имеющих место в обществе.

Ключевые слова: контркультура, личность, хиппи, нонконформизм, видение, гедонизм, экстаз.

Andriy Kapko. Counter-Culture and a Counter-Culture Man. In the article is considered the phenomenon of the counter-

culture, which is a special set of the behavioral standards, rules, principles and according to it is oriented opposite to the generally accepted line of the social development; and a man, who is formed by the counter-culture with his specific outlook aims, his special level of self-identification, his self-expression and self-affirmation, which became the reflection of those deep destructive processes that took place in society of that time.

Key words: counter-culture, personality, hippies, non-conformism, vision, hedonism, ecstasy.

УДК 17.037

М 69

Юрій МИХАСЯК

ДЕВІАНТНІСТЬ У СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДХИЛЕНЬ. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджуються такі соціальні відхилення, як девіантність, деліквентність та злочинність, аналізується маргінальність та соціальна “аномія”, а також питання суб’єктивного сприйняття девіантності, її прихованих форм та історичних підвидів; розглядаються причини відхилення від соціальних норм, криз соціальної адаптації та методів соціального регулювання.

***Ключові слова:** девіантність, криза адаптації, соціальне напруження, аномія, маргінальність, соціальні відхилення.*

Проблеми відхилень від суспільних норм є, мабуть, найпершими серед тих, які постали перед людською цивілізацією. Практично усі теорії походження держави – чи це патріархальна теорія Аристотеля, чи договірна теорія Г.Гроція або теорія насильства Є.Дюркгейма – будуються на об’єктивній необхідності забезпечити виконання певних правил усіма членами суспільства. Вже у найдавніших дослідженнях суспільства знаходимо спроби вивчення шляхів подолання цих проблем. Але слід зазначити, що й на сьогодні не існує однозначних висновків про глибинну суть цих відхилень, загальну картину їх взаємозв’язку з іншими явищами, а тим більше про наближення до їх якщо не подолання то хоча б взяття під контроль. Тому аналіз сутності девіантності в системі соціальних відхилень є, безумовно, актуальним.

Вивченням цієї проблеми займалися психологи, теологи, правники. Насправді ж системне дослідження суспільних норм

та явищ, пов'язаних із їх перебудовою, можлива лише завдяки синтезу багатьох дисциплін, що в тій чи іншій мірі стосуються вивчення людини та суспільства. Тут неможливо віднайти більш-менш актуальне знання без застосування теоретичної бази соціальної психології, психоаналізу, соціоніки, соціології, культурології, історії та й, звісно, філософії. Зокрема у наукових розвідках А.Адлера добачаємо дослідження питання взаємозв'язку комплексів неповноцінності та домінування при виникненні асоціальної поведінки [1], Е.Дюркгейм аналізує теорію конфлікту та аномії, загалом вийшовши за межі внутрішнього світу індивіда [6]. Емпіричним джерелом досліджень став багаторічний досвід ліберальних та тоталітарних устроїв. Складність досліджень пояснюється ще й тим, що практично кожна значуща психологічна, соціологічна чи філософська система конструє своє бачення цього феномену в межах власної теорії [7]; [2]; [5].

Загальноприйнятим у сучасній науці є тлумачення відхилень від соціальних норм як *девіантність, деліквентність чи злочинність*. Поряд із тим виділяють такі явища, як *пасіонарність, агресивність та насильство*, які також дуже часто визнають формами соціальних порушень. Дослідження ускладнюється поділом норм на природні та юридичні, які часто мають абсолютно різний характер, неоднозначністю розуміння понять “норма”, “межа допустимого відхилення”, адже загальновідомо, що мабуть, нема людини, яка зовсім не порушувала б соціальних норм.

У зв'язку із цією поліфонією світоглядних конструктів девіантності, нашою *метою* є характеристика складної системи співвідношень у підході до кваліфікації різних форм асоціальної поведінки, а також визначення її природи.

Часте намагання психологів пояснити конфлікт із суспільством внутрішніми кризами особистості не враховує, що часто порушення соціальних норм – це не стільки вияв власної слабкості, як просте небажання їм підкорятися внаслідок їх обтяжливості. Для гармонійно розвиненої людини у демократичному суспільстві немає потреби відмовлятися від

конструктивної взаємодії з іншими членами спільноти, проте, сучасна здорова людина в умовах іншої історичної доби, у більшості своїх дій, без сумніву, була б “асоціальною”.

Вихідним для розуміння відхилень слугує поняття “норма”. У теорії організації склалося єдине – для природних і суспільних наук – розуміння норми як межі, міри припустимого (з метою збереження і зміни системи). Для фізичних і біологічних систем допустимі межі структурних і функціональних змін, що забезпечують збереження об’єкта і відсутність перешкод для його розвитку. Це – природна (адаптивна) норма, що відображає об’єктивні закономірності збереження і зміни системи.

На відміну від природних норм фізичних і біологічних процесів, соціальні норми складаються як результат адекватного або спотвореного відображення у свідомості і вчинках людей об’єктивних закономірностей функціонування суспільства. Тому вони або відповідають законам суспільного розвитку (як природними), або недостатньо адекватні і суперечать їм. У цьому випадку аномальною стає “норма”, “нормальні” відхилення від неї. От чому соціальні відхилення можуть мають на суспільство різний вплив. Позитивні слугують засобом прогресивного розвитку системи, підвищення рівня її організованості, подолання застарілих, консервативних або реакційних стандартів поведінки. Це соціальна творчість, наукова, технічна, художня, суспільно-політична діяльність. Негативні – дисфункціональні, вони дезорганізують систему, підриваючи часом її основи. Це – соціальна патологія: злочинність, алкоголізм, наркоманія, проституція, суїцид. Межі між позитивним і негативним поведінням рухливі в часі і просторі соціумів. Крім того, одночасно існують різні ”нормативні субкультури” (від наукових співтовариств і художньої “богеми” до гуртів наркоманів і злочинців). Позитивність чи негативність соціальних відхилень можна лише відносно певної соціальної системи і лише в чітко окреслений проміжок часу. Безсумнівно що короткотерміновий позитив для такої системи в подальшому може для неї мати абсолютно протилежні

наслідки. Та й будь-яка оцінка здійснюється через призму панівних цінностей, при чому існування такої соціальної групи чи державного об'єднання може суперечити уявленням про "справедливість" та інші загальнолюдські цінності і загибелі інших спільнот, а то й усього людства. До того ж, як показала історія, тоталітарні режими здатні кардинально змінювати пануючі у суспільстві цінності.

Аналіз зарубіжних праць із соціології вказує на складну систему співвідношень у підході до кваліфікації різних форм асоціальної поведінки. Найчастіше, найменш значні відхилення вважають деліквентними, усі інші девіантними, найбільш важкими з яких є злочини. За англomовною версією вільної енциклопедії "wikipedia.org" девіантність треба досліджувати передовсім через призму суспільної поведінки [8].

Так, під девіантною (лат. – відхилення) поведінкою ще з часів, засновник терміна американського соціолога Роберта Кінга Мертона розуміється:

1) учинок, дії людини, що не відповідають офіційно встановленим або фактично сформованим у даному суспільстві нормам (стандартам, шаблонам);

2) соціальне явище, виражене в масових формах людської діяльності, що не відповідає офіційно встановленим або фактично сформованим у даному суспільстві нормам (стандартам, шаблонам) [7].

У першому значенні девіантна поведінка – переважно предмет психології, педагогіки, психіатрії. У другому значенні – предмет соціології та соціальної психології. Зрозуміло, таке дисциплінарне розмежування відносне.

До основних форм девіантної поведінки у сучасних умовах належать злочинність, алкоголізм, проституція, наркоманія. Кожна форма девіації має свою специфіку. Як наслідок бачимо, що найчастіше девіантною вважається виявлена антисоціальна поведінка, зумовлена нездатністю чи небажанням індивіда пристосуватися до вимог суспільства. А поведінка також спрямована на шкоду суспільству, яка здійснюється суб'єктом із законними повноваженнями

(наприклад, видача Кабінетом міністрів шкідливих для економіки країни актів індивідуального застосування), девіантною визнаватися не може.

У сучасній науці відсутня глибока класифікація девіантності. Усі дослідження зводяться в основному до виявлення механізму та форм такої поведінки, а також методів її подолання. На нашу думку, класифікувати девіантність можна за активністю (енергетичним потенціалом), поширеністю, шкідливістю, об'єктами, особливостями механізмів (порушень адаптації), етапами функціонування, прихованістю (латентністю), схильністю до суспільних впливів, суб'єктною приналежністю, усвідомленістю суб'єктом, ставленням суспільства. Проте з утилітарної точки зору вважаємо насамперед цікавим виділення двох підтипів девіантності: 1) самооновлюване напівсвідоме бажання протистояти суспільству та 2) егоїстичну боротьбу за соціальні блага, зумовлену кризою завищених чи важкореалізовуваних очікувань (класова боротьба). Ці дві форми девіантності і визначають основні причини виникнення і напрямки подолання суперечностей. Так, у Радянському Союзі не було формальних підстав для виникнення другого типу девіацій, а ось перший, пов'язаний із кризою індивідуальної свободи, відігравав вирішальну роль. У США, для прикладу, ситуація в цей час була повністю протилежною і виявляла іншу, соціально-економічну проблему капіталістичного суспільства.

Порушення соціальних норм не можна розглядати окремо від норм та адаптивних механізмів, так як кожне порушення механізму адаптації і є причиною окремого виду девіації. Неможливість чи невміння знайти своє місце у системі суспільної взаємодії породжує бажання відмежувати себе від суспільства чи навіть вступити із ним у боротьбу.

Соціальна адаптація є тим злом, яке індивід погоджується перетерпіти заради вигод, які він може отримати від цього. У суспільствах із сильним соціальним тиском девіації існують ще жорсткий прояви сваволі представників державного механізму, тобто девіантною стає

сама система державного управління, яка, отримавши “легітимні важелі влади” діючи в межах встановлених для себе норм, порушує норми суспільства, інтереси якого вона покликана обслуговувати.

Будучи так чи інакше зумовлена небажанням адаптуватися до вимог певних норм девіантна поведінка може мати складний для кваліфікації характер. Сучасна наука відзначає умовний підхід до визначення соціальної необхідності, слідування соціальним нормам. Ідеться про те, що у конкретно взятому суспільстві в один і той же історичний момент можуть існувати декілька груп ваємосуперечливих соціальних норм, які виражають інтереси певних соціальних груп [8]. Зрозуміло, що девіантна особистість шукає таку групу, де б реалізувати свої дії вона могла з найменшим спротивом. Чи має значення для кваліфікації поведінки як девіантної суб’єктивне ставлення особи до неї? Чи головним тут є саме внутрішній спротив і бажання, а навіть пошук внутрішнього задоволення і самоствердження від порушення норм? Тобто девіантною є активна поведінка особи, спрямована на самоствердження, шляхом порушення соціальних норм, для якої джерелом життєвої енергії є насамперед порушення норм, а не ті блага, які воно приносить. Як бути із кваліфікацією, коли поведінка де-факто згідно з новими чи соціальними нормами суперечить законодавчим? На думку автора, оскільки законодавство (в тому числі система визнаних державою звичаїв чи судових прецедентів) завжди захищає інтереси домінуючої у певний історичний момент частини населення девіантною слід визнавати поведінку, яка суперечить її інтересам. З іншого боку, можлива ситуація, за якої ставлення домінуючої групи до проблеми може бути схвальним, на відміну від вимог законодавства. З точки зору уряду, девіантною не можна визнати поведінку міністра зі своєю принциповою позицією не розмовляти державною мовою. Хоч така позиція суперечить вимогам законодавства, проте вона не викликає спротиву більшості населення. Вважаємо, що в даному разі поведінка особи має роздвоєний характер, підриваючи

значення закону і замінюючи його “думкою правлячої еліти”. Питання ж суб’єктивного мотиву поведінки автоматично переходить у питання внутрішньої структури явища девіантності, методів та напрямків її подолання [8]. Факт, що до девіантної поведінки відносять також алкоголізм та спроби суїциду призводить до думки, що відхилення повинні визнаватись як такі *передовсім* за моральними нормами суспільства, тобто девіантною має бути будь-яка засуджувана суспільством (чи певною соціальною групою) *аморальна і протиправна* поведінка.

Е.Дюркгейм, наприклад, виділяє два виміри соціальних відносин – соціальну інтеграцію і соціальне регулювання. Інакше кажучи, норма інтеграції не визначає норми регулювання – і навпаки, але обидві визначають соціальні відносини. Соціальна інтеграція – це ступінь приналежності до груп та інституцій, а соціальне регулювання – прихильність до норм та цінностей суспільства. Ті, хто мають міцні зв’язки із суспільством, належать до категорії “альтруїстичних”, а ті, хто їх не має – до “еґоїстичних”. Так само “врегульовані” нормами особи трактуються як “фаталісти”, а “не врегульовані” опиняються у стані “аномії” (безнормності) [7]. Розвиваючи дослідження Е.Дюркгейма, зазначимо вирішальну роль соціальної інтеграції для належного “безболісного” існування суспільства і соціального регулювання як додаткового заходу, що теж забезпечує стабільність соціальних відносин, хоч і більш “обмежувальними” щодо індивідуальної свободи методами.

На індивідуальному рівні порушення норм можливе за двох головних умов – послаблення ролі моралі та наявності сильного внутрішнього конфлікту між мораллю та за термінологією Еріка Берна “внутрішньою дитиною” особи. У певні моменти система внутрішньої цензури стає номінальною, а особа – відкритою до активної еґоїстично налаштованої поведінки. Якщо ж мораль не порушують, а енергія конфлікту надто велика для того, щоб людина, використовуючи власні адаптивні механізми, могла подолати їх, простежуються всі ознаки внутрішнього самознищення

особи від “перегріву”. Такі люди для оточуючих виглядають вічно пригніченими та нещасними [10].

У кожному випадку постають негативні наслідки. Отримуємо або психологічну хворобу індивіда, або його антисоціальну та й зрештою ризиковану по відношенню до себе поведінку, адже на сучасному етапі більшість суспільних норм встановлено саме в інтересах людини.

Здійснений аналіз заявленої проблеми дає підстави для висновку про суто соціальний характер девіантності, адже поза суспільством немає норм – а отже, немає і їх порушень.

Отже, коли руйнується стара ціннісно-нормативна система, а формування нової не завершено, виникає стан суспільства, який Е.Дюркгейм влучно назвав аномією і який відбивається у свідомості та поведінці людей, що втрачають тверду соціальну опору та відчувають відчуженість від сьогодення і невпевненість у майбутньому. Інша відома корелююча назва такого стану – маргінальність, яку в силу її витоків із кризи адаптації до суспільних норм часто й ототожнюють із девіантними. Термін запроваджено американським соціологом Уолтером Міллером при спробі ним обґрунтувати причини відмови підлітків від норм їхнього соціального класу. Маргінальна особистість – це людина, яка вирішила звільнитися від суспільних норм, що часто зумовлено змінами суспільних парадигм, відсутністю прямих шляхів належної її реалізації. Подолання внутрішніх норм далеко не завжди означає бажання ламати ті норми, які нав'язує суспільство. Тут завжди спрацює аргумент доцільності, який може в один період часу вимагати дотримання правил, а в інших й – при можливості – їх порушення. Найбільш адекватним вважаємо виділення маргінальності як стану прогнозованої можливості протинормованої поведінки, а девіантності – як активної ненормативної діяльності. Маргінальна особистість, відмовляючись від норм її соціальної групи, “переймає” норми нижчих, малокультурних спільнот. Насправді такі норми, вважають “сприйнятими” тільки для обґрунтування відмови від первісних норм. Інші, “ліберальніші” норми, як правило,

не переймаються, використовуючись задля “легітимізації” у своєму культурному середовищі, відмови від “зв’язуючих” індивіда правил.

Що ж відбувається при зміні традиційних соціальних норм? Класичні приклади простежуються в періоди сексуальних революцій, релігійних. Так, у гармонійному суспільстві функція соціалізації забезпечує високий виховний ефект щодо індивідів по відношенню до правил, які функціонують в даному соціумі. Нові соціальні умови – чи це спростування певних норм, культурна експансія інших народів, чи просте виснаження енергетичного потенціалу певних відносин – створюють нові вимоги до індивідів, які не забезпечені функціонуючими у суспільстві важелями соціалізації (правові обмеження, церква, сім’я). Запрограмованість свідомості традиційними нормами малоумісна з новими соціальними умовами [9]. Як наслідок, розв’язання життєвих проблем зводиться а) до болісного розриву з традиційними нормами, ускладненого відсутністю підтримки “підсвідомого” та можливою гіперболізованою відмовою від традиційних норм, що за відсутності інтегрованого соціального досвіду може спричинити особистості серйозні втрати; б) до втечі від нових соціальних відносин, і підпадання під вплив заборонних традиційних норм, та боротьби з їх порушниками.

Обидва вектори, зумовлені одним процесом, стають причиною боротьби в суспільстві на всіх рівнях, акумулюючи енергію для ще більших змін.

Відкритими для подальших досліджень залишаються питання механізмів наростання соціальної напруги, ключових факторів, і першопричин як основи різної швидкості її розвитку у різних суспільствах.

1. Адлер А. Наука жить: Пер. с англ. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 441 с.

2. Білецький В. В. Виправлення девіантної особистості: філософський погляд. – Донецьк: Східний видавничий дім, 2003. – 107 с.

3. Васильев В.Л. Юридическая психология. – Санкт-

Петербург: Питер, 2000. – 624 с.

4. Вільна енциклопедія:

http://en.wikipedia.org/wiki/deviant_behavior

5. Гилинский Я.И. Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория. – М.: Наука, 1991. – 211 с.

6. Дюркгейм Е. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 572 с.

7. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты). – К.: Вид-во інституту соціології, 1996. – 112 с.

8. Переслегин С.Б., Переслегина Е.Б., Боровиков С.Е..

Социальная термодинамика и проблема идентичностей. Доступно с http://okh.nm.ru/materials/black/Per_SocTermo.htm

9. Переслегин С., Столяров А., Ютанов Н. О механике цивилизаций // НТР № 7 (51) 2001 – 1 (52) 2002. – С. 126 – 175.

10. Пилат Н. Проблема конфліктності людських стосунків у ракурсі філософсько-соціологічних та психологічних інтерпретацій. Доступно із сайту Західний науковий центр Національної академії наук України та Міністерства освіти і науки України

<http://znc.com.ua/ukr/publ/periodic/shpp/2005/1/p119.php>

Юрий Михасяк. Девиантность в системе социальных отклонений. Философский анализ. В статье исследуются известные социальные отклонения, как девиантность, деликвентность и преступность, Проанализированы маргинальность и социальная “аномия”, а также вопросы субъективного восприятия девиантности, ее скрытых форм и исторических подвидов; рассматриваются причины отклонения от социальных норм, кризисы социальной адаптации и методы социальной регуляции.

Ключевые слова: девиантность, кризис адаптации, социальное напряжение, аномия, маргинал, социальные отклонения.

Yuriy Mykhassiak. Deviant Behaviour in the System of the Social Deviations. The Philosophical analysis. In this work was conducted the research of the following well-known social deviations: a deviant behaviour, a delikvent behavior and criminality. It is also conducted the analysis of the marginality and the social “anomie”. Author considers the questions of the subjective perception

of deviant behaviour, its hidden forms and historical subforms. It is investigated the reasons of the social normative deviations, the social adaptation crises and the methods of the social regulation.

Keywords: deviant behaviour, crisis of adaptation, social tensity, anomie, marginal behaviour, social deviations.

НАШІ АВТОРИ

Артюх В'ячеслав, докторант філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук.

Братаніч Борис, завідувач кафедри проєктивної освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, доктор філософських наук, професор.

Вандишева-Ребро Надія, доцент кафедри культурології НТУ “ХПГ”, кандидат філософських наук (м.Харків).

Іванишин Богдан, здобувач кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка.

Капко Андрій, викладач кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка.

Кобяков Олександр, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, кандидат філософських наук.

Костюк Лариса, викладач кафедри культурології та українознавства ДДПУ імені Івана Франка.

Михасяк Юрій, здобувач кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка.

Туманов Ігор, професор кафедри філософії Львівського національного лісотехнічного університету, кандидат філософських наук.

Харьковщенко Юрій, аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка.

Шенгерій Людмила, докторант кафедри логіки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент.

Ярмола Олександр, асистент кафедри філософії та політології Білоцерківського державного аграрного університету.

OUR AUTHORS

Artyukh Viacheslav, working for a doctor's degree at the Philosophy Department, Kyiv Taras Shevchenko National University, candidate of science (Philosophy).

Bratanich Borys, chief of the Projective Education Department, Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education, doctor of science (Philosophy).

Ivanyshyn Bohdan, competitor of the Philosophy Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Kapko Andriy, teacher of the Philosophy Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Kharkovshchenko Yuriy, post-graduate student at the Philosophy Department, Kyiv Taras Shevchenko National University.

Kobjakov Olexandr, assistant professor of the Philosophy Department, Sumy State University, candidate of science (Philosophy).

Kostiuk Larysa, teacher of the Culturology and Ukrainistics Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Mykhassiak Yuriy, competitor of the Philosophy Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Shengeriy Liudmyla, working for a doctor's degree at the Philosophy Department, Kyiv Taras Shevchenko National University.

Tumanov Igor, professor of the Philosophy Department, Lviv Timber Industry National University, candidate of science (Philosophy).

Vandysheva-Rebro Nadiya, assistant professor of the Culturology Department, Ukrainian National University “Kharkiv Polytechnical Institute”.

Yarmola Alexander, assistant-teacher of the Philosophy and Politology Department, Bila Tserkva State Agrarian University.

ЗМІСТ

БРАТАНІЧ Борис. Освітній маркетинг у проблемному полі соціальної філософії.....	4
КОСТЮК Лариса. Визначення онтологічного змісту та гносеологічної сутності понять “ментальність” і “менталітет”.....	15
ІВАНИШИН Богдан. Мовна специфіка історичної генези національної самоідентифікації українців.....	25
ВАНДИШЕВА-РЕБРО Надія. Утопізм і реалізм як соціальний і літературний феномени.....	35
ТУМАНОВ Ігор. Поняття “композиція” та “засоби композиції” в просторових мистецтвах: інноваційна точка зору.....	45
ЯРМОЛА Олександр. Обґрунтування Платоном релігійно-філософської концепції деміургічної влади.....	59
КОБЯКОВ Олександр. Філософське підґрунтя тринітарної проблеми у східній патристиці III – IV століть.....	69
ХАРЬКОВЩЕНКО Юрій. Respublica Christiana та унійні процеси в Україні в оцінці Петра Могили.....	79
АРТЮХ В'ячеслав. Консервативна історіософія В'ячеслава Липинського.....	89

ШЕНГЕРІЙ Людмила. Некласична раціональність: аналіз критеріїв.....	100
КАПКО Андрій. Контркультура та людина контркультури.....	110
МИХАСЯК Юрій. Девіантність у системі соціальних відхилень. Філософський аналіз.....	121

CONTENTS

BRATANICH Borys. Education Marketing among the Social Philosophical Problems.....	4
KOSTIUK Larysa. Determination of Ontological Content and Gnoseological Essence of the Conceptions «Mentality» and «Mentalities».....	15
IVANYSHYN Bohdan. Linguistic Specifics of Historical Geneses of the Ukrainians National Self-identification Forming.....	25
VANDYSHEVA-REBRO Nadiya. Utopism and Realism as Social and Literary Phenomena.....	35
TUMANOV Igor. Notions “Composition” and “Facilities of Composition” in the Spatial Arts: the Innovative Point of View.....	45
YARMOLA Alexander. Plato’s Substantiation of the Religious-Philosophical Concept of the Demiurgical Power.....	59
KOBJAKOV Olexandr. Philosophical Bases of the Trinitar Problem in the East Patristic at III-IV Century.....	69
KHARKOVSHCHENKO Yuriy. Republic Christiana and Union Process in Ukraine by the Estimation of the P. Mogyla.....	79
ARTYUKH Viacheslav. The Viacheslav Lypynsky Conservative Historyosophy.....	89

SHENGERIY Liudmyla. Non-classical Rationality:
the Analysis of Criteria.....100

KAPKO Andriy. Counter-Culture and a
Counter-Culture Man.....110

MYKHASSIAK Yuriy. Deviant Behaviour in the System
of the Social Deviations. Philosophical analysis.....121

В И М О Г И

до матеріалів фахового наукового видання ДДПУ
**“ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК:
 ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ”**
 (ФІЛОСОФІЯ, ПСИХОЛОГІЯ, ФІЛОЛОГІЯ, ІСТОРІЯ)

Президія Вищої Атестаційної Комісії НАН України Постановою від 15.01.2003 року ухвалила (серед іншого): “3. Редакційним колегіям організувати належне рецензування та ретельний відбір статей до друку. Зобов'язати їх приймати до друку у виданнях, що виходитимуть у 2003 році та у подальші роки, лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановка завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку”.

Статті збірника повинні відповідати цій ухвалі.

1. Приймаються одноосібні статті (без співавторів). Текст обсягом 0,5 авторського аркуша (**20000-20500 символів з пробілами**) подавати в комп'ютерному наборі (дискета і роздрук – два примірники): редактор Microsoft Word 95 і наступні версії, шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5. В разі надсилання статті електронною поштою (zbirnyky@drohobych.net) паперовий роздрук (усі береги по 2,5 см) **треба долучити** до інших документів. **У тексті заборонити переноси.** Ретельно вивірені цитати треба засвідчити підписом на берегах біля кожного посилання. **Подати УДК та ключові слова.**

2. Статті друкуються українською мовою, резюме до кожної – трьома мовами: українською, російською, англійською (кожне – на третину сторінки; два останні обов'язково повинні мати переклад

імені, прізвища автора і назви статті). Резюме входять до загального обсягу.

3. Список літератури – за абеткою (спочатку кирилиця, потім – латинка); у тексті в квадратних дужках позначається позиція та сторінка – [5, 100].

4. Бібліографія оформляється так:

Прізвище та ініціали автора, назва праці, місце видання, видавництво, рік, кількість сторінок (для монографій чи брошур). В разі відсутності місця видання, видавництва чи року писати так: Б.м. (без місця), Б.в. (без видавництва), Б.р. (без року). Для статей у збірках, альманахах, журналах вказувати сторінки саме цієї статті.

Архівні джерела подаються окремим блоком з римською нумерацією (за абеткою назв архівів) перед списком літератури.

5. До статей додається рекомендація кафедри (відділу) установи, де автор працює, і рецензія доктора чи кандидата наук; для статей докторів та кандидатів наук рецензії не потрібні.

6. Авторська картка: прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова, домашня, поштова, електронна), телефони.

Редколегія відхиляє статті з порушенням цих вимог.

Збірник виходить за серійним принципом: у червні – філософія і психологія (статті приймаються до 1 квітня), у грудні – історія та філологія (статті приймаються до 1 жовтня).

7. Видання здійснюється із залученням коштів авторів (70 гривень за публікацію). Гроші за статті з ***філософії*** надсилати ***поштовим переказом*** Янко Жанні Василівні, з ***психології*** – Галяня Олені Іванівні, з ***історії*** – Футалі Василю Петровичу, з ***філології*** – Пшеничному Євгену Вікторовичу на адресу: вул. Івана Франка, 24; ДДПУ імені Івана Франка, Дрогобич 82100.

Адреса: Редколегія збірника наукових праць “Проблеми гуманітарних наук“

каб. 18, вул. Івана Франка, 24

Державний педагогічний університет імені Івана Франка

м. Дрогобич, 82100 Україна,

тел./факс: (03244) 38376

Координатор Олена Швед: E mail: zbirnyky@drohobych.net

Головний редактор Тетяна Біленко: E mail: bilenko@drohobych.net

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Наукові записки ДДПУ

ВИПУСК ДЕВ'ЯТНАДЦЯТИЙ

ФІЛОСОФІЯ

Головний редактор **Тетяна Біленко**

Редактор розділу **Віктор Здоровенко**

Редактори **Ніна Хом'як, Ольга Чайківська**

Технічний редактор **Богдан Шмігельський**

Коректори **Наталя Намачинська, Богдан Іванишин**

Здано до набору 30.06.2007 р. Підписано до друку 30.07.2007 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура. Times. Наклад 300 прим.
Ум. друк. арк. 8,3. Зам. 19.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12.04.2005 р.). 82100 Дрогобич, вул. І.Франка, 24. к.43. тел. 2 – 23 – 78.