

- Очакването на небитието пред лицето на смъртта придава на човешкото съществуване екзистенциален характер. Сартр включва в небитието не само „нищото“, но и безсмислеността. В екзистенциализма не съществува път за преодоляването на тази заплаха. Единствено възможното отношение към заплахата е мъжеството да я приемеш върху себе си: мъжеството!
- В логическите системи на мисълта често се говори за превръщането на възможността в реалност. Но фактически всичко е не така просто. Между първото и второто стои един решаващ момент. Това е тревогата...
- Неврозата е способност да избегнеш не-съществуването, избягвайки съществуването.
- Самоутвърдението на човека е толкова по-силно колкото повече небитие той може да вмести в себе си.
- Тревогата е състояние, в което битието осъзнава възможността за своето небитие.
- Човекът не е отговор. Човекът е въпрос.
- Човекът наистина става човек само в момента на вземане на решение.
- Екзистенциалната гледна точка следва да бъде отличавана от екзистенциалната позиция, т.е. от позицията на пълната въвлеченост на човешкото съществуване в ситуацията.
- Откровението е проява на тайната на битието за когнитивната функция на човешкия разум.
- Духовността означава единство на динамиката и формата в нравствените и културни актове на човека.
- Бог не съществува. Бог е това само-битие покрай същността и съществуването.
- Кръста Христов – това е кръста на този, който е преодолел смъртта на екзистенциалното отчуждение.

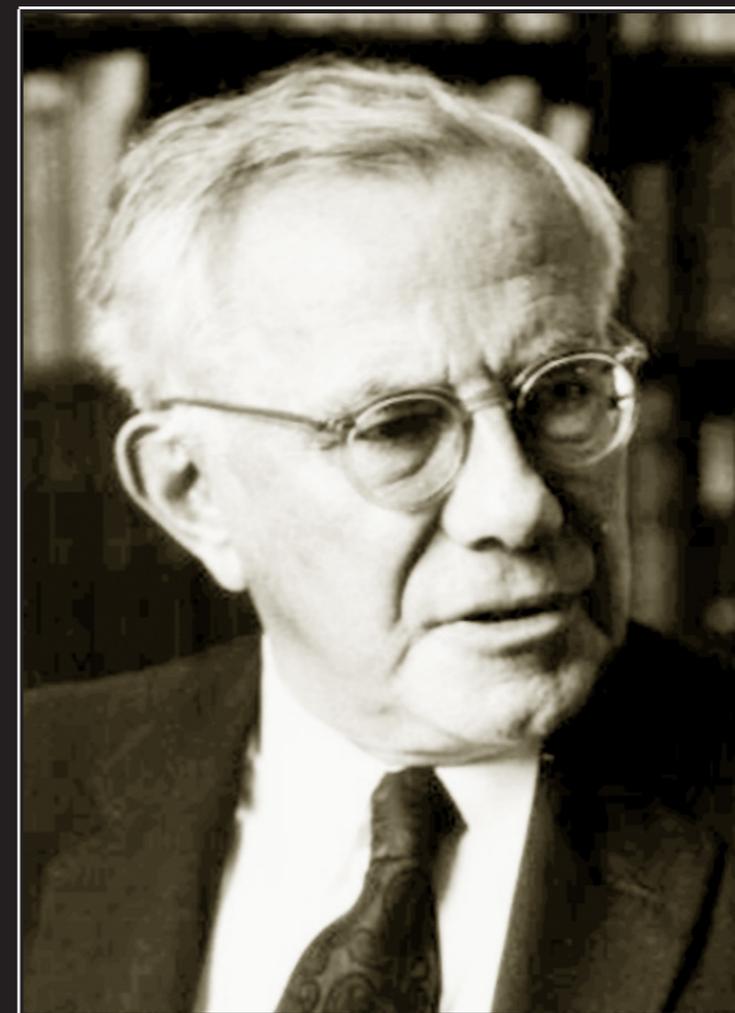
Паул Йоханес Тилих (1886 – 1965)

ЦЕНА: 5 ЛВ.

ИДЕИ • СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ • Брой 1 (7) – 2 (8), ГОДИНА IV, 2016, ФЕВРУАРИ – АПРИЛ

ИДЕИ

Брой 1 (7) – 2 (8), ГОДИНА IV, 2016, ФЕВРУАРИ – АПРИЛ



СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

БРОЙ 1 (7) – 2 (8)

ГОДИНА IV

2016

ФЕВРУАРИ – АПРИЛ

ISSN 1313-9703

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА ИЦМАНЦС, БЪЛГАРИЯ

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България
Катедра по философия и социология на Националния медицински университет
"О. О. Богомолец" (Киев, Украйна)
Катедра по философия на Института за философско образование и наука на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Киев, Украйна)
Отдел по история на задгранична философия и отделение за изследване на религиите на Института по философия "Г. С. Сковорода" на Националната академия на науките на Украйна

JOINT PROJECT

Centre for Development of Personality HUMANUS, Bulgaria
Department of Philosophy and Sociology of the Bogomolets National Medical University, Kyiv, Ukraine
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine
Department of History of Foreign Philosophy and Department of Religious Studies of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Редакционен адрес: Център за развитие на личността "HUMANUS", Пловдив, България, тел. +359878269488, E-mail: angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

Катедрата по философия и социология на Националния медицински университет "О.О. Богомолец" Украйна (01601, Киев, булевард Т.Шевченко,13). Тел.: +38 (044) 234-40-62, Телефакс +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

"Национален педагогически университет "М. П. Драгоманов" (01601, Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Институт по философия "Г. С. Сковорода" към Националната академия на науките на Украйна. Катедра по история на задграничната философия (01001, Киев, Украйна, ул. Трьохсвятителска, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Editorial Office Address: «HUMANUS» Center for Development of Personality, Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

Department of Philosophy and Sociology of the Bogomolets National Medical University (13, T. Shevchenko boulevard, Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38 (044) 234-40-62, fax +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University (9, Pyrogova str., Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Department of History of Foreign Philosophy and Department of Religious Studies of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (4, Tryokhsviatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Редакционен съвет

Издател

Център за развитие на личността "HUMANUS"
(България)

Главен редактор

Ангел Грънчаров,
Директор на Центъра за развитие на личността
"HUMANUS"

Изпълнителен редактор

Константин Райда,
доктор на философските науки, професор,
Институт по философия "Г.С. Сковорода"
Национална академия на науките на Украйна

Отговорен редактор

Сергей Шевченко,
кандидат на философските науки, Институт
по философия "Г.С. Сковорода" Национална
академия на науките на Украйна

Редактор на текстовете на български език

Светлана Мисержи,
кандидат на политическите науки, доцент,
Национален медицински университет
"О.О. Богомолец" (Украйна)

Редактор на текстовете на украински език

Марина Турчин,
кандидат на философските науки, доцент,
Национален медицински университет
"О.О. Богомолец" (Украйна)

Редактор на текстовете на английски език

Вячеслав Кобржицки,
старши преподавател, Национален медицински
университет "О. О. Богомолец" (Украйна)

Редактор на текстовете на руски език

Елена Вячеславова,
кандидат на философските науки, доцент,
Национален медицински университет
"О.О. Богомолец" (Украйна)

За контакти с редакцията

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

t.: **0878269488**; e-mail: **angeligdb@abv.bg**

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:

t.: **099-524-81-19**; e-mail: **idei.filosofa@gmail.com**

Editorial Team

Publisher

«HUMANUS» Center for Development of
Personality (Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,
Director of the «HUMANUS» Center for Personality
Development

Executive Editor

Constantine Raida,
Professor, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine

Managing Editor

Sergii Shevchenko,
PhD, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the
National Academy of Sciences of Ukraine

Bulgarian Language Editor

Svetlana Mysergy,
PhD in Political Science, Associate professor,
O. Bogomolets National Medical University, Kyiv
(Ukraine)

Ukrainian Language Editor

Maryna Tyrchyn,
PhD, Associate professor, O. Bogomolets National
Medical University, Kyiv (Ukraine)

English Language Editor

Viacheslav Kobrzytskyi,
senior lecturer, O. Bogomolets National Medical
University, Kyiv (Ukraine)

Russian Language Editor

Elena Vyacheslavova,
PhD, Associate professor, O. Bogomolets National
Medical University, Kyiv (Ukraine)

Editorial Contacts

PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES
REGARDING SUBMISSIONS IN BULGARIA

FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS,
QUERIES REGARDING ACCESS, GUIDELINES
ETC IN UKRAINE

Редакционна колегия

Виктор Андрущенко,

доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, член-кореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет “М. П. Драгоманов”

Мирена Атанасова,

доц. доктор Софийски Университет “Свети Климент Охридски”, Солунски Университет “Македония”, Департамент “Балкански, славянски и източни изследвания” (България)

Ирина Василиева,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра “Философия и социология”, Национален медицински университет “О. О. Богомолец” (Украйна)

Валерий Загороднюк,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник в отдел “Философска антропология”, Институт по философия “Г. С. Сковорода”, Национална академия на науките на Украйна

Николай Киселев,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра “Култура, социални и хуманитарни науки”, Национална Академия за изящни изкуства и архитектура (Украйна)

Анатолий Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението “Религиознание” на Института по философия “Г. С. Сковорода”, Национална академия на науките на Украйна, президент на Асоциация на изследователите на религиите на Украйна

Петро Кравченко,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра “Философия”, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет “В. Г. Короленко” (Украйна)

Editorial Board

Victor Andruschenko,

Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, rector of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University

Mirena Atanasova,

PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)

Irina Vasilyeva,

Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Valerii Zagorodniuk,

Professor, Department of philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Nikolai Kiselev,

Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)

Anatolii Kolodny,

Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars

Petro Kravchenko,

Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)

Роман Кралик

Професор, Директор на Централно-европейския изследователски институт на Съорен Киркегор, Факултет по изкуствата, Университет "Константин Философ" в г. Нитра (Словакия)

Марина Луптакова,

доктор по философия, Хуситски теологически факултет на Карловия университет в Прага (Чешка Република)

Виталий Лях,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "История на задграничната философия", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт институт (международен филиал-кампус на университет Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (Япония)

Наталия Мозговая,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия", Национален педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Украйна)

Митко Момов,

доц. доктор Велико-Търновски Университет "Св. Кирил и Методий", Философски факултет, катедра "История на философията" (България)

Стефан Пенев,

доктор на философските науки, ст. н. с., Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките

Упендер Рао,

професор, специален център за изучаване на санскрит, Университет "Джавахарлал Неру", Ню Делхи (Индия)

Людмила Сторижко,

доктор на философските науки, професор, катедра "Философия", Национален технически университет на Украйна "Киевски политехнически институт"

Roman Kralik,

Professor, Director of Central European Research Institute of Soren Kierkegaard, Faculty of Arts, Contantine the Philosopher University in Nitra (Slovakia)

Marina Luptáková,

PhDr., ThD; Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague (Czech Republic)

Vitalii Liakh,

Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Kinya Masugata,

Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (Japan)

Natalia Mozgova

Professor, Head of the Department of Philosophy of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University, Kyiv, Ukraine

Mitko Momov,

PhD, Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (Bulgaria)

Stefan Penov,

Dr. Sc., Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences

Upender Rao,

Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (India)

Lyudmila Storizhko,

Professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine "KPI"

Джон Стюарт,

старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (Дания)

Ирина Урбанаева

доктор на философските науки, главен научен сътрудник в Института по монголски, будистки и тибетски изследвания на Сибирския клон на Руската академия на науките

Людмила Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел «История на религиите и практическо религиознание», Институт по философия «Г. С. Сковорода», Национална академия на науките на Украйна

Jon Stewart,

Associate Research Professor, Soren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (Denmark)

Irina S. Urbanaeva,

Dr.Sc., principal research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Liudmyla Fylypovych,

Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

- “Отворена” форма в изкуството: феноменологични, комуникативни, текстологични аспекти 13
Елена Вячеславова

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

- Субективността: хоризонти на телесността 22
Виктория Козачинска

- Мрежов нарцисизъм: същност, природа, причини за разпространение, участие на украинските младежи 29
Оксана Романюк

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

- Идея за борба с корупцията с отчитане на психологията на българите 41
Петко Димов

ФИЛОСОФИЯ НА НАУКАТА И ТЕХНОЛОГИИТЕ

- Интегрален подход и неговата роля в разширяването на границите на когнитивно-преобразователните възможности на съвременната цивилизация 46
Александър Жуленков

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

- За понятието на разума в систематичната теология на П.Тиллих 54
Ганна Емелияненко

- Екзистенциална теология: пролог към феномена на постекзистенциалното време 62
Сергий Шевченко

- Религията в измеренията на всекидневността 73
Юрий Борейко

- Формиране на идеята за инфернална държава в средновековната западна християнска традиция 79
Валерий Кузев

НАУЧЕН ЖИВОТ. КЪМ 200-ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДАНЕТО НА С. КИРКЕГОР

- Сьорен Киркегор и терминът “обществено” 88
Далимир Хайко

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

- Границата, различието и отношението като конститутивни принципи на трансценденталния дискурс: деконструктивен контекст 97
Анна Илина

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

За спецификата на интерпретацията на философския Постмодерн **108**
Константин Райда

РЕЦЕНЗИИ

Виталий Шевченко Православието в Украйна и цивилизационните
предизвикателства: история и съвременност. – К.: Издателство отдел на
Украинската православна църква Киев Патриаршия, 2013. – 639 с. **122**
Сергий Думенко

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ **133**

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

- “Відкрита” форма в мистецтві: феноменологічний, комунікативний, текстологічний аспекти 13
Олена В'ячеславова

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

- Суб'єктивність: обрії тілесного 22
Вікторія Козачинська

- Мережевий нарцисизм: сутність, природа, залученість української молоді, причини поширення 29
Оксана Романюк

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ПСИХОЛОГІЯ

- Ідея боротьби з корупцією з огляду на її психологічне сприйняття болгарами 41
Петко Дімов

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

- Інтегральний підхід і його роль в розширенні кордонів когнітивно-перетворювальних можливостей сучасної цивілізації 46
Олександр Жуленков

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

- Щодо поняття розуму в систематичній теології П. Тіллаха 54
Ганна Ємельяненко

- Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу 62
Сергій Шевченко

- Релігія у вимірах повсякденності 73
Юрій Борейко

- Становлення ідеї інфернальної держави в середньовічній західнохристиянській традиції 79
Валерій Кузев

НАУКОВЕ ЖИТТЯ. ДО 200 ЛІТНЬОГО ЮВІЛЕЮ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ С. К'ЄРКЕГОРА

- Серен К'єркегор, і термін громадського 88
Далімир Хайко

ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

- Кордони, відмінності і відношення як конститутивні принципи трансцендентального дискурсу: деконструктивний контекст 97
Ганна Ільїна

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ

Про специфіку інтерпретації філософського Постмодерну **108**
Костянтин Райда

РЕЦЕНЗІЇ

Шевченко В. В. Православ'я в Україні та цивілізаційні виклики: історія і сучасність. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013 – 639 с. **122**
Сергій Думенко

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ **133**

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCES. AESTHETICS

- An "open" form in art: a phenomenological, communicative, textual aspects 13
Elena Vyacheslavova

PHILOSOPHICAL Anthropology

- Subjectivity: horizons of the embodiment 22
Viktoriya Kozachynska.

- Network narcissism: the essence, nature, involvement of Ukrainian youth, common causes 29
Oksana Romaniuk

SOCIAL PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGE

- The idea to fight corruption by considering the psychology of Bulgarians 41
Petko Dimov

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

- The integrated approach and its role in expanding the boundaries of cognitive-converting capabilities of modern civilization 46
Alexander Zhulenkov

RELIGIOUS STUDIES

- On the concept of reason in P. Tillich's "Systematic Theology" 54
Anna Emelianenko

- Existential theology: the prologue to the phenomenon of post-existentialist time 62
Sergii Shevchenko

- Religion in everyday life dimensions 73
Yuri Boreyko

- The formation of the idea of infernal state in Medieval Western Christianity 79
Valery Kuzev

SCIENTIFIC LIFE. FOR THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF S. KIERKEGAARD

- Søren Kierkegaard a pojem verejnosti 88
Dalimir Hajko

DISCUSSION CLUB

- Limit, difference and relation as constitutive principles of transcendental discourse: deconstructive contex 97
Anna Ilyina

PHILOSOPHICAL REFLECTIONS

On the specifics of postmodern philosophical interpretation **108**
Constantine Raida

REVIEWS

Vitaly Shevchenko Orthodoxy in Ukraine and civilizational challenges: History
and Modernity. – K.: Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church
Kiev Patriarchate, 2013 – 639 p. **122**
Sergii Dumenko

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES **133**

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

“ВІДКРИТА” ФОРМА В МИСТЕЦТВІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ, КОМУНІКАТИВНИЙ, ТЕКСТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

О. А. Вячеславова

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціології,
Національний медичний університет ім. О. О. Богомольця (Київ, Україна)

Viacheslavova--elena@yandex.ru

Анотация

Елена Вячеславова. “Отворена” форма в изкуството: феноменологични, комуникативни, текстологични аспекти. Статията се фокусира върху проблема за естетичната универсалия “отворена” форма, опит за решаване на която намираме в руската естетика. Авторът експлицира дискуссионните точки, които съдържа руската естетическа концепция, с цел да докаже единството на онтологичните основи на класическото изкуство и актуалните художествени практики. Отбелязано е, че в хода на решаването на този проблем от руските автори беше извършена редукция на художествената форма, деонтологизация на произведението, ограничаване на “отвореността” на произведението на рецептивно ниво. Изследователката показва непълнотата на получената интерпретация на “отворената” форма и, изхождайки от феноменологията на текста, на семиотичната и риторичната теории на текста, доказва наличието в структурата на произведението на три нива на “отвореността”, включително на “отвореност” както иманентна характеристика на художествената форма и “отвореност” на произведението/текста в пространството на интертекста. Изхождайки от особеностите на изобразителното изкуство, авторът аргументира методологическата позиция на “двойно виждане”, която предоставя статут на произведението както в модуса на идеала, така и в модуса на реалността. Набляга се на факта, че механизмът на “двойното виждане” се контролира интенционално, по този начин интенционалната структура на произведението е основа на «отвореността» като иманентна характеристика на художествената форма. Авторът стига до извода, че съгласуването на феноменологията на текста и на комуникативния подход създава методологична възможност за анализа на “отворената” форма като поле за реализация на риторични структури.

Ключови думи: феноменология на изкуството; интенционалност; текст; форма на изкуството

Анотація

Олена Вячеславова. “Відкрита” форма в мистецтві: феноменологічний, комуникативний, текстологічний аспекти. “Відкрита” форма в мистецтві: феноменологічний, комуникативний, текстологічний аспекти. Статтю присвячено проблемі естетичної універсалиї “відкритої” форми, досвід вирішення якої знаходимо в російській естетиці. Автор статті експлікує дискусійні моменти, які містять російська естетична концепція, що має на меті обґрунтування єдності онтологічних підстав класичного мистецтва і актуальних арт-практик. Відзначено, що в процесі вирішення даної проблеми російським автором була здійснена редукція художньої форми, деонтологізація твору, обмеження

“відкритості” твору рецептивним рівнем. Дослідниця вказує на неповноту отриманої інтерпретації “відкритої” форми і, спираючись на феноменологію тексту, положення семіотичної і риторичної теорій тексту, обґрунтовує наявність в структурі твору трьох рівнів “відкритості”, включаючи “відкритість” як іманентну характеристику художньої форми і “відкритість” твору / тексту простору інтертексту. Виходячи зі специфіки образотворчого мистецтва, автор аргументує методологічну позицію “подвійного зору”, що забезпечує статус твору як в модусі ідеальності, так і в модусі реальності. Підкреслюється і той факт, що механізм “подвійного зору” управляється атенційністю, при цьому атенційна структура твору виступає основою “відкритості” як іманентної характеристики художньої форми. Автор статті приходиться до висновку про те, що узгодження феноменології тексту і комунікативного підходу створює методологічні передумови для аналізу “відкритої” форми як поля реалізації риторичних структур.

Ключові слова: феноменологія мистецтва; інтенційність; атенційність; текст, художня форма

Abstract

Elena Vyacheslavova. An “open” form in art: a phenomenological, communicative, textual aspects. The article is devoted to the problem of “open” forms, the experience of conceptualization of this problem was carried out in Russian aesthetics. The author identifies the discussion points that contains Russian aesthetic concept that aims to substantiate the unity of the ontological foundations of classical art and current art practices. It is shown that in the considered theory the theoretical model of “open” artworks by U. Eco was reinterpreted in the phenomenological aspect based on the aesthetics of R. Ingarden. It is noted, that during this conceptualization the russian author provides a number of theoretical transformations that result in the reduction of artistic forms, deontologisation of artwork, the limitation of the “openness” of artwork by receptive level. The researcher indicates the incompleteness of the received interpretation of “open” form and referring to the phenomenology of text, semiotic and rhetorical theories of the text, justifies the presence in the structure of the artworks of three levels of “openness”, including “openness” as an immanent feature of the artistic form and the “openness” of an artwork to the space of intertextuality. Based on the specifics of fine art, the author considers the methodological position of “dual-view”, providing the status of a work as the modus of ideality, and in the modus of reality. The mechanism of “dual view” is controlled by attentionality. The attentional structure of the work is the basis of “openness” as the inherent characteristics of the artistic form. The author comes to the conclusion that the approval of the phenomenology of the text and the communicative approach provides the methodological background for the analysis of “open” form as a field of realization of rhetorical structures.

Keywords: phenomenology of art; intentionality; attentionality; text; art form

Постановка проблеми. Сучасна ситуація, позначена вичерпаністю нормативної моделі естетичного пізнання та реструктуризацією предметного поля естетичних досліджень, спонукає фахівців до пошуку теоретичних засад, що давали б змогу усунути розрив між мистецькою класикою та нон-класикою, між модерністською та постмодерною художніми парадигмами. Однією з визначних проблем для розвитку естетичної теорії на початку XXI століття виступає актуалізація естетичних універсалій, внаслідок чого заслуговує на увагу і досвід концептуалізації універсалії теоретичної моделі «відкритої» форми у мистецтві, здійснений у російській естетиці С. С. Ступінін (2012). Дослідник застосовує для цього феноменологічну теорію і висуває дискусійну тезу про нівелювання антиномії «відкритої» та «замкненої» форми у мистецтві, що дозволяє, на його думку, «говорити про онтологічні підвалини класи-

ки та актуальних арт-об'єктів в єдиному ключі» (Ступин, 2012, с.281]. Становлення концепту “відкритої” форми від Г. Вольфліна до “відкритого” твору У. Еко автор розглянув у своїй попередній праці (Ступин, 2008). Проте в поле уваги дослідника не потрапив текстологічний аспект такої “відкритості”, експлікований у межах семіотичних та риторичних теорій тексту (Мейзерський, 1991), а комунікативна модель була піддана трансформації, що заслуговує на полемічні зауваження.

Поділяючи позицію російського науковця з питання значущості моделі “відкритої” форми як способу осмислення естетичного функціонування художнього твору, у даній статті ми маємо за **мету**, по-перше, експлікувати дискусійні позиції зазначеної теорії з метою виявлення обмеженості та неповноти запропонованого у ній розуміння “відкритої” форми; по-друге, показати природу даної редукції та неможливість її **застосування до феноменів образотворчого мистецтва**, що ставить під сумнів універсальність наданого тлумачення “відкритої” форми; нарешті, на основі феноменологічної, комунікативної теорії та теорії тексту аргументувати засади до опрацювання альтернативної інтерпретації “відкритої” форми з позиції риторички тексту.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що Е. Гуссерль, створюючи феноменологію, не опікувався проблемами естетики. Естетичні теорії, створені на засадах феноменології учнями та послідовниками Е. Гуссерля Р. Інгарденом, М. Мерло-Понті, М. Дюфреном, П. Рікьором та іншими мислителями, виявили як значний потенціал проекту феноменології мистецтва, так і відзначений науковцями факт, що “феноменологія не просто суттєво різномірдна”, але й “існує багато “феноменологій” (Найман, 1998). У вітчизняній естетиці феноменологія набула статусу методології за пострадянських часів, коли почали виходити праці українських науковців (Л. Левчук, “Західноєвропейська естетика XX століття”, 1997) та російських дослідників (Д. Сілічева, К. Долгова (Долгов, 1996), І. Вдовіної, Т. Любимової), які були присвячені аналізу феноменологічних концепцій. Опанування ідей феноменології в українській естетиці триває і сьогодні, про що свідчать праці Є. Скороварової (Скороварова, 2009), К. Братко, О. Павлової з аналітики естетичного досвіду або ж праці з естетичної інтерпретації історії мистецтва Л. Мізіної (Мізіна, 2006). Разом з тим, учасники круглого столу з проблем сучасної української естетики відзначали існування певних “загроз”, спричинених “вторгненням” феноменологічних ідей в галузь естетичних досліджень, зокрема, наголошували на небезпеці позбавлення мистецького твору, розглянутого з позиції “чистої свідомості”, його художньої специфіки (Герасимчук, 2009, с. 30).

Подібні “загрози”, спричинені, насамперед, двоїстістю концепції свідомості Е. Гуссерля, яка, з одного боку, містить ідею трансцендентальної інтенційності, проте, разом з тим, численні висловлювання Гуссерля наводять на думку й про те, що він не вважав суперечливою ідею чистої іманентності. Окреслюючи спробу Гуссерля подолати проблему трансцендентального соліпсизму, П. Рікьор відзначав необхідність розрізнення у Гуссерля методу та його філософської інтерпретації, дескриптивної та догматичної тенденції (Рікьор, 1998). Сучасний естетик, розбудовуючи феноменологію мистецтва, мусить урахувати, що “в самому акті редукції перетинаються методологічне перетворення і метафізичне рішення” (Рікьор, 1998). Отже, коли дослідник зауважує: “У феноменології об'єкт (в тому числі і твір мистецтва) не існує незалежно від свідомості”, – це можна розуміти як свідчення вибору на користь метафізики (Ступин, 2012, с. 284).

Простежимо логіку міркувань російського естетика. Поділяючи відому тезу про “відкритість” будь-якого мистецького твору множині інтерпретацій (Еко, 2004), автор шукає “онтологічні підвалини діалогу художнього тексту і глядача” у рецептивній царині, апелюючи до естетики Р. Інгардена, і за допомогою його ідей здійснює “перепрочитання” концепції “відкритого твору” У. Еко. Відзначимо принципіві позиції У. Еко, аби побачити, що саме піддав деконструкції російський дослідник.

Італійський мислитель окреслив не лише типи, але й природу художньої “відкритості”, поставив питання про те, “в якому сенсі кожний твір мистецтва є відкритим, ... яким структурним розбіжностям відповідають різні рівні відкритості” (Еко, 2004, с. 67). Таких рівнів він відзначив два: “відкритість”, завдана інтенційністю реципієнта (Еко робить багато посилань на Гуссерля); “відкритість” як іманентна характеристика самої художньої форми. Діалектика “форми” та “відкритості” становить основу його концепції (Еко, 2004, с. 6,200). “Форма – це завершений твір”, вона “передбачає можливість естетичного впливу на глядача” і “породжує порядок своїх власних витлумачень” (Еко, 2004, с. 13, 84, 14). “Відкритість” художніх структур закладена у твір митцем як сугестивне поле з певними межами, запущений автором “естетичний механізм”, що “спрямовує реакцію глядачів та панує над нею”. Не винятком є і сучасні поетики “відкритого” твору (Еко, 2004, с. 86,59). В акті естетичної комунікації обидва рівні щільно пов’язані, враження відкритості залежить не від об’єктивного стимулу і не від суб’єкта, а від пізнавального відношення між ними (Еко, 2004, с. 94).

Рухаючись від визнання посилу, запропонованого У. Еко, С. С.Ступін переглядає деякі із зазначених вище положень. Для цього автор залуцає поняття “конкретизація” і дає полемічне його тлумачення, стверджуючи, що Р. Ингарден підносить останню понад твором (Ступин, 2012, с. 284). Між тим, достатньо звернутись до текстів, аби побачити, що це перебільшення: за Р. Ингарденом, конкретизація як продукт конституювання твору в індивідуальній свідомості глядача може бути неадекватною, такою, що “фальсифікувала” твір, її мусимо відрізнити від тієї, яка “відповідала духу” власної структури картини (Ингарден, 1962, с. 388 – 389). Неадекватна конкретизація вимагає роботи з естетичного виховання глядача (Ингарден, 1962, с. 401). Висновок російського науковця більш радикальний: “Примат принципу “конкретизації” над “твором” передбачає необмеженість індивідуальних довільних конкретизацій” (Ступин, 2012, с. 295).

За допомогою застосування понять Р. Ингардена (“схематичність” твору, “місця неповної визначеності”) С. С. Ступін усунув запроповану У. Еко діалектику “форми” та “відкритості”, підмінивши її іншим відношенням: на його думку, “діалектика інгарденівської “конкретизації” та “твору-схеми” здатна виступити онтологічним виправданням відкритої форми з її необмеженими можливостями смислородження...” (Ступин, 2012, с. 285). Смысл підміни стає зрозумілим з порівняння: якщо у відношенні “форма” / “відкритість” присутні два рівня “відкритості”, то відношення “твір-схема” / “конкретизація” обмежене “відкритістю” інтенційного акту реципієнта. Естетика Р. Ингардена, як і будь-яка теорія, мала свої завдання і межі застосування. Предметом аналізу Р. Ингардена було естетичне переживання, у структурі інтенційності (ноема / ноеза) він досліджував ноетичний акт, а не “форму”. Послабивши полюс твору до “схематизму”, він постійно нагадує читачеві трактату про здійснену ним феноменологічну редукцію твору.

Застосування ж понятійного апарату, який використовував Р. Ингарден, російським дослідником набуває ознак тенденції до знецінення художньої форми, яка розуміється ним вельми специфічно. У якості “оболонки”, “резервуару”, “прототвору”, “каркасу, ...який наповнюється сприйняттям даного твору глядачем” (Ступин, 2012, с. 286, 284), тобто, полярно до впровадженого У. Еко тлумачення художньої форми як сугестивної, збуджуючої потенції. З цим не можна погодитись. Абсолютизація “свідомості реципієнта, яка начебто розмальовує власними емоціями схематичну заготовку, креслення, створене митцем», кульмінує в аналогії твору з “мильною бульбашкою, що поширює свої межі” завдяки “рецептивній енергії глядача” (Ступин, 2012, с. 295, 283). Такі дескрипції роблять прогнозованим і вирішення питання щодо природи художності: “Воля до інтерпретаційної широти виступає критерієм самої художності, яка так чи інакше шукає семантичної поліфонії та примноження у свідомості, що сприймає” (Ступин, 2012, с. 308). Ураховуючи те, що інтерпретатором виступає глядач, йому ж нале-

жить “свідомість, що сприймає”, а “відкритість” є наслідком його інтенційного акту, художність або залишиться безпритульною, або має бути приписана глядачеві, довершуючи картину тієї «пустелі соліпсизму», яка наводила сум на П. Ріквора (1998).

Аргументація російського дослідника виглядає непереконливо та невинувато через редуковане розуміння “відкритості”. Осмислення моделі “відкритої” форми, “відкритість” якої автор обмежує інтенційністю реципієнта, не дозволяє визнати універсальним таке тлумачення для величезної кількості творів як класичного, так і сучасного мистецтва, які відповідають характеристикам художньої форми, зазначеним У. Еко.

Полемічною є і ще одна позиція російського дослідника: як альтернативу діалектиці твору та “відкритості” він висуває антиномію “відкритого” та “замкненого” у мистецтві, оголошуючи “відкритість” тотальною, а “замкненість” – пов’язаною з масовою культурою, “замкненістю у штампі”. Клішована “замкненість” не має стосунку до мистецтва, внаслідок чого “антиномія “відкритої” і “замкненої” форми нівелюється”, “відкрита форма ...не знаходить очевидного полюсу” (Ступин, 2012, с. 309, 281). Значення усунення “замкненості” стане зрозумілим, якщо взяти до уваги смисл діалектичної тези У. Еко: зауваження про те, що “твір є відкритим до того часу, до якого він залишається твором” означає, що твір є відкритим, доти він залишається “замкненим”, адже твір як цілісність є “відмежованістю”, про яку писав Ю. Лотман у “Структурі художнього тексту”, простежуючи діалектику твору та тексту. У контексті семіотичних та риторичних теорій тексту було тематизоване відношення “замкненості” та “відкритості” художнього тексту, до обговорення якого долучились разом з У. Еко Д. Делас, Ж. Фійоле, А.-Ж. Греймас, М. Ріффатер, Р. Барт та інші західні семіотики. Принцип “замкненості” тексту вводився в контексті риторики тексту як критерій його “поетичності” (поема прагне “замкнути” дискурс на самому собі), тобто, художності (Мейзерский, 1991, с. 111 – 113]. “Замкненість” у діалектиці з “відкритістю” твору являє іманентний аспект художньої форми, внутрішній органічний принцип твору, тому усунення “замкненості” на користь суцільної “відкритості” (завданої лише інтенційністю реципієнта) є ще одним кроком до редукції художньої форми та деонтологізації мистецького твору.

Оскільки будь-який твір може бути розглянутий як текст, залучення до нашого аналізу феноменології тексту, запропонованої О. М. П’ятигорським (1996), дозволяє дійти висновку про те, що з позиції С. С. Ступіна випав текстологічний рівень “відкритості” твору. Поняття тексту вже передбачено феноменологічним обрисом: інтенція веде до переживання чистого смислу, а смисл, з точки зору теорії тексту, народжується лише у тексті. За О. М. П’ятигорським, “все, що нам дано, є фактом нашої свідомості, представленої як текст” (Пятигорский, 1996, с.14). Він виокремлює три аспекти тексту: текст як “річ”, що є формою об’єктивації свідомості (автора); текст як інтенція бути посланим, прийнятим, зрозумілим; текст як смисл, зміст, що породжується всередині і в процесі його сприйняття, читання, розуміння, інтерпретації. Перший та третій аспекти феноменологічні, другий – комунікативний. За О. М. П’ятигорським, головна властивість тексту, а саме, здатність “породжувати” інші тексти не дозволяє стверджувати, що “сама свідомість породжує текст як зміст, останній, якщо він існує, “вже наданий» як текст (а не навпаки)” (Пятигорский, 1996, с. 26). “Відкритість” тексту як “те, що існує між свідомостями», включає і відкритість, завдану інтенційністю реципієнта, і “відкритість” як іманентну характеристику художньої форми, проте не вичерпується ними, а передбачає “відкритість” твору інтертекстуальному простору.

Отже, феноменологічні ідеї змушують у тлумаченні «відкритості» твору урахувати не лише відкритість свідомості глядача. Актуальність такої постановки питання полягає у тому, що теоретична модель “відкритої” форми містить зерно інтегративної тенденції, не передбаченої концепцією С. С. Ступіна: праця У. Еко імплікує можливість розглядати модель “відкритого” твору як поле реалізації риторичних структур. Подібне завдання потребує

аргументації засад, які б узгоджували феноменологічний та комунікативний аспекти твору / тексту. “Передача тексту – серйозна проблема для феноменології”, пов’язана з неможливістю усунути його матеріальний аспект (Пятигорский, 1996, с. 25), що особливо суттєво в контексті образотворчого мистецтва.

Існування “різних” феноменологій зобов’язує сучасного естетика починати з методологічної рефлексії. Зокрема, феноменологічна теза “твір мистецтва не є річ”, на якому наполягає російська дослідниця Т. Любимова (Долгов, 1996), щонайменше вимагає уточнень: чи в однаковій мірі зазначене можна віднести до твору літератури та образотворчого мистецтва? Можна припустити, що мистецтвознавець цієї позиції не підтримає, оскільки спілкування з конкретним твором живопису або скульптури є переконливим досвідом «речовинності» твору не як “рівня художніх засобів” чи “схем”, але як “художньої плоти”, в якій семантичне, емоційне, ціннісне, художнє та “речовинне” неподільні, все змістово-сміслові існує лише у субстантивованій формі. Більш того, естетичне переживання мерехтіння / злиття смислу та художньої субстанції твору становить основу специфічного естетичного досвіду, який набувається саме у спілкуванні з образотворчим мистецтвом. Дослухаємось Л. Мізіної, яка слушно відзначає літературоцентризм естетики, що склався не сьогодні і вимагає коригувань з огляду на її статус метатеорії мистецтва (Мізіна, 2006).

В окресленій перспективі важливою постає позиція К. Свасьяна, який вважає “за дозволене говорити про обрій можливостей самої феноменології, по відношенню до якого її актуалізована форма виглядає лише як початкова чернеткова проба” (Свасьян, 2010, с. 192). Дослідник наводить міркування, важливі щодо статусу твору, зокрема, твору образотворчого. Здійснена феноменологічна редукція передбачає, на його думку, що “дужки мусять з часом розкриватись, аби сутнісно досліджений предмет знову здобув свій природний вигляд”... (Свасьян, 2010, с. 194). Розрізнення у смисловій структурі естетичного предмету ноєми та ноєзи є й шляхом до вирішення питання про реальність предмету, оскільки скрізь, де має місце ноєтичне осмислення “чогось”, йому відповідає не лише конституційована ноєматична кореляція, але й можливість радикального домислення цієї “конституційованості” до “реальності”: “Необхідно лише переключити увагу зі способів виявленості “чогось” на його онтологічний статус, аби потрапити в саме осердя реальності”. “Озброївшись подвійним зором”, дослідник зможе бачити здійснену феноменологічну редукцію “як в модусі ідеальності, так і в модусі реальності” (Свасьян, 2010, с. 196 – 197).

Феноменологічна складова, присутня в теорії У. Еко, дозволяє припускати її релевантність у такому дослідженні. Комунікативна модель імплікує в собі ситуацію інтерсуб’єктивності, адже “сама ідея передачі текстів передбачає поняття інших думок та інших свідомостей” (Пятигорский, 1996, с. 25). У. Еко структурує комунікативний акт як двоступеневу естетичну рецепцію, виокремлюючи “інформацію I та II порядку”. Перша є результатом інтенційного акту, переживанням феномену, в який “включається якомога більше наших особистих привнесень, сумісних з інтенціями автора”. Друга полягає у співвіднесенні першої “з органічними властивостями твору, що усвідомлюються як їх джерело, ...внаслідок чого розпізнавання будь-якої конфігурації стає джерелом насолоди та здивування” (Еко, 2004, с. 206). У другій фазі модус уваги глядача “зсувається” і спрямовується на мерехтіння / злиття смислового / формотворчого у творі: “...я можу насолоджуватись невизначеним натяком”, але й “тим, як та невизначеність підтримується, ...узгодженістю механізму, який залучає мене до незрозумілого, неточного” (Еко, 2004, с. 85). Потребу “повернення” “до самої плоти впорядкованого матеріалу” У. Еко визначає як специфічну для другого ступеню естетичної рецепції (Еко, 2004, с. 206 – 207, 84).

Очевидно, що дана двоїста конструкція близька до зазначеного методологічного принципу “подвійного зору”: спочатку інтенційний акт, потім – “розмикання дужок”, повернення до

твору в його художній “речовинності”. Наступний крок змушує згадати про актуальність ще однієї складової естетичного досвіду, а саме, атенційного зрушення, вивченням якого займалась Є. Скороварова. Проблематика конкретизації в естетиці Р. Інгардена привела її до висновку про “недостатність... погляду на естетичне як чисте інтенційне утворення” (Скороварова, 2009, с. 53). Згідно з Гуссерлем, інтенційність як спрямування свідомості звертається до тієї якості речі, яка є важливою для інтенції, і відвертається від інших якостей. Ці звернення та відвертання здійснюються за допомогою атенційних зрушень. Атенції надають переваги певному предметному моменту, який робить в інтенції предмет поміченим саме у той спосіб, у який його виявляє атенційне зрушення. За Є. Скороваровою, будова естетичного предмету об'єднує різні предметні моменти на підставі саме атенційного аспекту, який передує регуляції споглядання інтенцією та конститує останню. Дослідниця пов'язує атенційність з попередньою емоцією як “станом збудження, викликаним якістю, що нав'язана нам у предметі спостереження” (Інгарден, 1962, с. 125). З атенційністю досвіду та атенцією свідомості суб'єкта корелює “атенційна структура об'єкта, який у цьому досвіді постає як естетичний”. Тобто, ми знов повертаємось до “речовинності” твору, зважаючи на те, що попередня емоція є реакцією глядача на атенційну структуру предмету (Скороварова, 2009, с. 54 – 55).

Слід визнати, що саме атенційність забезпечує дієвість естетичного механізму “подвійного зору”, можливість бачення образотворчого твору і в ідеальному, і в матеріальному модусі. Внаслідок цього адекватна модель естетичної рецепції образотворчого твору мала б виглядати як послідовність інтенційних актів, скерованих атенційними зрушеннями: 1) переживання феномену – 2) “розмикання дужок” – 3) повернення до художньої «речовинності» твору – 4) як джерела можливої нової атенції, – 5) що через атенційне зрушення конститує наступний інтенційний акт. Одержане узгоджується з феноменологічним визначенням тексту, що наголошує його як “річ” або “квазіматеріальне” ціле, в якому «мислення фіксує частину або фрагмент його континууму у дискретних моментах та покладає в самому собі як ціле...” (Пятигорский, 1996, с. 24).

Атенційна структура об'єкту виступає основою “відкритості” як іманентної характеристики художньої форми і визначає можливість атенційного руху глядача у спрямуванні до тих чи інших художніх складових твору. Даний аспект “відкритості” форми діалектично пов'язаний із “замкненістю” тексту, яка, за риторичними теоріями тексту, експлікована наявністю стилістичних маркерів, тобто, риторичних модифікацій, метабол (Мейзерский, 1991, с.111 – 113).

У висновках зазначимо:

1. Абсолютизація рецептивної проблематики “конкретизації” твору всупереч комунікативній естетиці та теорії тексту веде до обмеження моделі “відкритості” твору лише рецептивним рівнем, що є не виправданим.

2. Природа такої редукції моделі «відкритої» форми пов'язана з деонтологізацією мистецького твору, знеціненням художньої форми, усуненням проблематики художності з дослідницького поля.

3. Феноменологія мистецтва як естетична методологія має урахувувати видову специфіку мистецтв та онтологічний статус твору. Специфіка образотворчості виявляє необхідність методологічної позиції “подвійного зору”, що забезпечує статус твору як в модусі ідеальності, так і в модусі реальності. Механізм “подвійного зору” керований атенційними зрушеннями, що конституують інтенції. Атенційна структура твору виступає основою “відкритості” як іманентної характеристики художньої форми.

4. Феноменологія тексту, узгоджена з комунікативним підходом, дозволяє інтерпретувати модель “відкритої” форми як структуру, що складається з трьох рівнів, створюючи методологічні засади для аналізу “відкритої” форми як поля реалізації риторичних структур.

Одержані результати дають підстави розглянути “відкриту” форму у мистецтві з позиції риторики тексту, що, можливо, дозволило б повернутись до питання про її універсальність.

Література

- Герасимчук, В. (2009), “Естетика в Україні: сьогодні і майбутнє. Матеріали круглого столу” [І. Бондаревська, В. Панченко, Л. Левчук, О.Онищенко, В. Герасимчук, Р. Шульга], *Філософська думка*, № 6, с. 21 – 38.
- Долгов, К. М. (1996), *Эстетические исследования: методы и критерии*. Сб. ст., [К. М. Долгов, Т. Б. Любимова и др.], ИФРАН, Москва, 348 с.
- Ингарден, Р. (1962), *О структуре картины, Исследования по эстетике*, Изд-во иностранной литературы, Москва, с. 274 – 402.
- Ингарден, Р. (1962), *Эстетическое переживание и эстетический предмет, Исследования по эстетике*, Изд-во иностранной литературы, Москва, с. 114 – 154.
- Мейзерский, В. М. (1991), *Семиотическая и риторическая теории текста, Философия и неориторика*, Лыбидь, Киев, с. 109 – 180.
- Мізіна, Л. Б. (2006), *Естетична інтерпретація історії мистецтв: сучасне бачення*, Вид-во СНУ ім. В. Даля, Луганськ, 200 с.
- Найман Е., (1998), “От осмысления к чтению и письму, Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века” [сост., общ. ред., пер., вст. ст. В. А. Суровцева, Е. А. Наймана], “Водолей”, Томск, [Электронный ресурс], Режим доступа (06.04.2016): <http://www.yanko.lib.ru>
- Пятигорский, А. М. (1996), *Миф и три аспекта текста, Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа*, Языки русской культуры, Москва, с. 22 – 26.
- Рикёр, П. (1998), “Кант и Гуссерль, Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века” [сост., общ.ред., пер. В. А. Суровцева, Е. А. Наймана], “Водолей”, Томск, [Электронный ресурс], Режим доступа (06.04.2016): <http://www.yanko.lib.ru>
- Свасьян, К. А. (2010), *Феноменологическое познание: Пропедевтика и критика*, Академический проект, Альма Матер, Москва, 206 с.
- Скороварова, Є. (2009), “Аналітика естетичного досвіду: концептуальний розгляд”, *Філософська думка*, №6, с. 49 – 60.
- Ступин, С. С. (2008), “Феномен открытой формы в искусстве XX века”, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук (специальность 09.00.04., эстетика), ГОУ ВПО “Литературный институт им. А. М. Горького”, Москва, [Электронный ресурс], Режим доступа (06.04.2016): <http://www.cheloveknauka.com>.
- Ступин, С. С. (2012), *Универсальность и специфика открытой формы, Универсалии и специфика художественных форм. Антология. Статьи* [Басин Е.Я., Ступин С.С.], БФРГТЗ “Слово”, Москва, с. 275 – 310.
- Эко, У. (2004), *Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике* [пер. с итал. А. Шурбелева], Академический проект, Санкт-Петербург, 384 с.

References

- Dolgov, K. (1996), *Aesthetic inquiry: methods and criteria. Articles*, [K. M. Dolgov, Lyubimova T. B., etc.], [*Esteticheskie issledovaniya: metody i kriterii. Sb. st.*], [K. M. Dolgov, T. B. Lyubimova i dr.] IFRAN, Moscow, 348 p.
- Eco, U. (2004), *The open work. Form and uncertainty in contemporary poetics* [trans. from the Italian A. Shurbeleva], [*Otkrytoe proizvedenie. Forma i neopredelennost' v sovremennoj*

- poehitike], [per. s ital.A.Shurbeleva], Academic project, St. Petersburg, 384 p.
- Gerasimchuk, V. (2009), "Aesthetics in Ukraine: present and future. Materials of the round table", [I. Bondarevska, V. Panchenko, L. Levchuk, O. Onischenko, V. Gerasimchuk, R. Shulga], *Philosophical thought*, ["Estetika v Ukraini: s'ogodennya i majbutnye. Materiali kruglogo stolu", *Filosofs'ka dumka*], No. 6, pp. 21 – 38.
- Ingarden, R. (1962a) "About the structure of the painting", *Research on aesthetics*, ["O strukture kartiny", *Issledovaniya po ehstetike*], Foreign Literature Publishing House, Moscow, pp. 274 – 402.
- Ingarden, R. (1962b), "Aesthetic experience and aesthetic object", *Research on aesthetics*, ["Esteticheskoe perezhivanie i ehsteticheskij predmet", *Issledovaniya po ehstetike*], Foreign Literature Publishing House, Moscow, pp. 114 – 154.
- Meizersky, V. (1991), *Semiotic and rhetorical theory of text, Philosophy, and neo-rhetoric*, [*Semioticheskaya i ritoricheskaya teorii teksta, Filosofiya i neoritorika*], Lybid, Kyiv, pp. 109 – 180.
- Mizina, L. (2006), *Aesthetic interpretation of art history: a modern vision*, [*Estetichna interpretaciya istorii mistectv: suchasne bachennya*], Publishing house of V. Dal East Ukrainian National University, Lugansk, 200 p.
- Nyman, E., (1998), From understanding to reading and writing, Intentionality and textuality. Philosophical thought in France in the twentieth century, [comp., Ls. ed., translated by V. A. Surovtsev, E. A. Nyman], [Ot osmysleniya k chteniyu i pis'mu, Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaya mysl' Francii XX veka],[sost., obshch.red., per., vst. st. V. A. Surovceva, E. A. Najmana], "Aquarius", Tomsk, [Electronic resource], available at (6.04.2016): <http://www.yanko.lib.ru>
- Pyatigorsky, A. M. (1996), *The Myth and the three aspects of the text, Mythological thinking. Lectures on the phenomenology of myth*, [*Mif i tri aspekta teksta, Mifologicheskie razmyshleniya. Lekcii po fenomenologii mifa*], Languages of Russian culture, Moscow, pp. 22 – 26.
- Ricoeur, P. (1998), Kant and Husserl, Intentionality and textuality. Philosophical thought in France in the twentieth century, [translated by V. A. Surovtsev, E. A. Nyman], [Kant i Gusserl', Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaya mysl' Francii XX veka, [sost., obshch.red., per. V. A.Surovceva, E. A. Najmana], "Aquarius", Tomsk, [Electronic resource] – available at (6.04.2016): <http://www.yanko.lib.ru>
- Skorovarova, E. (2009), "Analysis of aesthetic experience: conceptual review", *Philosophical thought*, [Analitika estetichnogo dosvidu: konceptual'nij rozglyad, *Filosofs'ka dumka*], No. 6, pp. 49 – 60.
- Stupin, S. S. (2008), The phenomenon of open form in art of the XX century, Author's thesis [Fenomen otkrytoj formy v iskusstve XX veka: avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.04., estetika), GOU VPO "M.Gorky Literary Institute", Moscow, [Electronic resource], available at (6.04.2016): <http://www.cheloveknauka.com>.
- Stupin, S. S. (2012), *The universality and specificity of the open form, Universals and specifics of art forms. Anthology. Articles* [Bassin E. J., Stupin S. S.], [*Universal'nost' i specifika otkrytoj formy, Universalii i specifika hudozhestvennyh form. Antologiya. Stat'i*] [Basin E. Ya, Stupin S. S.], BFGTS "The word", Moscow, pp. 275 – 310.
- Swassjan, K. A. (2010), *Phenomenological cognition: introduction and critique*, [*Fenomenologicheskoe poznanie: Propedevtika i kritika*], Academic project, Alma Mater, Moscow, 206 p.

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ: ОБРІЇ ТІЛЕСНОГО

В. В. Козачинська

кандидат філософських наук, докторант,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна)
kozachynska@ukr.net

Анотація

Викторія Козачинська. Суб'єктивність: горизонти на телесності.

Тази статия е опит да се разбере спецификата на най-новите представи за телесното като фундаментално измерение на човешкия опит, на мястото на рационалистичното разбиране на което идва "обемно" представяне за него като за някаква психосоматична конгруентност, която определя място на телесното в системата на сложните взаимоотношения на специфично човешкото. Сегашния етап за концептуализация на телесното се определя от позицията, създадена от феноменологията като философия на опита. В учението на М. Мерло-Понти на "феноменалното тяло" като условие за по-висшите функции на човека принадлежи решаваща роля за "субекта на възприятието" и конституирането на света. В теорията на Б. Валденфелс телесното е фундаментално понятие на цялата антропологична концепция, насочена към откриване на поливекторността на тялото като "организиран комплекс от представи, спомени и афекти".

Ключови думи: телесност; опит; хетерогенност; тоталност; "феноменално тяло"

Анотація

Вікторія Козачинська. Суб'єктивність: обрії тілесного. Стаття є спробою осмислити специфіку новітніх уявлень про тілесне як фундаментальний вимір людського досвіду, раціоналістичне осягнення якого поступається "розлогим" уявленням про тілесне як про деяку психосоматичну конгруентність, що визначає місце тілесного в системі складних відносин *специфічно людського*. Сучасний етап концептуалізації тілесного визначається позицією, створеною феноменологією як філософією *досвіду*. У вченні М. Мерло-Понті "феноменальному тілу" як умові вищих функцій людини належить визначальна роль "суб'єкта сприйняття" й конституювання світу. В теорії Б. Вальдефельса тілесне – фундаментальне поняття цілісної антропологічної концепції, спрямованої на виявлення полівекторності тіла як "організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів".

Ключові слова: тілесність; досвід; гетерогенність; тотальність; "феноменальне тіло"

Abstract

Viktoriya Kozachynska. Subjectivity: horizons of the embodiment. The article is an attempt to account for specificity of newest ideas about embodiment as the fundamental horizon of human experience. Rationalistic ways of the understanding of embodiment are replaced by the idea of it as a kind of the psychosomatic congruence, a kind of the «unity» of sensual and intellectual. Contemporary stage of conceptualization of a human embodiment is determined by the new strategy created by the phenomenological philosophy of experience. A human body is the "subject of perception" and constitution of the world according to the theory of M. Merleau-Ponty. The embodiment

is «an organized set of ideas, memories and passions» according to the concept of B. Waldenfels.

Keywords: embodiment; experience; heterogeneity; totality; “phenomenal body”

Постановка проблеми. Осягнення гетерогенного потенціалу суб'єктивності визначає неklasичну концептуалізацію новітніх уявлень щодо *тілесності* як фундаментального обр'ю досвіду людини, пов'язаної з буттям виключно завдяки її тілесній присутності у світі (Плеснер, Мерло-Понті, Вальденфельс). Останній “притулок” передрефлексійного синкретизму тотожності з буттям як цілим, неусвідомленого обр'ю тотальності людського досвіду вбачається сучасними антропологами у вітальності (тілесності). Людське тіло постає у центрі поширених технік моделювання особистісних проєкцій суб'єкта початку третього тисячоліття, який прагне до перетворення та моделювання стану й «образу» тіла, що є предметом трансформацій у різноманітних перформативних практиках, результатом штучно-технічної конструкції в сучасному спорті тощо.

Людське тіло аж ніяк не “розкладається” відповідно до усталених принципів жорстко послідовної раціональної дії, адже життєве функціонування тілесності зумовлене активізацією тих рівнів специфічних психосоматичних структур свідомості, де момент “змикання” тілесного й ментального “...відбувається у царині духовності як осередку їх символічної взаємодії, відображаючи цілісність особистості” (Лютий, 2006, с. 89). На зміну суто раціоналістичним способам осмислення тілесності приходять “об'ємне” уявлення про неї як про якусь психосоматичну конгруентність, що визначає місце тілесності у системі більш складних відносин. Експлікована за межею конструктів “бінарного” мислення, тілесність в якості своєрідної “єдності” чуттєвого й інтелектуального усвідомлюється наразі як принципово залучена до складу “засад розуму”.

Звертаючись до неklasичної концептуалізації новітніх уявлень про *тілесність* як про фундаментальний обр'ю досвіду людини, вбачаємо своїм завданням аналіз цього феномену в контексті новітнього філософсько-антропологічного дискурсу, передусім, у тих стратегіях тілесності, які сформовані феноменологічною думкою як філософією *досвіду*. Метою статті є осмислення феномену тілесності як певної психосоматичної конгруентності, що визначає місце тілесного як конститутивного обр'ю онтологічних підвалин людської суб'єктивності у системі складних відносин *специфічно людського*.

Виклад основного матеріалу. Сучасний період концептуалізації тілесності визначено підмурівками нової позиції “метафізики тілесності”, створеної феноменологічною думкою як філософією *досвіду* (Гомілко, 2001, с. 9 – 10). Буття суб'єктивності як принципово гетерогенної «розімкнутої» *тотальності індивідуального досвіду*, виходячи за межі ідей ментального чи свідомого, передбачає, за феноменологічними уявленнями, інтеграцію всіх переживань, які складають сферу індивідуальності, включаючи суб'єктивні феномени темпоральності, афективності, *досвід тілесного буття у світі* й інтерсуб'єктивні відношення.

Саме тіло, тілесний досвід зумовлює суміщення образності, вкоріненої на ґрунті над-(поза-)особистісного свідомісного центру, що уможливлює засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, самоототожнення з буттям як цілим. Осердя неартикульованого особистісного знання людини міститься, за думкою М. Полані, в периферичному усвідомленні тілесного досвіду, що є фоном для свідомості, *Я*. Саме поле неперервності буттєвих переживань як первинних станів єдності (самототожності) буття та власне досвід *тілесності* як первинної форми буттєвої безпосередності визначає сучасну тілесно зорієнтовану психотерапію й госпісні практики (К. Періш-Хара, С. Левін), в яких послідовність уповільненого виконання вправ знижує чи усуває контроль свідомості, так що логіка вже не нав'язує плинкові спонтанної свідомості жодної структуризації (Российская телесно-ориентированная психотерапия в лицах, 2004).

Досвід тіла – предмет ґрунтового аналізу в екзистенційно-феноменологічній думці

XX століття (Гусерль, Гайдеггер, Сартр, Мерло-Понті, Вальденфельс), постструктуралізм (Лакан, Фуко), постмодернізм (Дельоз), феміністичній теорії (Батлер) тощо. В українській філософській думці до феномену тіла зверталися В. Табачковський, В. Косяк, О. Гомілко, Л. Газнюк, Т. Лютий та інші вчені.

Антропологічний дискурс гранично радикализованого тіла визначає сучасні експлікації суб'єктивності на "стиківі" символічних форм бажання, сексуальності й мови, перетині тілесних, лінгвістичних та соціальних сил. "Обернена" тілесність формує дійсність у конструктах "соціального тіла" (Ж. Дельоз), "тіла-тексту" – модуляції тіла еротичного, що надає задоволення від читання (Р. Барт), чи ж "ацефального", трансгресивного "тіла-у-тексті" (Ж. Батай), "хори" як психосексуальної маніфестації пра-тілесності (Ю. Крістева), "тіла без органів" як джерела алогізмів та "розривів" (С. Бекет, А. Камю, Ж.- П. Сартр) або ж – самоорганізації відкритого для варіацій вільного тіла (Ж. Дельоз), не органічної, а творимої рухливості екстатичного, спонтанного "тіла чистої пристрасті" (А. Арто), тіла танцівного (Ф. Ніцше, П. Валері), що в означуванні обертається "хорою семіотичною" (Ю. Крістева).

Грунтовне дослідження *онтологічного досвіду тілесного буття* у світі здійснюється в постгайдеггерівському феноменологічному дискурсі. Вагомого значення набуває екзистенційно-феноменологічний підхід, втілений в онтології "феноменологічного тіла" як "буття особливого роду" в концепції М. Мерло-Понті, завдяки якій традиційна екзистенціалістська тематика фактичності людського буття у світі набуває нового звучання, а сам Мерло-Понті постає одним з засновників і сучасної філософсько-антропологічної рефлексії.

Через необхідність осмислення розуміння поведінки й знання тіла феноменологічне дослідження, як вважає Мерло-Понті, має починатись не з чистої, а з утіленої людської свідомості як примордіально ймовірної. Завдяки звертанню до тілесного феноменологія спроможна обстоювати живе тіло як перший трансцендентальний суб'єкт, переосмислюючи відтак усталене поняття трансцендентального. Ужите максимально широко, феноменологічне поняття живого тіла, відрізняючись від феноменів тіла біології, одушевленого тіла тварин, особистого тіла людини, є підвалиною кожного з онтологічних регіонів і особливих типів феноменів, необхідною для існування трансцендентальної суб'єктивності.

Руйнуючи розведення суб'єктивного й об'єктивного, внутрішнього і зовнішнього, він експлікує візію функціонування тілесності як «живого тіла» й, зрештою, – *плоті*, обстоює її метафізичну «силу», що долає ворожість світу й кінечність людського існування. У суб'єктивності немає іншого способу бути пов'язаною з буттям, аніж бути тілесно присутньою в ньому. "... Відступаючи в об'єктивний світ, – розмірковує Мерло-Понті, – тіло тягне за собою інтенційні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, і, зрештою, презентує нам себе як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ" (Мерло-Понті, 2001, с. 93).

Якщо феномен є "первинним відкриттям світу", то саме "власному тілу", "феноменальному тілу", що лежить у підґрунті людських слів та дій, належить бути "поводирем буття у світ", "вісью світу", і, водночас, способом засвоєння світу; йому належить, за переконанням Мерло-Понті, й засаднича роль справжнього "суб'єкта сприйняття". Виходячи з ідей Гусерля, Гайдеггера і Сартра, французький феноменолог експлікує феномен тіла з огляду на передкогнітивний рівень взаємовідношення людини та світу як такий, що у відношенні до світу обходить посередництво *cogito*.

У настановах т. зв. "сюррефлексії" ("радикальної рефлексії"), що підважує трансцендентальну редукацію, Мерло-Понті виявляє залежність свідомості від позарефлексивного життя як вихідної, постійної та ґраничної ситуації свідомості. Можна "взяти в дужки" тільки буття в собі, але аж ніяк не "дикий" життєвий світ, "вертикальне буття", – на відміну від "обрійного", конституційованого свідомістю. Феноменологічний заклик: "Назад, до самих речей!", – Мерло-Понті означає як звернення до реальності, якою вона дана *до свідомості, у досвіді*, що нада-

ється людині власним тілом (звідси – увага до досвіду сприйняття, або ж “перцептивної віри”, агентом якої є тіло). Діяльність свідомості виступає як щось вторинне, як епіфеномен, що сприяє телесним процесам, супроводжуючи їх.

Така “онтологія” суголосить рефлексії про незвідність до дискурсивного мислення духовних актів людини (Ш. Бодлер, П. Валері, П. Клодель), де “місцем думки” митця є рука, погляд, серце про “моє тіло” як “утілену свідомість” Г. Марселя.

Будучи умовою для вищих функцій людини, її “свідомого Я”, саме тіло як *ставлення до світу* є, за Мерло-Понті, фундаментальним суб’єктом конституювання світу, об’єкти якого постають для Я смисловими єдностями, бо є «схопленими» в якості таких тілом. Іntenційно пов’язане зі світом, саме тіло здійснює його попереднє конструювання. Тобто, умови сприйняття світу задано тілом, наділеним *інтенційністю*, – тіло є рухом до чогось, завдяки чому свідомість первинно є не феноменом, уособленим судженням “я мислю”, але, насамперед, судженням “я можу” (що й “відсилає”, зокрема, до міркувань про “суб’єкта спроможного” у П. Рікера). Визначаючи світ як обрій людського досвіду, Мерло-Понті залучає поняття світу до онтологічних умов суб’єктивності, визначення Я.

Метафізичного спрямування набувають “тілесний образ” як топологічна структура “живого” тіла, що визначає його місце у світі, й “тілесна схема”, що означає тілесне перебування у світі. Саме остання конкретизує візії просторовості й рухливості як координати і спосіб присутності тіла у певному місці. Так, просторовість тілесності, за Мерло-Понті, “...є просторовістю ситуації, а не просторовістю позиції, як у зовнішніх об’єктів або у просторових відчуттях” (Мерло-Понті, 2001, с. 123).

У “Видимому та невидимому” Мерло-Понті спрямовує зусилля на пошуки *перед-Я* у *передсвіті*, на зосереджене в тілесному існуванні *передминуле*, позначаючи це подвоєння “невидимим цього світу”. Так, в особливо значимому досвіді торкання рукою іншого тіла ніби не вистачає самого себе: є щось відмінне від нього, що трансgressує за межі тіла – *плоть (la chair)*. Як маніфестація *Буття*, “ні матерія, ні дух, ані субстанція”, *плоть* у цьому сенсі є *передсвітом*, “буттям до буття”, першоелементом, осердям метафізичної напруги тіла й світу.

Плоть конститує таке відношення до буття, де “(с)прийматися” й “бути (с)прийнятим” – одночасні. Мерло-Понті експлікує вихідний контакт суб’єкта зі світом як *приймання* (чутливість, сприйнятливність – Ж. Валь), і цей досвід є суто онтологічним. Саме *приймання*, передуючи усім способам контактування зі світом, визначає буттєву “сумісність” людини й світу. Для Мерло-Понті бачення не є баченням світу перед собою – як немає бачення *попереду*: людську суб’єктивність занурено “в саму глибину буття” (Мерло-Понті, 2006, с. 175). Видиме і Глядач уявляються незалежними, але насправді Глядач, за Мерло-Понті, відчуває, що Видиме осягається з найпотаємніших підвалин, так що сутність видимого постає оголеною. Йому видається, що власне річ вказує баченню, *що саме побачити у ній*.

Тіло при цьому виступає, за Мерло-Понті, власне *можливістю* бачення, оскільки його «очі й руки» є співвіднесеністю видимого й відчутного з усіма, на кого воно схоже. Бачить “не око і не душа”, як стверджує Мерло-Понті, а тіло як відкрита цілісність. Онтологія *плоті* виявляє двоїну, двомірність людського тіла, належного до порядку “об’єктів” і до порядку “суб’єктів”. Такому тілу як “суб’єктові сприйняття”, “пробілу у плоті світу”, що скріплює тканину буття, досяжна цілісність світу. Тіло, будучи цілісністю, сягає глибинної гармонії буття.

Разом з тілом довизначену цілісність світу підтримує суб’єктивність, *Я Іншого*, який в цьому досвіді перебуває між “моїм” тілом і “плоттю світу”, *Я* сприймає не “зверху” чи “спереду мене”, – *інший* “...народжується на моєму боці” (Мерло-Понті, 2006, с. 86). Виникаючи у світі *Я*, *інший* приєднує до його сприйняття свій власний досвід світу, розширюючи його при цьому до світу культури. Відтак, *інший*, за Мерло-Понті, конститує *Я “зсередини”*.

Логічним продовженням і, зрештою, спробою узагальнення вже усталених інтенцій ек-

зистенційної феноменології як однієї з найвпливовіших парадигм суб'єктивності у філософії XX століття є дослідження з феноменології тілесності Б. Вальденфельса "Тілесне Я" (Waldenfels, 2000). У концепції Вальденфельса, що спирається на потужні досягнення екзистенційно-феноменологічної традиції, антропологічної проблематики у німецькій філософській традиції та сучасній французькій філософії, зокрема, тілесність виступає одним з фундаментальних філософсько-антропологічних понять, експлікація якого суттєво впливає на формування цілісної людинознавчої концепції. Не будучи якимось "особливим", "одноосібним" явищем, тіло виступає насправді "базисним феноменом", що є завжди співприсутнім у конституюванні інших феноменів. У такому розумінні тілесність співставна з ключовими феноменами часу або мови. "... Тілесність – це не регіонально окреслена сфера, в яку можна потрапити іззовні. Тіло є поглядом усіх поглядів, – стверджує Б. Вальденфельс. – Феномен тіла не є просто предметною сферою, тіло саме впливає на спосіб досяжності того чи іншого суцього" (Waldenfels, 2000, s. 9).

Виявлення принципової багатомірності тіла як "...організованої сукупності уявлень, спогадів та афектів, в яких у вигляді начерків існують певні способи переживання й поведінки" (Вальденфельс, 2006, с. 389), в якому, втім, відсутні жорсткі правила, є сутнісною ознакою антропологічної концепції німецького феноменолога. За твердженням Вальденфельса, потрібно виходити з тіла як особливої екзистенції й особливої структури, в якій водночас постає структура світу. Йдеться, отже, про феноменологію тіла, що постає з досвіду тіла (Waldenfels, 2000, Вальденфельс, 2006).

Тілесність, за Вальденфельсом, виявляється у трьох вимірах: по-перше, тіло співставне з феноменами світу, має відношення до світу. По-друге, тіло – це відношення до самого себе. По-третє, тіло є ставленням до *іншого*. Хоча відношення до зовнішнього світу й інших – речей або живих істот, є невід'ємним від тіла, це не значить, що Я переміщується в якусь чужинність щодо такого Я. У своєму тілі Я є не просто у себе самого, але й, водночас, перебуває у певній віддаленості по відношенню до себе. Як Гусерль, Вальденфельс означає тіло "річчю особливого роду". Властивостями такої "речі особливого роду" є "постійність", бо тіла не можна позбутися, "подвійне відчуття", що полягає у здатності зачіпати себе, бачити й чути самого себе, ефективність як здатність перебувати у задоволенні й болю, пов'язане з саморухом кінестетичне відчуття й, нарешті, воля.

З огляду на це, вихідним питанням, за Вальденфельсом, буде не судження про те, "чим є тіло, які його властивості?" – за такого підходу воно, як і раніше, розглядалося б як річ, – а питання щодо того, "що ж саме робить тіло, що здійснює, як функціонує?". Гусерль у зв'язку з цим писав про "тіло, яке функціонує", на противагу тілу-речі, тілесній речі (Korperding). Тіло, що функціонує, – це тіло, яке здійснює певну діяльність у сприйнятті, дії, відчутті, сексуальності, мові тощо.

При цьому Вальденфельс використовує характеристику тіла, надану Гусерлем, а саме – "пункт обміну". Гусерль сприймає тіло як місце, де відбувається обмін між зрозумілим смислом та природною причинністю. Тілесну поведінку означено судженням про те, як саме "я можу зрозуміти її", проте, водночас, у реалізації цього смислу бере участь природна каузальність. Тіло є "пунктом обміну", оскільки його не можна водночас віднести ні до царини духу й культури, ні до сфери природи. Вальденфельс наголошує, що подвійність тіла (живе тіло і тіло як річ) не є якимось простим паралелізмом. Природа і культура, відповідно тіло як річ і живе тіло не існують як паралельні утворення, – на його думку, у даному випадку йдеться про "самоподвоєння".

Прикладом осібною знання, що виступає недосяжним для натуралізму в принципі, але на певному рівні доступному власне для феноменології, виявляється, за Б. Вальденфельсом, знання про чуже втілене Я не у формі сліпого копіювання Іншого чи копіювання Я й "укладання" його в Іншого, а у формі розуміння, "...мислення живого тіла, котре жодним чином не може бути замінено дослідженням тілесних механізмів, генетичних програм та нейрологічних

мереж” (Waldenfels, 2000, s. 13).

Філософсько-антропологічна проблематика відношення “ментальність – тілесність” є вагомою притаманною сучасній аналітичній філософії свідомості, а також сучасній феноменологічній філософії, яка продовжує ґрунтовне дослідження обсягу людської суб’єктивності з урахуванням темпоральної, афективної й тілесної організації передрефлексійного досвіду. Суб’єктивність постає при цьому “присутністю *трансцендентності в іманентності*” (Гусерль – Левінас – Рено), що відбувається завдяки залученню структури *Іншого* у усвідомлення “самості” Я, сприйняття досвіду “мого” тіла, а також феномену *тіла*, тілесності як *утілення*.

Так, у розділі “Феноменологія” з “*Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*” данський феноменолог Д. Захаві, якому належить одна з найконструктивніших феноменологічних теорій свідомості, що враховує темпоральну, афективну й *тілесну* організацію передрефлексійного досвіду суб’єктивності, наголошує, зокрема, на тому, що філософія Мерло-Понті постає продовженням трансцендентальної феноменології Гусерля, тобто, сама має трансцендентальний характер, причому роль трансцендентального суб’єкта у ній належить *тілу* (Zahavi, 2008, p. 662).

Феноменологія у постаті Гусерля, на переконання Д. Захаві, крокує, відтак, від кантіанської трансцендентальної суб’єктивності до трансцендентальної інтерсуб’єктивності, а Мерло-Понті, спираючись на праці Гусерля, стверджує тілесну природу цієї інтерсуб’єктивності, адже завдяки тілу й відбувається також усвідомлення суб’єктом самого себе та свого ставлення до світу. Розвиток теми інтерсуб’єктивності у спробах Гусерля подолати соліпсизм ведуть до того, що, починаючи з періоду “Ідей”, німецький мислитель приходив до необхідності розуміння цієї теми через *утілене існування* (тобто, розуміння того, що суб’єкт досвіду належить емпіричному світові, оскільки наділений живим тілом (Zahavi, 2008, p. 674).

На думку французького філософа М. Анрі, у феноменологічних експлікаціях, де поняття тіла постає одним з центральних, проблема тілесності полягає в тому, що, поняття живого тіла як буття *трансцендентного в якості* предмета феноменологічної рефлексії, – первинно зверненої до іманентності свідомості, – не може не підлягати певним модифікаціям (Henry, 1987, p. 2). Тому феноменологія подибує у самому відношенні душі й тіла “живе тіло” як аномальний онтологічний регіон і навіть щось більше, оскільки при цьому зринає проблема присутності живого тіла як *трансцендентного в іманентному* й навпаки.

У дослідженні “Втілення. Філософія плоті” М. Анрі стверджує, що *втілення* полягає не у володінні тілом, але, – як вважає й Мерло-Понті, – в наділеності знанням утілення, хай навіть не відрефлексованим і концептуально не відтворюваним (Henry, 2000, p. 9). Саме з цієї причини, за переконанням Анрі, через аналіз тіла можна прийти до аналізу особливого роду “мовчазного” слова істини.

Висновки. Експлікована за межами “бінарного” мислення, тілесність усвідомлюється сьогодні як принципово залучена до складу онтологічних підвалин людської суб’єктивності як гетерогенної тотальності індивідуального досвіду. Про це свідчить, зокрема, осмислення тілесного як “суб’єкта” конституювання світу в теорії М. Мерло-Понті, а також фундаментальність полівекторного тілесного у концепції Б. Вальдефельса. Розуміння тілесності як невід’ємної ознаки людського, на нашу думку, повинно увійти до кола найвагоміших культурних чинників розвитку цивілізації.

Література та посилання

Henry, M. (2000), *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 373 p.

Henry, M. (1987), *Philosophie et phenomenologie du corps*. Presses Universitaires de France, Paris, 308 p.

- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phanomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt /M, 418 s.
- Zahavi, D. (2008), "The Phenomenological Tradition", *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* [Moran, D.(ed.)], London, pp. 661 – 692.
- Вальденфельс, В. (2006), "Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти" [пер. О. Н. Шпараги], *Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое*. Логвинов, Минск, с. 381 – 398.
- Гомілко, О. (2001), *Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі*, Наукова думка, Київ, 340 с.
- Лютый Т. (2006), "Модусы тела стосовно "разумности нерозумного"", *Філософська думка*, № 4, с. 76 – 89.
- Мерло-Понти, М. (2006), *Видимое и невидимое*, Логвинов, Минск, 400 с.
- Мерло-Понті, М. (2001), *Феноменологія сприйняття*, Український центр духовної культури, Київ, 552 с.
- Российская телесно-ориентированная психотерапия в лицах* (2004), Институт Общегуманитарных Исследований, Москва, 194 с.

References

- Henry, M. (2000), *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 373 p.
- Henry, M. (1987), *Philosophie et phenomenologie du corps*. Presses Universitaires de France, Paris, 308 p.
- Homilko, O. (2001), *Metaphysics of embodiment: the concept of body in philosophical discourse* [*Metafizyka tilesnosti: kontsept tila u filofs'komu dyskursi*], Scientific Thought, Kyiv, 340 p. [in Ukrainian]
- Lutyty, T. (2006), "Modes of the body relative to "unreasonable reasonableness"" ["Modusy tila stosovno "rozumnosti nerozumnoho""], *Philosophical Thought*, No. 4, pp. 76 – 89. [in Ukrainian]
- Merleau-Ponty, M. (2006), *Visible and invisible* [*Vidimoe i nevidimoe*], Logvinov, Minsk, pp. 381 – 398. [in Russian]
- Merleau-Ponty, M. (2001), *Phenomenology of Perception* [*Fenomenolohiya spryynyattya*], Ukrainian Center for Spiritual Culture, Kyiv, 552 p. [in Ukrainian]
- Russian body-oriented psychotherapy in the people* (2004), [*Rossijskaja telesnoorientirovannaja psihoterapija v licah*] Institute of Humanities Research, Moscow, 194 p. [in Russian]
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phanomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt /M, 418 s. [in deutsch]
- Waldenfels, B. (2006), "The key role of the body in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty" ["Ključevaja rol' tela v fenomenologii Morisa Merlo-Ponti"] [Trans. O. N. Shparaga], *Merleau-Ponty M. Visible and invisible* [*Vidimoe i nevidimoe*], Logvinov, Minsk, pp. 381 – 398. [in Russian]
- Zahavi, D. (2008), "The Phenomenological Tradition", *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, [Moran, D.(ed.)], London, pp. 661 – 692.

© **Вікторія Валеріївна Козачинська**

МЕРЕЖЕВИЙ НАРЦИСИЗМ: СУТНІСТЬ, ПРИРОДА, ПРИЧИНИ ПОШИРЕННЯ, ЗАЛУЧЕНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

О. В. Романюк

викладач, кафедра філософії та соціології,
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (Київ, Україна)

RomanukOV@i.ua

Анотація

Оксана Романюк. Мрежов нарцисизъм: същност, природа, причини за разпространение, участие на украинските младежи. В статията се проучва същността и характера на мрежовия нарцисизъм. Авторът твърди, че в рамките на субективните структури на микроравнището мрежовият нарцисизъм е общо хипертрофирано състояние на разпръснати множества на уникални, съществуващи и измислени „Аз“, понякога построени върху всекидневното и дорефлексивното ниво на съзнанието, според което прекалено самонадеяни или патологично самолюбиви хора, въпреки реалността на социалната сигурност на тяхната идентичност, публично се любуват на различните страни на безкрайното конструиране на себе си и на събитията от живота си, имитирайки другите, демонстрирайки в социалните мрежи на голям обем визуални доказателства за своето съществуване. Социологическото проучване потвърждава присъствието в Украйна около пет процента от общия брой на интервюираните младежи като потенциално функциониращи “мрежови нарциси”. Като цяло, сред младите анкетирани хора преобладава по-скоро умерено отношение към Интернет мрежата. Авторът също класифицира причините за разпространението на мрежовия нарцисизъм.

Ключови думи: нарцисизъм; мрежов нарцисизъм; същност и характер на мрежата от нарцисизма

Анотація

Оксана Романюк. Мережєвий нарцисизм: сутність, природа, причини поширення, залученість української молоді. У статті досліджується сутність і природа мережевого нарцисизму. Автор стверджує, що в межах об'єктивної структури на макрорівні мережєвий нарцисизм – це загальний гіпертрофований стан розпорошеної множинності унікальних, існуючих і вигаданих “Я”, часом зведених до рівня повсякденної і до рефлексивної свідомості, що уособлює надмірне самовдоволення, або патологічну самозакоханість людей, які, не зважаючи на реальність суспільної визначеності їхньої особистості, публічно співмилуються різними ракурсами нескінченного конструювання самих себе та подій свого життя, подекуди наслідуючи інших, а візуальні докази свого існування демонструють у соціальних мережах Інтернету. Соціологічне дослідження засвідчує існування в Україні приблизно п'ятивідсоткової кількості від загального масиву опитаної молоді, у якості потенційно функціонуючих “мережєвих нарцисів”. Загалом, серед опитаних молодих людей превалює доволі помірковане ставлення до Інтернет-мережі. Автором також запропонована класифікація причин поширення мережевого нарцисизму.

Ключові слова: мережєвий нарцисизм; сутність та природа мережевого нарцисизму

Abstract

Oksana Romaniuk. Networking narcissism: essence, nature, reasons for the spread, the joining of Ukrainian youth.

The essence and nature of networking narcissism is studied in the article. The author states that, within the objective structure of the macro level, the networking narcissism is a general hypertrophied state of the sputtered multiplicity of the unique, existing and fictional "I". Sometimes this narcissism has been put at a level of daily and pre-reflexive consciousness, which represents excessive complacency or pathological narcissism of persons who, despite the actual social certainty of their identity, publicly are admiring themselves in different angles of infinite designing of themselves and the events of their life. Apparently they inherit the others and are showing the visual evidence of their existence via the Internet social networks. Sociological research confirms the presence of about five percent of youth in Ukraine represented in the survey as a potentially functioning "networking narcissus". In general, moderate attitude towards the Internet prevails among the surveyed young people. The author also suggested a classification of the reasons of spread of networking narcissism.

Key words: networking narcissism; essence and nature of networking narcissism

Постановка проблеми. Масове розповсюдження Інтернет культури супроводжується зростанням явищ нарцисизму, зворотним боком якого є зменшення емпатії та альтруїзму в суспільстві. У сучасному світі вже існують країни де нарцисизм настільки поширений, що його перестали вважати за хворобу (наприклад, США). Розмаїття гаджетів на ринку України та їх доступність для молоді змушують замислитись над питанням природи та сутності мережевого нарцисизму, над причинами його поширення та можливими негативними наслідками для суспільства.

Аналіз попередніх досліджень. Джерельну базу даної розвідки складають наукові розробки зарубіжних та вітчизняних вчених з дослідження нарцисизму та, власне, нарцисизму мережевого. Феномен нарцисизму аналізується представниками різних напрямів соціально-гуманітарних знань: філософами (через поняття самотності, рефлексії, самоцінності), політологами (в аспектах виявів нарцисизму в діях владної еліти), соціологами (у якості дослідження поведінкових аспектів нарцисизму у різних соціальних групах), психологами (як нарцисизм окремої особистості) тощо.

Поняття «мережевий нарцисизм» розглядається або у векторах, де досліджується і нарцисизм в цілому, або серед досліджень, де висвітлюється сутність маркетингових маніпуляцій. Так, серед вітчизняних вчених мережевому нарцисизму присвячували увагу В. Савончак (маніпуляції у мережевому нарцисизмі), В. Ісаєв (віртуальний занепад людини культури), М. Чабаненко, О. Даниленко, В. Андрущенко (вторинний нарцисизм), Д. Бураго (з його ідеєю про те, як саме обличчя в аватарі спрощує спілкування), Д. Іващенко, Х. Буй, А. Мачача, І. Піголенко (вплив соціальних мереж на розвиток особистості), М. Журба (філософська рефлексія віртуальної реальності), Т. Лугуценко (людина *virtus* в просторі та часі віртуальної культури), Г. Горячківська (антропологічний вимір віртуальної реальності) тощо.

Однак, на нашу думку, мережевий нарцисизм у науковому дискурсі представлений недостатньо, зокрема, незрозумілими залишаються і його сутність та природа, і масштаби його поширення серед української молоді.

Мета цієї статті полягає в аналізі сутності та природи мережевого нарцисизму, поширення цього феномену серед вітчизняних користувачів Інтернетом підліткового віку.

Виклад основного матеріалу. Сьогодні в науковому обігу існує багато визначень і типів розуміння феномену «нарцисизм». Психологічний підхід у вивченні нарцисизму може бути репрезентований трьома основними позиціями: відхилення у сексуальній поведінці (се-

ред зарубіжних вчених: Х. Елліс, З. Фрейд, П. Некке; серед вітчизняних: С. Афанасьєв, С. Дукіс, В. Іноземцев); психічне відхилення, що ґрунтується на шизофренії, психопатії та інших психічних хворобах (серед зарубіжних вчених: К. Абрахам, Е. Фромм; серед вітчизняних: Я. Коган, П. Блонський, О. Бойко); “здоровий” нарцисизм, як феномен сучасного глобалізованого інформатизованого суспільства (зарубіжні вчені: О. Керберг, Д. Д. Бурстен; вітчизняні: Е. Афонін, В. Горський, М. Залуцька).

В межах політологічного підходу це: стійкі взаємозв'язки між самозакоханістю та агресією як явищами, низький поріг толерантності до дії фрустрацій, основа тероризму (Л. Кім та ін.); синдром влади (Н. Астровській, А. Демідов); політологічні аспекти міфологізації нарцисизму (А. Грозін); суспільно-політичні непристойні насолоди (А. Маклаков, А. Шевченко); політичні цінності кіберкультури (Д. Мартянов); зручне і доволі нешкідливе задоволення агресивності (О. Молчанова); демонстративний блиск способу життя, як засіб отримання піднесення і насолоди від знуцання над народом, політична установка (Бушанський В., 2011, с. 148).

Для соціологів – це хибне спрямування соціальної активності, пов'язане з надмірним споживанням й намаганням людини опанувати статусні фетиші; інваріант еґоїзму (Р. Апресян, Р. Черног); аспект самоідентичності особистості в умовах глобалізації (Л. Мазур); хвилю індивідуалізму сучасного суспільства (А. Борисенко, Ж. Липовецький); життєвий шлях та об'єкт соціологічних досліджень (Н. Лісовська-Мускеєва); фундамент поширення інформації в соціальних онлайн мережах (Т. Братчикова); збентежена занепокоєність, викликана нереалізованими бажаннями; схильність зневажати межу між собою та зовнішнім світом тощо.

Для економістів нарцис – це, зазвичай, “хворий” споживач, що у якості найвищого блага тішиться різними брендами та блиском речей. Для психоаналітиків – це людина, закохана в себе настільки, що думка суспільства з приводу такої самозакоханості її повністю не цікавить, або людина, яка отримує задоволення через споглядання власного тіла, претензійне захоплення іншими людьми, за яким ховається власна уразливість, пов'язана з емоційною спустошеністю, соромом тощо.

Представники філософського підходу вивчають нарцисизм як: любов до власного образу; журавлі і “не-журавлі” (Платон); самотність людини в умовах глобалізації (Я. Башманівська, М. Бубер); філософську рефлексію суб'єкта влади та людський еґоїзм (М. Поворозник); “я” на одинці сам з собою (М. Монтень); творчу особистість вільну і незалежну від інших та усіляких зобов'язань (Н. Хамітов, С. Крилова); ідеал самоцінності та самодостатності людини піднесений до крайніх меж (Л. Удовика); віртуалізоване інформаційне суспільство у дискурсі Постмодерну (С. Марійко) та ін. Зокрема у філософів-постмодерністів (Ж. Бодріяр, С. Жижек та ін.) нарцисизм пов'язується з технологією продукування жадання (Маклаков А., 2010, с. 10); у феноменологічному дискурсі – з феноменологічним обрієм свідомості як темпоральності (Е. Гусерль); в екзистенціалістській традиції – з психоемоційними вимірами існування (С. К'еркегор, М. Гайдеггер) тощо.

Вивчаючи проблеми мережевого нарцисизму дослідники зазвичай або екстраполюють нарцисизм на простір Інтернет мереж (М. Дорош та ін.), або саму мережу розглядають як площину і декорацію для споглядання власного “Я”, самоутвердження – віртуальний світ для психічного задоволення та душевної насолоди (Л. Мазур та ін.), або як підґрунтя для маркетингових маніпуляцій. Натомість, наше дослідження потребує більш чіткого визначення поняття «мережевий нарцисизм». З метою тлумачення цього поняття ми вирішили виокремити та проаналізувати сутність, природу та деякі його особливості.

Так, на нашу думку, вже у самому словосполученні закладено два протиріччя: по-перше, з одного боку, нарцисизм – це вади окремої особистості, тобто, можна стверджувати, що це явище має індивідуальний характер; з іншого боку, “мережа” означає приєднання до інших, тобто, виявлення цієї вади має колективний характер; по-друге, з одного боку, нарци-

сизм – до певної міри це самотність особистості, з іншого боку, приєднання до “команди одноступців”, які розпорозені по планеті та існування цієї команди як цілісного організму – може інтерпретуватися у якості процесу подолання такої самотності у межах віртуальної реальності. Інше протиріччя стосується вибору особистості: з одного боку, нарцисизм є індивідуальним вибором мислення, стилю поведінки, вчинків; з іншого, приєднання в Інтернет мережі до групи, команди, соціального напрямку мережі позбавляє людину індивідуальної свідомості, мислення, відповідальності чи обмежує або ж сприяє перенесенню етичної та морально-психологічної “самовідповідальності” за подібний вибір людиною того типу самореалізації, який унаочнюється нарцисизмом на колектив – його або робить більшість, або він програмується цілеспрямовано маркетологами на замовлення. Мережевий нарцисизм суттєво трансформує фундаментальну основу для самоідентифікації, зменшує діапазон щоденних виборів особистістю.

Ще одне протиріччя пов'язане з феноменом існування. Адже нарцис існує в реальному житті, має реальні життєві проблеми, які потребують вирішення. Інша річ мережевий нарцис. У мережі людина не обов'язково насправді існує (наприклад, однією реальною людиною можуть бути придумані і створені декілька віртуальних), не обов'язково насправді нарцис. З огляду на це, мережевий нарцисизм може розглядатися у якості способу самореалізації особи (як типу вирішення екзистенційних проблем) пов'язаного з наслідуванням, позерством, прикиданням, прагненням лише “видаватися, а не бути кимось насправді” (Е. Фромм). Ми маємо на увазі те, що у мережі факт існування персони не обов'язково пов'язаний з реаліями справжнього існування індивіда – реального прототипу цієї персони; реальний індивід, на відміну від його персонального образу у Інтернет-мережі насправді не обов'язково є нарцисом, він може певний час просто позувати, або ж прикидатися кимось, відігравати певну роль, а потім змушений повертатися до реалій свого існування, визначених суспільною значимістю його особи.

Також, протиріччям, на нашу думку, є наступне: на відміну від нарцисизму з його зосередженістю людини на собі, й відсутністю належної реакції на значимість інших, оточуючих його людей, мережевий нарцис подекуди наслідує поведінку відомих людей – селебритіс, політиків, телеведучих тощо. Не те щоб зосередженість на собі “розмивалась”, швидше, вона починає містити в собі елемент віддзеркалення себе в іншому.

До інших особливостей мережевого нарцисизму можна віднести і такі ознаки властивостей його самоусвідомлення, як: відсутність страху перед публічністю, зарозумілість (Джин М. Твендж); мережевою заглибленістю у самотність (Я. Башманівська); спробу наслідувати поведінку відомих людей, зокрема, і політиків (О. Яншина); безсуб'єктною “спільнотою без спільноти” (О. Оленсв); інформативним нарцисизмом – всі знають все, але ніхто не думає (Н. Габлер); прагнення візуальних доказів своєї значимості (Маріуш Чубай); особливим типом постмодерної чуттєвості, “інтуїтивним мисленням” з притаманною метафоричністю, асоціативністю (Л.Удовик); надзвичайним обсягом подібного контенту (Мірослав Філічак) тощо.

Якщо сутність нарцисизму полягає у підкресленні своєї унікальності і неповторності, актуалізації свого дорогоцінного “Я”, самоутвердження “Я”, замкненості на власному благополуччі тощо (Липовецький Ж., 2001, с. 31), то сутність мережевого нарцисизму, на нашу думку, полягає у поєднанні розпорозеної множинності унікальних самозакоханих “Я” в одній єдиній площині, в одному часі – онлайн, в одній реальності – віртуальній. Мережа змушує нарцисів до взаємодії – мережевий нарцис перестає ігнорувати себе як суб'єкта діяльності. Перефразовуючи К. Станіславського зауважимо, що в Інтернет-мережі нарцис починає любити і мистецтво у собі, а не лише себе у ньому.

Якщо нарцисоподібна людина самотня, заглиблена в себе, то з плином часу вона, зазвичай, “стає ніякою і опиняється ніде” (Варджа А., 2007, с. 454), вона перетворюється на втрачену для ринкової економіки: купує мало, не планує подорожей, не влаштує гучних

свят – просто тихо насолоджується сама собою. Якщо нарциси поєднані у соціальній Інтернет-мережі – ними легко маніпулювати та контролювати, їх легко залучати до політичних чи соціальних проєктів, спрощується й процес дослідження специфіки їхнього існування тощо.

Відрізняється і природа нарцисизму та мережевого нарцисизму. Враховуючи, що психологи розрізняють «чистий» нарцисизм – хворобливий стан “зацикленого” самомилюванням та “здоровий” нарцисизм – рівень певної (або помірної, або тимчасової) задоволеності собою, ми будемо виходити з того, що й мережевий нарцисизм поділяється на “чистий” та “здоровий”. До милування власним тілом мережеві нарциси зазвичай додають й певні проєкції – прагнення його конструювання і можливо наступні, пов’язані з цим реальні дії (фізична культура і спорт, косметологія, мода, масажі, дієти, сауни, солярії тощо). До споглядання власного внутрішнього світу мережеві нарциси додають прагнення його конструювати і залучаються до всіх можливих трансформаційних процесів з цим пов’язаних (усілякого роду онлайн майстер-класів, Інтернет шкіл з іноземних мов, інформаційних блогів, підключення до українських і світових бібліотек). До зовнішнього світу, який є особистою прикрасою нарциса, але, на жаль, створений задовго до його народження і тому не завжди комфортний, мережевий нарцис конструює свій особистий зовнішній віртуальний світ, що буде його віддзеркаленням і приводом для самомилювання. Отже, природа мережевого нарцисизму криється у самомилюванні конструюванням самого себе з усіх боків, але, оскільки процес конструювання не має кінцевих стандартів, отже самомилювання мережевого нарциса набуває всіх характеристик природи безмежності (різноманітність можливостей, масштаби зайвого і неможливість його вибракування, потенційна неможливість і нездатність гальмувати тощо). З тією ж таки різницею, що у “чистих” мережевих нарцисів бажання конструювання свого фізичного тіла, внутрішнього світу та зовнішнього більш гіпертрофоване (подекуди доведене до абсурду, наприклад, великий контент фото “перекачаних” та анорексичних тіл, що демонструються як прекрасні ніж у “здорових”.

Вітчизняний філософ І. Федь у природі нарцисизму вбачає відчуження, усамітнення, індивідуалізм, культурну ситуацію тощо. Зведення людини до бездушної речі, нерозуміння людиною власної гуманістичної функції й призводять до нарцисизму. Індивід обізнаний щодо власного каліцтва, але стрибнути на бажаний рівень у нього нема ні знань, ні навиків. Нарцис розбудовує ілюзорний світ, наповнюючи його примарними цінностями, у фундаменті яких велич власного “Я” (Федь, 2008, с. 34). Натомість польський філософ Р. Сепанько впевнений, що усі біди сучасної людини від раціоналізації суспільних відносин (Сепанько, 2005).

Чи можна вважати мережевий нарцисизм негативним явищем? А. Ленге зауважує, що форми нарцисизму чи то здорові, чи то патологічні, залежать від обставин. Розмірковуючи про здорові форми нарцисизму, вчений вбачає позитивні інвестиції у самого себе, наприклад, самозамилування у духовних практиках або істеріоризацією власного життя у творчості (Ленге, 2002, с. 34 – 58). До того ж, мережевий нарцисизм ґрунтується на бажанні самовдосконалення – конструюванні тіла, души, інтелекту тощо. З іншого боку, цілком закономірне питання про здоров’я людини, яка публічно в Інтернет-мережі демонструє тисячі й тисячі знімків частин свого тіла. Але, якщо таких людей не тисячі, а мільйони і кількість фото в їх Інтернет-альбомах вимірюється десятками тисяч? Отже, саме обставини, які доводять до появи спотвореної форми конструювання себе й самомилювання цим процесом і є тим елементом крайності, що може надавати мережевому нарцисизму деструктивного забарвлення. Наприклад, однією з таких обставин можна вважати те, що вибір мережевого нарциса може легко запрограмувати фахівець з маркетингу, іміджмейкер, рекламіст та будь-який інший маніпулятор свідомістю. Так, ще до появи Інтернету з його соціальними мережами Рене Жирар розмірковував про народження слухняної людини. Згідно з його антропологічною концепцією “міметичного бажання”, наші власні бажання є відображенням чужих бажань – “медіаторів”. Модель бажання стає нашим

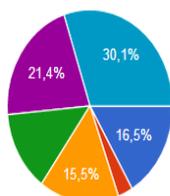
супротивником або конкурентом, якщо ми бажаємо того ж, що і вона сама (Жирар, 2000). На засадах безсилля особистості на передній план виходить панування колективів, переживання колективних почуттів як механізму відтворення соціальних нормативів. Тож слухняність мережевого нарциса таки може мати деструктивні наслідки. Р. Зимовець звертає увагу на антропологічну константу в ресентиментах, цінності в яких є інверсивними й компенсаторними (Зимовець, 2003, с. 149). Тобто, мережевий нарцисизм як ресентиментне явище є продуктом порівняння. Через це порівняння відбувається не лише приєднання до мережевого нарцисизму, але й сприйняття культурних цінностей усіх мережевих нарцисів – з усього світу. Що у свою чергу є обставиною для позерства, про яке згадувалось вище. Тож деструктивною обставиною можна вважати прагнення маскуванню під іншого (відому людину). Так, Ф. Достоєвський писав, що “мы даже человеками-то быть тяготимся, – человеками с настоящим, собственным телом и кровью, стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальными общечеловеками” (Достоевский, 1985, с. 23).

З огляду на вищезазначене у межах об’єктивної структури на макрорівні *мережевий нарцисизм* – це загальний гіпертрофований стан розпорошеної множинності унікальних, існуючих і вигаданих “Я”, часом зведений до повсякденного дорефлексивного рівня свідомості, де надмірно самовдоволені, або патологічно самозакохані люди, не зважаючи на реальність суспільної визначеності їхньої особистості, публічно співмилуються різними ракурсами нескінченного конструювання самих себе та подій свого життя, подекуди наслідуючи інших; при цьому візуальні докази свого існування вони демонструють у соціальних мережах Інтернету.

Намагаючись виявити масштаби приєднання української молоді до мережевого нарцисизму ми створили тематичну анкету за стандартами Н. Паніної (2001). Питання складались блоками та дещо адаптувались до тінейджерської аудиторії: виявлення рівня приєднання людини до Інтернет мереж; з’ясування наявності нарцисичних проявів у респондентів; питання щодо деяких паспортних даних. Анкета була розміщена в групі Інтернет мережі на Google forms, всього цілеспрямовано взяло участь в анкетуванні 100 учнів з Ліцею політики, економіки, права та іноземних мов (ЛПЕПІМ) м. Києва (учні з достатньо забезпечених родин, їх розвитку приділяється велика увага, забезпечені новітніми технологіями як вдома, так і в ліцеї), що складало 100% опитаних. Спроба розповсюдити результати дослідження у цьому ліцеї на інші спирається на остаточно недоказову в межах даного дослідження гіпотезу щодо достатньої рівномірності розподілу ознак. Неможливо визначити похибку через неможливість визначення способу формування вибірки та її різновиду (генеральної сукупності через динамічну соціальну мобільність учнів, пов’язану з антитерористичною операцією в Україні).

Мал. 1. Одне з питань, спрямованих на виявлення залученості до віртуального світу

1. Сидиш в соціальних мережах? А скільки часу щодня?



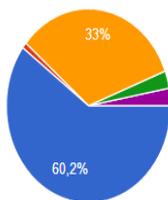
До часу	17	16.5%
Протягом поїздки в транспорті	3	2.9%
Весь вечір	16	15.5%
Іноді	14	13.6%
Коли необхідно	22	21.4%
2-3 години	31	30.1%

clip2net.com

Не дивлячись на 100% приєднання опитаних до соціальних Інтернет мереж, доведено, що цілодобово ніхто у них не перебуває.

Мал. 2. Одне з питань, що допомагає з'ясувати мету знаходження в Інтернет мережі

2. Ну, і що там робиш?



Читаю новини	62	60.2%
Шукаю друзів	1	1%
Спілкуюсь	34	33%
Публікую свої фото	3	2.9%
Пишу про себе, свій досвід	3	2.9%
Розповідаю про своє хоббі	0	0%

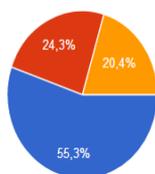
clip2net.com

Нами було додатково з'ясовано, що вчителі навчального закладу ЛПЕПІМ з історії України та політології, а також економічних та правових наук як одне з допоміжних завдань задають учням на домашню роботу перегляд та аналіз тижневих новин. Як вважає І. Колесник, проблеми сучасної людини – це емоційне спустошення, довіра лише до власних ресурсів та знань, комунікативні труднощі, вибір, що ускладнений розмаїттям знання (Колесник, 184). Тому 60.2% опитаних, які читають новини є показником швидше слухняності ліцеїстів, ніж зріла відповідальність перед майбутнім. Натомість, цікавим є показник тих, хто шукає друзів – 1%. Це може свідчити або про наявність у всіх інших достатньої кількості друзів, а отже, розвинуті високі комунікативні здібності, або навпаки – про їх приналежність до тих, хто настільки самозакоханий, що інші йому не потрібні. Так, зі 100% опитаних спілкуються у соціальних Інтернет-мережах з друзями 33%. Натомість діляться власним досвідом лише 2.9%.

На перший погляд, респонденти раціонально використовують Інтернет ресурси і час проведений в них. Але в опитування були закладені й верифікаційні питання.

Мал. 3. Одне з питань на виявлення схильності до мережевого нарцисизму

5. На інших дивишся, а себе демонструєш?



Так	57	55.3%
Ні	25	24.3%
На інших дивлюсь, себе не демонструю	21	20.4%

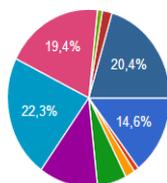
clip2net.com

Так, відповіді на питання “Як Ви себе демонструєте у соціальних Інтернет мережах?” дозволили виявити:

- коло опитаних, спрямованих на співмилування у мережах – викладають фото 41.7%; ведуть групу / блог 7.8%; заряджають своїми позитивними фото інших 4.9; самопіар 2.9%;
- коло опитаних, спрямованих на конструктив – допомагають іншим 10.7%; роблять світ кращим 7.8%; мають Інтернет магазин 2.9%;
- коло опитаних, спрямованих на деструктив не виявлено – розплескую негатив 0%;
- коло опитаних, спрямованих на нейтралітет – ніяк 35.9%.

Мал. 4. Верифікаційні питання на виявлення схильності до мережевого нарцисизму

7. Які фото викладаєш?



Природа	15	14.6%
Моя хатня тваринка	1	1%
Я і мій коханий	2	1.9%
Я сексі	6	5.8%
Селфі	12	11.7%
Подорожі	23	22.3%
Фото всяких випадків	20	19.4%
Красиві частини мого тіла	1	1%
"Ганяю понти"	2	1.9%
Демонструю свій стиль життя	21	20.4%

clip2net.com

Відповіді на питання “Які фото Ви викладаєте?” дозволили виокремити такі 2 найпоширеніші категорії мережевих нарцисів серед опитаних:

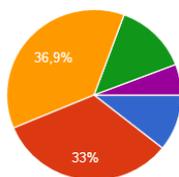
- “Я” і світ навколо мене або “здорові” мережеві нарциси – фото з власних подорожей 22.3%; демонструють свій стиль життя 20.4%; фото всяких випадків зі свого життя 19.4%; “Я” і мій коханий 1.9%; фото своєї хатньої тваринки 1%;

- “Я” і тільки “Я” або “чисті” мережеві нарциси – селфі 11.7%; “Я сексі” 5.8%; “ганяють понти” 1.9%; демонструють красиві частини свого тіла 1%.

Не зосереджуються на собі, виставляючи фото інших (друзів, родичів, знайомих, взагалі діють у мережі від імені інших) 14.6%.

Мал. 4.1. Одне з верифікаційних питань на виявлення схильності до мережевого нарцисизму

8. Яка кількість фото у вас в соц.мережах?



Нема	11	10.7%
Кілька ключових	34	33%
До ста	38	36.9%
До 500	14	13.6%
До 1.000	6	5.8%
Ну д-у-у-уже багато	0	0%

clip2net.com

Підтверджуючими певний показник “чистих” мережевих нарцисів є відповіді на питання щодо кількості фото виставлених для загального огляду в соціальних Інтернет мережах:

- до п'ятисот – 13.6%; до 1.000 – 5.8%;
- кілька ключових фото у 33%; до ста мають 36.9% респондентів;
- взагалі нема фотоальбомів у 10.7%.

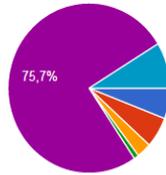
Тобто, серед опитаних 5.8% вже у підлітковому віці належать до категорії “чистих” мережевих нарцисів. Причому 13.6% невпинно наближаються до цієї категорії, і, на нашу думку, ця група ризику потребує негайного корекційного втручання як педагогів, так і психологів.

Серед іншого респонденти зазначали, що у Інтернет мережі задовольняють потяг до нового корисного знання (10.7%), хочуть знати все про всіх (11.7%), “по секрету всьому свету” (1.9%), пізнають віртуальний всесвіт (13.6%).

Також, ми намагались з'ясувати чи розуміють респонденти поняття "нарцисизм". З цієї метою ставились такі запитання:

Мал. 5. Питання на співставлення оптантів себе з нарцисизмом (усвідомлення)

14. Нарцис це..

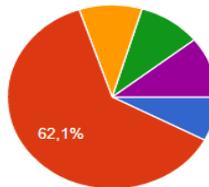


Я	6	5.8%
Мій друг/подруга	6	5.8%
Селебретис	3	2.9%
Політики	1	1%
Хтось дуже самозакоханий	78	75.7%
Не знаю хто це	9	8.7%

clip2net.com

Мал. 5.1. Питання на співставлення оптантів себе з нарцисизмом (усвідомлення)

13. Самозакоханість це:



Нормально	8	7.8%
Нормально у певній мірі	64	62.1%
Хвороба	10	9.7%
Не знаю. Але я впевнений, що самозакоханість допомагає самореалізації	10	9.7%
Ненормально!	11	10.7%

clip2net.com

На нашу думку, є кілька причин розповсюдження нарцисизму в сучасній Україні, зокрема, й нарцисизму мережевого. По-перше, глобалізаційні / фрагментаційні процеси від забруднення навколишнього середовища до активації екстремістських суспільно-політичних вибухів призводять до поширення нечутливості людини до страждань та болю інших людей. Сьогодні ані війна, ані голодуючі діти, ані збиті боївки поширено вже не зачіпають глибин людської душі: здебільшого, ми просто виражаємо співчуття і рухаємось далі. По-друге, вільний доступ до інформації, пришвидшення темпів її отримання і, разом з тим, навала саме негативно забарвленої інформації знижують пороги чутливості не лише у молодій людині, але й у людей зі сталим світоглядом, осіб зі сформованими політичними поглядами. Ми ніби "звикаємо" до горя і біди інших людей, починаємо сприймати і ставитись до серйозних проблем, як до буденних негараздів. По-третє, синдром гіперактивності та недолюбленості в наслідок відсутності уваги, турботи і любові з боку батьків, що майже 24 години на добу змушені працювати аби прогудувати родину, а діти представлені самі собі, коли їх не вчать емпатії, альтруїзму, подекуди не пояснюють, що є добрим, і що є злим, все збільшує і збільшує поширення со-

ціально-психологічного синдрому, який називається нарцисизмом. По-четверте, елітарність нових сформованих прошарків суспільства, зокрема, нових політичних еліт, політична воля до нового розмежування соціальних груп, наприклад, за вітчизняною “неякісною” освітою та закордонною “супер якісною” тощо, формують у приналежних до цих елітарних груп людей підстави не лише для формування нарцисизму, але і його публічних виявів, зокрема, в Інтернет-мережі. По-п’яте, на відміну від “радянської людини”, яка чи прямо, чи опосередковано, але все ж таки у переважній більшості сприймала себе у якості учасника “величних справ комуністичної партії”, сучасна українська людина подеколи не може навіть реалізувати себе у соціальній реальності, і через це шукає штучні способи самореалізації, зокрема, у і віртуальному світі, надає при цьому віртуальній реальності більшого значення, ніж реальності соціальній. По-шосте, на нашу думку, опосередковано поширенню нарцисизму може сприяти й нав’язливий PR егоцентричного стилю життя, що здійснюється, зокрема, у деяких художніх фільмах європейського та американського виробництва, сучасних ток-шоу, установах торгівлі, особливо у супермаркетах та мегамаркетах, кількість яких за останні десятиліття по всій Україні суттєво збільшилась. Далі, це і поширення феномену відсутності визнання достеменною цінності “Я”, на що звертає увагу А. Ленге. Інші, як вважає цей вчений, здебільшого починають бути потрібними для отримання трьох основних речей: шанобливої уваги, справедливого ставлення та визнання особистісної цінності та гідності реципієнта (2008, с. 54). Нарешті, це суттєве незадоволення й нереалізованість психоемоційних потреб у спілкуванні, адже “людина – це біосоціальна істота, вона є суб’єктом трудової діяльності, соціальної форми життя, свідомості й спілкування” (Васильєва, 2010, с. 13).

З огляду на вищезазначене, можемо класифікувати причини виникнення мережевого нарцисизму наступним чином:

А) причини глобального масштабу (впливають на все людство) та більш локального (макросоціального або національного масштабів);

Б) причини об’єктивні (внаслідок процесів, зумовлених розвитком цивілізації) та суб’єктивні (штучно створені процеси, які провокують розвиток мережевого нарцисизму, наприклад, маркетингові заходи);

В) причини внутрішні (пов’язані з внутрішнім потаємним інтимним світом людини) та зовнішні (масивний тиск на людину ззовні економічних та політичних чинників, негативної інформації тощо).

Висновки. Сутність мережевого нарцисизму полягає не лише у поєднанні розпорошеної множинності самозакоханих “Я” – нарцисів у одній площині, в один час – онлайн, в одній реальності – віртуальній, а й у неможливленні ігнорування нарцисом себе як суб’єкта діяльності. Дослідження показало, що природа мережевого нарцисизму криється у процесі конструювання самого себе у всіх можливих іпостасях, але оскільки цей процес не має встановлених кінцевих стандартів, тому мережевий нарцисизм набуває рис природної безмежності. Серед особливостей мережевого нарцисизму: заміна індивідуальної свідомості колективною; індивідуальний вибір або зменшується, або його взагалі роблять інші – чи більшість, чи програмують відповідні фахівці; мережевий нарцис не обов’язково реально існуюча людина. Дослідження показало 100% приєднання української молоді до соціальних Інтернет мереж (серед опитаних), помірковане ставлення до них. Подальшого дослідження потребує питання мережевого нарцисизму на більш старшій групі української молоді, наприклад, студентах ВНЗ та розробка визначення мережевого нарцисизму на засадах об’єктивного статусно-ціннісного мікрорівня.

Література та посилання

- Бушанський, В. (2011), "Постмодерн, кітч, нарцисизм", *Наукові записки, ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України*, Вип. 4(54), Київ, с.137 – 149.
- Варджа, А. (2007), *Путь зла. Запад: матрица глобальных гегемоний*, АСТ Астрель, Москва, 544 с.
- Васильєва, І. В. (2010), *Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.11, університет імені Т. Г. Шевченка*, Знання, Київ, 37 с.
- Достоевський, Ф. (1985), *Записки из подполья*, Правда, Москва, 26 с.
- Жирар, Р. Н. Т. (2000), *Насилие и священное* [перевод Г. М. Дашевского], Новое литературное обозрение, Москва, 400 с.
- Зимовець, Р.В. (2003), "Протестний потенціал модерної культури", *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації* [Є. К. Бистрицький, С. В. Пролєєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець], Альтерпрес, Київ, с. 148 – 190.
- Колесник, І. І. (2012), "'Повернення до речей" як перспектива історичних досліджень", *Український історичний журнал*, № 3, Київ, С. 184–200.
- Лэнге, А. (2002), "Грандиозное одиночество. Нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен", *Московский психотерапевтический журнал*, № 2, с. 34-58.
- Лэнге, А. (2008), *Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности*, Генезис, Москва, 159 с.
- Липовецкий, Ж. (2001), *Эра пустоты. Эссе о современном индивидууме* [пер. с фр. В. В. Кузнецов], Владимир Даль, Санкт-Петербург, 336 с.
- Маклаков, А., Шевченко А. (2010), *Непристойное наслаждение: опыт радикальной мысли*, СПД Моляр С. В., Київ, 412 с.
- Панина, Н. В. (2001), *Технология социологического исследования*, Институт социологии НАН Украины, Киев, 277 с.
- Сапенко, Р. (2005), "Мислителі Франкфуртської школи і проблеми масової культури", *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*. – Вип. 14, с. 240 – 247.
- Федь, І. А. (2008), "Катарсис та нарцисизм: проблеми і тенденції оздоровлення", *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 75, с. 34–44.

References

- Bushanskyi, V. (2011), "Postmodern, kitch and narcissism" ["Postmodern, kitch, narcissism"], *Scientific notes*, Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the NAS of Ukraine, No. 4(54), Kyiv, pp. 137 – 149. [in Ukrainian]
- Dostoevskii, F. (1985), *Memories From Underground* [Zapiski iz podpolya], Moscow, 26 p. [in Russian]
- Fed, I. A. (2008), *Catharsis and narcissism: problems and trends of sanitation* [Katarsis i narzisism: problemi i tendenzii osdorovlennya], Scientific Thought, Kyiv, pp. 34–44. [in Ukrainian]
- Girard, R.N.T. (2000), *Violence and the Sacred* [Nasilie i svyashchennoe] [Trans. by G. M. Dashesvskii], New Literature Review, Moscow, 400 p. [in Russian]
- Kolesnyk, I.I. (2012), "Turning back to things" as a perspective of historical researches ["Povernennia do rechey" yak perspektyva istorychnykh doslidzhen"], *Ukrainian Historical Journal*, No 3, Kyiv, pp. 184 – 200. [in Ukrainian]
- Lange, A. (2002), "The Grand Loneliness. Narcissism as an anthropological-existential phenomenon"

- [Grandioznoje odinochestvo. Nartsissizm kak antropologicheskoe-ekzistentsial'nyi fenomen], *Moscow Psychotherapy Journal*, No 2, pp. 34-58. [in Russian]
- Lange, A. (2008), *Person. Existential-analytical theory of personality [Person Eksistenzialno-analiticheskaya teoriya lichnosti]*, Genesis, Moscow, 159 p. [in Russian]
- Lipovetski, Zh. (2001), *Epoch of emptiness. Essay about modern individual* [translated from French. V. V. Kuznetsov], *[Era pustoti. Esse o sovremennom individuume]*, Vladimir Dal, St. Petersburg, 336 p. [in Russian]
- Maklakov, A., Shevchenko, A. (2010), *Obscene pleasure: experience of radical thought, [Nepriстойnoe naslazhdenie: opit radikalnoi misli]*, Molyar S.V. SPD, Kyiv, 412 p. [in Russian]
- Panina, N. V. (2001), *Technology of sociological experiment, [Tehnologiya soziologicheskogo issledovaniya]*, Institute of Sociology of the NAS of Ukraine, Kyiv, 277 p. [in Ukrainian]
- Sapenko, R. (2005), "Frankfurt school's thinkers and the problems of mass culture" [Misliteli Franfurtskoi shkoli i problemi masovoi kulturi], *Actual issues of history, theory and practice of artistic culture*, Issue No. 14, Kyiv, pp. 240 – 247. [in Ukrainian]
- Vardzha, A. (2007), *Way of Evil. West: Matrix of Global Hegemons [Put' zla. Zapad: matryza globalnih gegemonii]*, AST Astrel, Moscow, 544 p. [in Russian]
- Vasylieva, I. V. (2010), *Human in religion measurement: methodological aspects: Author's Thesis [Lyudyna u religijnomu vymiri: metodologichni aspekty: avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovooho stupenia doktora filososf'kykh nauk, 09.00.11]*, Znanya, Kyiv, 37 p. [in Ukrainian]
- Zymovets, R. V. (2003), "Protest potential of modern culture" ["Protestnii potentsial modernoi kulturi"], *The idea of culture: the challenges of modern civilization* [Ye. K. Bystricky, S. V. Proleyev, R. V. Kobets, R. V. Zymovets], Alterpres, Kyiv, pp. 148 – 190. [in Ukrainian]

© **Оксана Вікторівна Романюк**

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

ИДЕЯ ЗА БОРБА С КОРУПЦИЯТА С ОТЧИТАНЕ НА ПСИХОЛОГИЯТА НА БЪЛГАРИТЕ

Петко Димов

подп., д-р., Военна академия "Георги С. Раковски" (София, България)

petkodimoff@gmail.com

Анотация

Петко Димов. Идея за борба с корупцията с отчитане на психологията на българите. В доклада е отделено особено внимание на психологичните аспекти на явлението корупция и са описани различните форми и причини за нейната поява. В доклада се твърди, че толерантното отношение на нацията ни към нея е едно от най-важните условия за нейната устойчивост и съществуване.

Ключови думи: корупция; национална сигурност

Анотація

Петко Дімов. Ідея боротьби з корупцією з огляду на її психологічне сприйняття болгарами. У розвідці особливу увагу приділено психологічним аспектам сприйняття феномену корупції, різним формам та причинам її виникнення. Стверджується, що надмірно толерантне ставлення нашого народу до цього феномену є однією з найбільш важливих умов його стабільної присутності у суспільних відносинах.

Ключові слова: корупція; національна безпека

Abstract

Petko Dimov. The idea to fight corruption by considering the psychology of Bulgarians. The article pays the special attention to the psychological aspects of a phenomenon of corruption and describes various forms and the reasons of its emergence. It is argued that tolerant attitude of our people to the corruption is one of the most important conditions for its stable presence in social relations.

Key words: corruption; national security

Постановката на проблема за корупцията според много автори е един от основните фактори, възпрепятстващи икономическото развитие. Американския икономист Джефри Сакс (2006, с. 45) дори казва, че корупцията се превръща в заплаха за националната сигурност на държавите.

В основния материал на статията е необходимо да определим корупцията като понятие и да предложим обоснована идея за решаване на този проблем с оглед на народопсихологията на българския народ.

Като понятие корупцията се представя за злоупотреба с власт и лична печалба. Тя подкопава правилата на играта в обществото и най-вече администрацията, съдебната и банковата система. Корупцията съществува още от времето на най-древните професии и е нараствала в по-бедните години от историята на човечеството.

Хофстеде твърди, че бедността е основния фактор за съществуването и. В неговите изследвания той определя за бедни страните, които имат БВП (брутен вътрешен продукт) до 10 000 долара на глава от населението, а България има БВП приблизително 7500 долара на глава от населението (Хофстеде, 2001, с. 34).

От гледна точка на националната сигурност на страната обаче по-интересен е въпросът, защо тогава богатите хора са още по-изкушени да забогатеят незаконно? Отговорът, който се набива на очи е, че властта корумпира, а ниския БВП и голямото властово разстояние, каквото съществува в България, водят до още по-голяма корупция (Генов, 2004, с. 211).

Според проучване на Евростат сред представителите на малкия бизнес, корупцията е посочена на първо място сред затрудняващите ги проблеми, които ги отдалечават от властта като: недоверието в държавата, постоянните промени в закони и наредби, данъчна тежест и тежкия административен апарат.

Корупцията е част от икономическите престъпления, които се развиват предимно в държавите без демократични традиции и слабо развити икономики, каквато е и нашата за жалост. Ако направите просто изследване, чрез търсене в Българското Интернет пространство ще видите, че думата “корупция” е най-търсената дума в България – 17 милиона резултата в Google.bg. Като нейна разновидност в Българския Интернет се намират още: “корупция в България”, “мафия корупция”, “политика корупция” и “антикорупция”, което говори достатъчно за народопсихологията на българите.

В България има различни форми (прояви) на корупцията: подкуп, фаворизиране, протекционизъм, лобиране, неправомерно присвояване на публични средства за лична употреба, незаконна приватизация, незаконно финансирането на политически структури, предоставяне на заеми при облекчени условия и др. Българския народ нарича всичко това с термина “шуробаджанация”, което исторически погледнато е разпространена форма на взаимоотношения у нас.

Според проучване българите са най-обезпокоени от нивото на корупцията в сравнение с останалия свят! Това обаче не ни пречи да си живеем без да желаем да променим статуквото и да приемаме корупционните практики за нещо нормално.

Основния проблем за националната сигурност се заключава в психологическите последици от корупцията - когато едно лице незаконно плаща за нещо, той всъщност легализира собствената си неспособност да реши определена критична ситуация. В резултат държавата получава невежи млади хора с фалшиви дипломи и относителна липса на компетентност.

Традиционно, корупцията се разглежда като икономическа злоупотреба, докато психологическите аспекти остават на втори план. Корупцията включва следните психологически компоненти:

1. психология на корупционното поведение;
2. психология на корумпиращите, тези, които дават подкупи, и т.н.;
3. отношение на обществото към компонентите на корупцията;
4. социално-психологически процеси, влияещи върху корупцията.

Корупционното поведение е разновидност на социалното поведение и представлява набор от действия, засягащи в своя резултат интересите на отделни лица, социални групи, общности и цялото общество. По мнение на повечето експерти в съдебната практика, корупцията представлява девиантно поведение на длъжностни лица, което се изразява в незаконно използване на предоставени обществени ресурси и други правомощия, произтичащи от това за лична изгода. От проведени изследвания на осъдени за корупция лица се указва, че тя не се определя толкова от външни обстоятелства, колкото от вътрешните

детерминанти на качествата на личността и неговата ценностна система.

Лицата с ниска антикорупционна устойчивост и склонни към корупционно поведение не са способни да създават близки отношения и не общуват с много хора. Имат склонност към агресия, макар поведението на пряка агресия обикновено да не се случва. Скрытата агресия е една от основните им характеристики.

Психологията на корумпиращите може да се обясни с причините за възникване на това поведение, които са икономически, политически, организационни и психологически. От криминална гледна точка към психологическите причини се отнасят:

- игровата мотивация, когато корумпиращите не се движат само от личен интерес, а от желание за участие в нещо пикантно;
- отчуждението на индивида от държавните органи, което кара хората да си мислят, че без подкуп нищо не може да се направи;
- взаимната отговорност, като всеки един и корумпирания и корумпиращия си помагат, дори се спасяват, като по този начин поддържат собствената си сигурност и набират доходи;
- многовековната история на корупцията, като традиция сред народа;
- традиционната липса на солидарност със законите, забраняващи корупцията.

За **отношението на обществото към корупцията**, обаче, трябва да се отбележи, че българският менталитет е с много размити граници между понятията за подкуп, корупция и обикновена демонстрация на благодарност. Например, кой не е ходил при лекар с кутия шоколадови бонбони или бутилка уиски? Такива действия се възприемат не като корупция, а като израз на благодарност. Тези действия обаче будят пълно недоумение в Западните култури.

Има редица професии, които предоставят възможност за корупция и взимане на подкупи. В едно изследване на работещи в силовите структури се казва, че по-голяма част от изследваните са на мнение, че закона може да бъде нарушен при определени условия, като самозащита на себе си и близките си, при благородни мотиви или в името на справедливостта. В този случай става въпрос за правна инфантилност и правен nihilизъм, които водят до неспазване на правилата, когато не корелират с нашето поведение. Така те нарушава принципа на правовата държава, и се стремят да живеят и да действат в съответствие със свои собствени правила.

Социално-психологическите процеси, които формират това отношение към корупцията в нашето общество са ниското ниво на правна информираност на населението и психологическа готовност за корупционно поведение.

По отношение на корумпираното поведение хората могат да бъдат разделени на три групи:

- първите се придържат към стратегията на пасивна не съпротива;
- друга група около 10 % (по мнение на автора) от хората не се колебае да използва подкупи за осигуряване на конкурентни предимства. И колкото повече расте техния бизнес, толкова по-активни стават в тази си дейност.
- третата група е една малка част, които избират най-трудното в наше време, да поддържат чисти от корупция отношения.

Точно последната група счита, че основната причина за допускане на корупцията е слабо развитото чувство за справедливост, слабата правна грамотност, невъзможност за защита от правоприлагащите органи и липса на некорумпирани решения.

От проведено изследване сред студенти във висши учебни заведения се е указало, че много малка част от тях считат, че допълнително материално възнаграждение на длъжностни лица е недопустимо за свършената от тях работа. Останалите се придържат към противо-

положното мнение, но под някаква форма на демонстриране на благодарност или чиста финансова изгода (Генов, 2004, с. 193).

Едно от най-важните условия за устойчиво съществуване на корупцията у нас е толерантното отношение към нея от страна на обществото и възприемане на корупцията, като неразделна част от живота. Единственото, което я разграничава е нейния размер. Масата от хората са склонни да предоставят дребни подаръци, но дават отрицателна емоционална оценка за корупционните практики в големи финансови размери. В резултата у нас се развива такава форма на корупция като обмен "услуга за услуга". За разлика от "паричната" форма на корупцията тя е доста по-трудна за доказване и я прави практически неограничена във времето и пространството.

Реформата в нашето общество не върви поради същата причина, защото гореописаната ситуация води до трудно криминализиране на деянията и правен вакуум. Създадената ситуация предполага още по-голямо развитие на размерите на корупцията. Днес основното нещо е развитието на пазара в преход на икономиката, а именно процеса на прехода създава търсене на корупция и необходимостта от нея. По този начин, дори религиозни организации, които попадат в обхвата на икономиката, започват да се корумпират.

Според повечето изследователи нивото на корупцията има вътрешни критерии, отвъд които не може да отидете. Те зависят от обществената норма и нанасянето на реални щети на държавата. Точно тези граници са въпрос на националната сигурност на държавата и тяхното нарушаване е недопустимо. В много от случаите, когато държавни служители приемащи подкупи, чувстват че това е тежко нарушение на обществения интерес те спират.

Проблемът на националната сигурност е когато неморалността се превърне в норма и тя продължава да расте на принципа "с апетита идва и яденето" (Слатински, 2001, с. 191). Повечето експерти считат, че крупните чиновници имат по-големи възможности, в това число и за корупция. Поради тази причина приоритет от гледна точка на националната сигурност е противодействието на корупцията по високите етажи на властта.

Мерките за борба с корупцията следва да започнат с реформа на декларациите за имотно състояние и конфликт на интереси в държавната администрация, както и чрез въвеждане на наказателни санкции с реално възпиращ ефект. Ефективната превенция и противодействие на корупцията изисква изграждане на ефективна система от антикорупционни органи и звена, намаляване на администрацията и въвеждане на електронни административни услуги за премахване на човешкия фактор.

Трябва да се има в предвид, че българите лесно сменят предубеденото-подозрителното отношение към сивата икономика с чувство на разбиране и солидарност, макар че 90 % от тях смятат борбата със сивата икономика за най-важното нещо в държавата. С други думи за да преборим корупцията в България не са достатъчни законодателни мерки на контролните органи, а е необходимо пълно разбиране на ценностната система на масовото съзнание.

Необходимо е да се създаде среда на обществена нетърпимост към корупцията. Разрушителното влияние на корупцията във всички аспекти на социалния живот и способността да преодолеем това, трябва да бъдат заложени в образователните програми на всички нива. Много полезна би могла да бъде една пропагандна медийна кампания в средствата за масова информация. В този план се открива широка възможност за използване на Интернет и социалните реклами. Тази рекламна кампания трябва да е направена така, че да измени отношението към корупцията, като към нещо зло. Освен това на втори план тя трябва да променя съответните стереотипи на народа.

Колкото повече медиите тръбят за корупционни скандали, толкова по-малко внимание им обръщаме. Ние сме свикнали с това и си казваме „Всички правят това, аз ли ще оправя света?“ Колкото повече институции и правителствени програми създаваме за борба

с корупцията, толкова повече корумпирани чиновници. Корупцията не се създава само от хората с власт, а всички българи обичаме да решаваме нещата по втория начин. Да уредим детето в училище, жената на работа. Винаги искаме да вземем онова, което не ни се полага, дори и да преодолеем бедността – остава алчността. Стремим се да забогатеем с еднократен удар или далавера, при това не е важно как си забогатял.

Все повече юристи признават, че друго важно нещо за противодействието на корупцията освен законодателните мерки е необходимостта от психологически мониторинг на ефекта от законите върху психологията и разбиранията на гражданите. Точно този предварителен мониторинг обаче е всеобщ проблем за всички закони в България, поради което се раждат редица неработещи, неизпълними закони или закони в които нямаме доверие. Не се отчита принципния факт, че закона това са най-често срещаните правила за организация на социалния живот.

В най-общия случай можем да направим **извода**, че корупцията в България е важен елемент от нашия начин на живот и определено заплаха за националната сигурност. За решаването на този проблем е необходимо въвеждането на психологически мониторинг на ефекта от законодателните мерки за борба с корупцията и промяна на народопсихологията на българите.

Литература

- Генов, Ю. (2004), *Защо толкова малко успяваме Размисли върху това колко много ни пречат някои назадничави черти на нашата култура*, Класика и стил, София, 211 с.
- Сакс, Д. (2006), *Краят на бедността*, Кръгозор, София, 45 с.
- Слатински, Н. (2011), *Сигурността: същност, смисъл и съдържание*, Военно издателство, София, 191 с.
- Хофстеде, Х. (2001), *Култури и организации. Софтуер на ума*, Класика и стил, София, 34 с.

References

- Genov, Y. (2004), *Why so few succeed Reflections on how much we interfere with some regressive features of our culture [Zashto толкова малко успяваме Razmisli varhu това колко много ни пречат някои nazadnichavi cherti na nashata kultura]*, Classic and Style, Sofia, 211 p. [in Bulgarian]
- Hofstede, G. (2001), *Cultures and organizations. Software of the mind [Kulturi i organizatsii. Softuer na uma]*, Classic and Style, Sofia, 34 p. [in Bulgarian]
- Sachs, D. (2006), *The End of Poverty [Krayat na bednostta]*, Horizon, Sofia, 45 p. [in Bulgarian]
- Slatinski, N. (2011), *Security: nature, meaning and content [Sigurnostta: sashtnost, smisal i sadar-zhanie]*, Military Publishing House, Sofia, 191 p. [in Bulgarian]

© **Петко Стефанов Димов**

ФИЛОСОФИЯ НА НАУКАТА И ТЕХНОЛОГИИТЕ

ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ПОДХОД И ЕГО РОЛЬ В РАСШИРЕНИИ ГРАНИЦ КОГНИТИВНО-ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А. В. Жуленков

аспирант, отдел философских проблем естествознания и экологии,
Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина)

szhulenkow@gmail.com

Анотация

Александър Жуленков. Интегралният подход и неговата роля в разширяването на границите на когнитивно-преобразователните възможности на съвременната цивилизация. В тази статия се изследват предпоставките за възникновението на интегралния подход, културно-философските му извори, историята на формирането му, както и ролята му в културата на пост-индустриалната цивилизация. Показано е, че интегралният подход преодолява два методологически проблема: проблема за методологическия редуционизъм и проблема за теоретическата и светогледната фрагментация на научния дискурс. Експлицирана е разликата между двете концепции на интегралния подход: принципа за допълването на Нилс Бор и интегралната методология на Кен Уилбър. Определя се съотношението на концепцията за интегралния подход на Уилбър и методологията на диалектическия синтез на Хегел, както и концепцията за дееконструкция на Дерίδα. Анализира се въздействието на интегралния подход върху съвременната култура, ролята му в процеса на разширяване на границите на когнитивно-познавателните възможности на съвременната цивилизация.

Ключови думи: интегрален подход; принцип на взаимно допълване; редуционизъм; методологически плурализъм; диалектически синтез; деконструкция

Анотація

Олександр Жуленков. Інтегральний підхід і його роль у розширенні кордонів когнітивно-перетворювальних можливостей сучасної цивілізації. В статті досліджуються передумови виникнення інтегрального підходу, його культурно-філософські витоки, історія становлення, а також роль в культурі постіндустріальної цивілізації. Показано, що інтегральний підхід долає дві методологічні проблеми: проблему методологічного редуціонізму і проблему теоретико-світоглядної розколотості наукового дискурсу. Експліковано відмінність між двома концепціями інтегрального підходу: принципом доповнюваності Нільса Бора та інтегральною методологією Кена Уїлбера. Висвітлено співвідношення концепції інтегрального підходу Уїлбера з методологією діалектичного синтезу Гегеля і з концепцією деконструкції Деріда. У статті осмислено вплив інтегрального підходу на сучасну культуру, проаналізовано роль інтегрального підходу в процесі розширення меж когнітивно-перетворювальних можливостей сучасної цивілізації.

Ключові слова: інтегральний підхід; принцип доповнюваності; редуціонізм; методологічний плуралізм; діалектичний синтез; деконструкція

Abstract

Alexander Zhulenkov. Integral Approach and its Role in the Boundaries Extension of Cognitive and Transformative Possibilities of Contemporary Civilization. Historical background of creation of integral approach, its intellectual origins, its development stages and its role in the culture of postindustrial civilization was analyzed in this article. Analysis shows that integral approach overcomes two methodological problems: problem of methodological reductionism and problem of theoretical fragmentation of scientific discourse. Difference between two conceptions of integral approach: Niels Bohr's complementarity principle and Ken Wilber's integral methodology was explicated in this article. Relation between Wilber's conception of integral methodological pluralism, Hegel's conception of dialectical synthesis and Derrida's conception of deconstruction was clarified. Influence of integral approach on the boundaries of cognitive and transformative possibilities of contemporary civilization was analyzed.

Key words: integral approach; principle of complementarity; reductionism; methodological pluralism; dialectical synthesis; deconstruction

Постановка проблемы. Интегральный подход к различным вариантам приобретения опыта – это подход, дополняющий взаимоисключающие способы его приобретения, осуществляемый с целью достижения наибольшего когнитивно-преобразовательного потенциала. Иными словами, интегральный подход – это альтернатива редукционистским методологиям, альтернатива односторонним подходам к научному познанию. В научной практике современный исследователь часто сталкивается с ситуацией, в которой однозначный выбор между множеством взаимоисключающих способов приобретения опыта невозможен, и требуется применение более комплексной стратегии исследования. Именно в таком случае и возникает потребность в интегральном подходе, в интегральной методологии, в интегральной теории. Вышеописанная ситуация встречается в современной научно-исследовательской практике чрезвычайно часто. А интегральный подход широко применяется в глобальном научном сообществе. В связи с этим актуальным является исследование предпосылок возникновения интегрального подхода, его культурно-философских основ, истории становления, и, в общем - его роли в культуре постиндустриальной цивилизации.

Проблема расширения границ когнитивно-преобразовательных возможностей человека не нова для социальных философов и философов науки. Ещё в 1964-м году Маршалл Маклюэн (2007) опубликовал свою знаменитую работу "Понимание Медиа", в которой продемонстрировал, как изменялись когнитивно-преобразовательные возможности земной цивилизации в результате изобретения сначала письменности, потом – алфавита, затем – книгопечатания, и, наконец, радио. Не столь давнее появление информационных технологий вновь расширило возможности человека, превратив индустриальную цивилизацию в цивилизацию постиндустриальную, а сегодня уже наличествуют все основания для того, чтобы говорить о начале новой NBICS-технологической революции (Лук'янец та ін., 2015, с. 74 – 81). Но ещё никто не рассматривал в качестве средства расширения когнитивно-преобразовательных возможностей человека интегральный подход к различным способам приобретения опыта. Наша попытка сделать это и составляет новизну данной статьи.

Методологические предпосылки возникновения интегрального подхода. Сам факт невозможности редукции одной научно-познавательной практики к другой является важной предпосылкой создания и разработки любого, и в том числе, интегрального подхода. Каждая из научно-познавательных практик, каждая из дисциплин, каждый из методов познания как бы продуцирует свой тип опыта, который нельзя ни получить при помощи других методов, ни вывести напрямую из других типов опыта. Например, знание об организме,

полученное методами биологии, невозможно вывести из знания об атомах, полученного методами физики. Точно так же, знание о разуме человека может быть получено только при помощи гуманитарных методов (интроспекции и коммуникации) и не может быть выведено напрямую, например, из полученного естественнонаучными методами знания о мозге. Таким образом, само наличие множества способов приобретения опыта является необходимой предпосылкой возникновения интегрального подхода.

Принятие научным сообществом методологического плюрализма, то есть признание факта наличия несводимых друг к другу методов познания (способов приобретения опыта), является необходимым, но не достаточным условием для формирования интегрального подхода. Для разработки комплексной стратегии научного исследования учёному недостаточно просто знать, что существует множество несводимых друг к другу методов познания, ему нужно ещё и обладать определенной методологией, которая бы давала понимание относительно того, когда, как и какие методы целесообразно применить. Иными словами, исследователь может выработать какую-либо стратегию научного исследования только на основе той или иной трансдисциплинарной «Теории всего», только на основе той или иной онтологии. Таким образом, невозможно создать интегральный подход к различным способам приобретения опыта без обращения к общефилософским вопросам.

Любая попытка создать интегральную методологию, выработать интегральный подход неизбежно сталкивается с описанной ещё Дэвидом Юмом теоретико-методологической проблемой, которая в современном научном дискурсе носит название «кошмар теоретика» (Лук'янец та ін., 2015, с. 89). Юм продемонстрировал, что логико-аксиоматическое (рациональное) мышление порождает такие вопросы, которые невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть опытным путем. Впоследствии Иммануил Кант назвал такие вопросы антиномиями. Столкнувшись с антиномией, философ не может однозначно ответить на поставленный вопрос в рамках рационального мышления, поскольку выбор в пользу каждой из возможных альтернатив выглядит в равной мере убедительным. Иными словами, логико-аксиоматическое мышление, которое мы в этой статье также называем рациональным, обречено порождать парадоксы, антиномии.

Антиномичность рационального мышления приводит к раздробленности человеческой культуры, что является существенной помехой при проведении трансдисциплинарных исследований. Проблема раздробленности человеческой культуры настолько существенна, что в 1987 году была основана организация «Международный центр трансдисциплинарных исследований» (CIRET), которая по сегодняшний день проводит масштабные всемирные конгрессы, посвященные проблеме раскола не только между различными научными дисциплинами, но и между наукой и искусством, наукой и духовностью, наукой и моралью. Таким образом, проект создания интегрального подхода включает в себя, наряду с очень важной задачей преодоления методологического редукционизма, еще и чрезвычайно актуальную задачу преодоления раскола современной культуры, порожденного антиномичностью рационального мышления.

Культурно-философские основания интегрального подхода. Поскольку проект создания интегрального подхода к различным способам приобретения опыта включает в себя и задачу преодоления методологического редукционизма, и задачу решения мировоззренческих противоречий современного научного сообщества, то в качестве оснований интегрального подхода правомерно рассматривать все философские проекты, направленные на решение этих двух задач. Огромный вклад в преодоление методологического редукционизма сделала школа холизма, последователи которой вслед за Аристотелем утверждали в своих работах, что «целое больше, чем сумма его частей». Один из наиболее ярких представителей школы холизма Ян Смитс в своей работе «Холизм и эволюция» показал, что знание о предмете как

о целостной системе невозможно получить только путем изучения элементов этой системы. Несколько ранее пагубность атомистического редукционизма наглядно продемонстрировал и Александр Богданов в своей работе “Тектология”, которая стала своеобразной предтечей возникновения современной кибернетики и теории систем. Против подмены методов наук о духе методами эмпирических наук в свое время выступил и Вильгельм Дильтей: если методом естественных наук является предметное объяснение, то методом наук о духе является именно понимание. В дальнейшем начатую Дильтеем борьбу против эмпирического редукционизма продолжил и Гадамер, разработавший метод герменевтического толкования, и Гуссерль, заложивший основы феноменологической интроспекции. Против попытки позитивистов утвердить методы физической науки в гуманитарной сфере, против позитивистского физикализма выступила и постпозитивистская школа философии науки, в особенности Пол Файерабенд. Таким образом, благодаря усилиям Смэтса, Богданова, Дильтея, Гадамера, Гуссерля и постпозитивистских философов науки доминирующей формой научного дискурса стал методологический плюрализм.

Второй важной составляющей проекта создания интегрального подхода является задача исцеления раскола современной культуры, и тут следует упомянуть двух выдающихся мыслителей, которые предложили различные решения этой задачи: Георга Гегеля и Жака Дерриду. Гегель, размышляя над антиномиями Канта, пришел к выводу о том, что рациональное мышление обречено на противоречивость. Гегель понял, что в противовес любому тезису (философскому постулату) можно выдвинуть в равной мере обоснованный антитезис (противоположный по смыслу постулат). Исходя из этого, Гегель предложил не только философскую систему всеобщего характера, но и метод философствования, объединяющий тезис и антитезис в некое синтетическое образование более высокого порядка. Иными словами, Гегель предложил философию философствования, метафилософию, рациональный принцип продуцирования рациональных принципов, методологию создания методологий. Философию Гегеля впоследствии назвали диалектической. Естественно, Гегель не первым предложил такой метафилософский подход, он не был первым диалектиком в истории. Ещё задолго до него в древнем Китае возникла и была тщательно разработана неоконфуцианская концепция “инь и ян”: принцип поиска гармонии между противоположными позициями. Как можно увидеть из вышеперечисленных примеров, концепция интегрального подхода в своих истоках предполагает наличие традиций не только западного, но и восточного мышления.

Деррида в своих работах среди прочего предложил и альтернативный диалектической философии Гегеля проект интеграции человеческой культуры, проект осуществления “радикального разрыва” с гегелевской самореференциальной философской системой. Это намерение Деррида осуществил именно благодаря отказу от самореферентности, благодаря демонстрации абсурдности любого метафилософского проекта (Азарова, 2015, с. 92). Традицию такого отказа можно увидеть еще в работах Хайдеггера, который в своем исследовании “Что это такое – философия?” показал невозможность философствования за пределами философии (Хайдеггер, 1993). Деррида продолжил начатую Хайдеггером критику метафилософии. Во-первых, объясняя значение разработанного им термина “деконструкция”, Деррида показал, что деконструкция не является ни методом, ни анализом, и не критикой и, таким образом, как бы обезопасил себя от упреков в попытке создать очередную метафилософскую систему. Во-вторых, Деррида направил свою критику не на построенную Гегелем систему философствования, а на сам принцип диалектического философствования, демонстрируя тем самым, что этот принцип является всего-навсего метафизическим постулатом, который не может претендовать на универсальную значимость. Поступив так, Деррида избежал ловушки, в которую попало большинство других критиков диалектической философии: ведь Гегель выстроил свою систему в качестве системы саморазвивающейся,

и любая критика в адрес построенной им системы означала бы её дальнейшее развитие. В отличие от Гегеля, который решал проблему антиномичности рационального мышления путём принятия диалектического принципа философствования, Деррида отказался от рационального мышления как такового, и его термин “деконструкция” означал ни что иное, как именно этот отказ. Деррида начал говорить о возможности мышления без аксиом и постулатов, и пример такого мышления он увидел в лирической поэзии, в частности, в поэзии Целана (Азарова, 2015, с. 92 – 97). Поскольку антиномии человеческой культуры порождаются именно логико-аксиоматическим мышлением, то предложенный Дерридой проект отказа от рационального типа мышления также представлял собой вариант исцеления человеческой культуры от её возможного раскола. Важно отметить и то, что подобно Гегелю, который со всей очевидностью не был первым диалектиком в истории человечества, Деррида, по мнению современных исследователей, также далеко не первым предложил стратегию деконструкции (Braitstain, 2004). Например, Нагарджуна, основатель буддистской школы Мадхьямаки, говорил о подобном приеме или типе познания в своей “Тетралемме Нагарджуны”. Созданный Нагарджуной четырёхсторонний аргумент как бы систематически проверяет и отклоняет утверждение высказывания, его отрицание, соединение утверждения и отрицания и, наконец, отклонение и его утверждения, и его отрицания. Таким образом, одной из предтеч современного дискурса об интегральном подходе можно считать и вышеуказанную древнюю традицию мышления, связанную также и с философским иррационализмом.

История становления интегрального подхода. В 1927-м году Нильс Бор, размышляя над проблемой выбора между волновой и корпускулярной теорией света, предложил свой знаменитый принцип дополнительности и применил его к этой проблеме. В результате появилась не просто новая теория поведения света, но и метатеория, объединившая две взаимоисключающие теории (корпускулярную и волновую) в синергетическое единство. Как продемонстрировало дальнейшее бурное развитие квантовой механики, эта метатеория значительно расширила когнитивно-преобразовательные возможности физической науки. Впоследствии Бор обосновал необходимость применения принципа дополнительности не только в других научных дисциплинах, но и в человеческой культуре в целом. Бор говорил о дополнительности концепций механицизма и витализма в биологии, концепций детерминизма и свободы воли в онтологии, принципов справедливости и милосердия в этике, концепций причинности и целенаправленности в науке (Бор, 1970). Поскольку каждая из взаимоисключающих теорий, которые объединяются на основе принципа дополнительности, абсолютизирует определенный способ приобретения опыта, то полностью оправданным будет и вывод о том, что Нильс Бор в общих чертах сформулировал свою концепцию интегрального подхода к взаимоисключающим способам приобретения опыта и успешно применил её в рамках физической науки. Его концепция интегрального подхода опирается на метатеоретическую традицию философствования и во многом родственна гегелевской философии.

Радикально отличную от предложенной Бором концепцию интегрального подхода сформулировал Кен Уилбер. В своих работах он, так же как и Бор, убедительно продемонстрировал то, что существует множество теорий, множество философий, множество методологий познания, которые абсолютизируют какой-либо один из типов знания (типов опыта) или методов познания (способов приобретения опыта), не учитывая или игнорируя при этом все остальные. Но в отличие от Бора Уилбер не пытался разработать какую-либо метафилософию, какую-либо метатеорию, либо какую-то методологию синтеза методологий. Уилбер предложил пострациональную “Теорию всего”, пострациональную методологию, которая не имеет противоположности, а посему находится как бы за пределами антиномий. В этом плане Уилбер продолжил иррационалистическую традицию современного европейского философствования, которая была основана такими выдающимися мыслителями как

Ницше, Бергсон, Хайдеггер, Шеллер, Бердяев. Если предтечей интегрального подхода Бора является метод диалектического синтеза, то в качестве предтечи интегрального подхода Уилбера можно рассматривать и концепцию деконструкции Дерриды. Согласно стратегии его деконструкции противоположные тезисы (оппозиции) не примиряются, а отбрасываются; деконструкционист последовательно отвергает любые аксиомы, любые философские утверждения, любые постулаты. Философия Уилбера, и в этом проявляется её сходство с концепцией деконструкции, предлагается в качестве философии без аксиом, принципов и постулатов. Модель "AQAL" является просто системой концепций, и по этой причине не существует другой философской системы, которая находилась бы в оппозиции по отношению к ней. Таким образом, поскольку модель "AQAL" не имеет противоположности, то применение методологии научного исследования основанного на модели "AQAL" не приводит к ситуации культурной антиномии. Итак, на основе всего вышесказанного, мы можем сделать вывод о том, что, помимо известного ещё в двадцатом столетии метатеоретического проекта интегрального подхода, сегодня приобретает все увеличивающуюся популярность и новый проект интегрального подхода – пострациональный. Его ярким примером и является интегральная теория Кена Уилбера.

Роль интегрального подхода в культуре постиндустриальной цивилизации.

Интегральный подход к взаимоисключающим способам приобретения опыта сегодня широко применяется в качестве методологической основы трансдисциплинарных исследований, что значительно повышает их эффективность и, как следствие, значительно расширяет когнитивно-преобразовательный потенциал человеческой цивилизации. Тем не менее, интегральный подход не тождественен понятию "трансдисциплинарность", поскольку возможно как трансдисциплинарное, так и монодисциплинарное применение интегрального подхода. Кроме того, применяя интегральный подход, современные энциклопедисты упорядочивают, классифицируют и систематизируют опыт, приобретенный различными профессиональными сообществами. Всеобъемлющие и упорядоченные базы данных значительно расширяют границы когнитивно-преобразовательных возможностей человечества. Интегральный подход позволяет преодолеть существенные проблемы, возникающие в научной культуре: редукционизм и расколотость научной картины мира, сциентизм, конфликт между научной методологией и этикой, конфликт между наукой и религией, противостояние между наукой и искусством.

Выводы. Важнейшим результатом проведенного исследования является экспликация различий между двумя различными проектами интегрального подхода: метатеоретическим проектом (примером здесь может быть принцип дополнительности Бора) и пострациональным (воплощением которого является интегральная теория Кена Уилбера). Этот результат чрезвычайно важен, поскольку сам Уилбер не проясняет отношения между своей версией интегрального подхода и интегральным подходом Бора, а некоторые критики (например, редакторы книг Уилбера (Уилбер, 2004, с. 391 – 392) и популяризаторы его идей (Benedikter et al., 2011)) прямо или косвенно заявляют о тождестве этих подходов. Тем не менее, Уилбер косвенно опровергает это заявление: он рассматривает коммуникативную философию Юргена Хабермаса в качестве проекта интегрального подхода альтернативного собственному, и показывает, что подход Хабермаса хотя и является «все секторальным» (то есть, преодолевает редукционизм), но не является «всеуровневым» (то есть, функционирует лишь в рамках рационального мышления) (Уилбер, 2004, с. 113). Поскольку философия Хабермаса представляет собой типичный пример метафилософии, то вышеприведенная критика может быть также направлена и в адрес интегрального проекта Бора.

Также важным является и вывод о схожести проекта деконструкции Дерриды и проекта интегрального подхода Кена Уилбера, поскольку Уилбер занимает крайне неоднозначную

позицию по отношению к постмодернистам, с одной стороны, упрекая их в редукционизме, а, с другой – называя свой собственный подход конструктивным постмодернизмом, и связывая его с постметафизической духовностью (Zimmerman, 2005).

Философия Уилбера является лишь одним из возможных примеров пострационалистической версии интегрального подхода к приобретению опыта. Вполне возможно, что интегральный методологический плюрализм Уилбера в будущем покажет себя как более эффективный подход к приобретению опыта по сравнению с интегральным подходом Бора. В таком случае границы когнитивно-преобразовательных возможностей современной цивилизации будут расширены точно так же, как это произошло при переходе от редукционистского методологического подхода позитивистов к интегральному подходу Бора.

Литература и ссылки

- Benedikter, R., Molz, M. (2011), "The rise of neo-integrative worldviews", *Critical realism and spirituality* [Hartwig, M., Morgan, J.], Routledge, London, pp. 29 – 74.
- Braitstain, L. (2004), "No views is good views: a comparative study of Nagarjuna's Shunyata and Derrida's Diff'erance", *Consciousness, Literature and the Arts*, 5(2), pp. 87 – 119.
- Zimmerman, M. E. (2005), "Ken Wilber", *The Encyclopedia of Religion and Nature* [ed. Bron Taylor], Thoemmes Continuum, London and New York, pp. 1743 – 1745.
- Азарова, Ю.О. (2015), "Гегель и Деррида: философия, язык, рефлексия", *Философский журнал*, № 2, Т. 8, с. 82 – 111.
- Бор, Н. (1970), *Избранные научные труды. Том 1*, Наука, Москва, 584 с.
- Лук'янець, В. С. (2015), "Меганаука як виробництво знань", *Індустрія наукових знань: вплив на соціогуманітарну сферу* [Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Мороз О. Я. та ін.], УкрСІЧ, Київ, 407 с.
- Маклюэн, М. (2007), *Понимание Медиа: внешние расширения человека* [перевод с английского В. Г. Николаева], Гиперборей, Москва, 464 с.
- Уилбер, К. (2004), *Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия* [пер. с англ. под ред. А. Киселева], ООО "Издательство АСТ", Москва, 412 с.
- Хайдеггер, М. (1993), "Что это такое – философия?", *Вопросы философии*, No 8, с. 113 – 123.

References

- Azarova, Y.O. (2015), "Hegel and Derrida: philosophy, language, reflection" [Gegel' i Derrida: filosofiya, yazyk, refleksiya], *Journal of Philosophy*, No. 2, Vol. 8, pp. 82 – 111. [in Russian]
- Benedikter, R., Molz, M. (2011), "The rise of neo-integrative worldviews", *Critical realism and spirituality* [Hartwig, M., Morgan, J.], Routledge, London, pp. 29 – 74.
- Bohr, N. (1970), *Selected scientific works. Volume 1* [Izbrannye nauchnye trudy. Tom 1], Science, Moscow, 584 p. [in Russian]
- Braitstain, L. (2004), "No views is good views: a comparative study of Nagarjuna's Shunyata and Derrida's Diff'erance", *Consciousness, Literature and the Arts*, 5(2), pp. 87 – 119.
- Heidegger, M. (1993), "What Is Philosophy?" [Chto eto takoe – filosofiya?], *Questions of Philosophy*, No 8, pp. 113—123. [in Russian]
- Luk'ianets, V. S. (2015), "Megascience as production of knowledge", *Industry of scientific knowledge: impact on sociohumanitarian sphere*, Editors Luk'ianets, V. S., Kravchenko O. M., Moroz O. Y. et al. [«Mehanauka yak vyrobnytstvo znan», *Industriia naukovykh znan: vplyv na sotsiohumanitarnu sferu*], UkrSICH, Kyiv, 407 p. [in Ukrainian]
- McLuhan, M. (2007), *Understanding Media: The Extensions of Man*, Trans. from eng. of Nikolaev,

- V. G. [*Ponimanie Media: vneshnie rasshireniya cheloveka* [perevod s angliiskogo V. G. Nikolaeva]], Hyperborea, Moscow, 464 p. [in Russian]
- Wilber, K. (2004), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy, Trans. from eng. of Kiselev, A. [Integral'naya psikhologiya: Soznanie, Dukh, Psikhologiya, Terapiya [per. s angl. pod red. A. Kiseleva]]*, Ltd "Publisher AST", Moscow, 412 p. [in Russian]
- Zimmerman, M. E. (2005), "Ken Wilber", *The Encyclopedia of Religion and Nature* [ed. Bron Taylor], Thoemmes Continuum, London and New York, pp. 1743 – 1745.

© **Александр Викторович Жуленков**

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ЩОДО ПОНЯТТЯ РОЗУМУ У СИСТЕМАТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,
Донбаський державний педагогічний університет (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотація

Ганна Ємельяненко. За поняттято разум в систематичната теология на П.Тиллих. В статията се изследват епистемологичните основи на теологията на П.Тиллих. Анализират се понятията субективен и обективен, техничен и онтологичен разум, “дълбочината” и всеобхватността на познанието, историко-философските и теологичните конотации на епистемологичната теория на мислителя.

Ключови думи: систематична теология на П.Тиллих; епистемология; рационализъм; разум

Анотація

Ганна Ємельяненко. Щодо поняття розуму в систематичній теології П. Тілліха. Стаття присвячена дослідженню епістемологічних підстав теології П. Тілліха. Аналізуються поняття суб'єктивного і об'єктивного, технічного та онтологічного розуму, “глибини” й всебічності пізнання, історико-філософські і теологічні конотації епістемологічної теорії мислителя.

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; епістемологія; раціоналізм; розум

Abstract

Anna Emelianenko. On the concept of reason in P. Tillich's “Systematic Theology”. The article deals with the epistemological foundations of P. Tillich's theology. In particular, the article analyzes the concepts of subjective and objective, technical and ontological reason, the “depth” of knowledge in every possible way, historical and theological connotations of philosophical and epistemological theory.

Keywords: systematic theology of P. Tillich; epistemology; rationalism; reason

Постановка проблеми. Епістемологія, як своєрідне «знання» про пізнання, розглядалася П. Тілліхом у якості частини онтології, оскільки він вважав, що пізнання – це тільки “певна подія” серед сукупності подій і в історичному розвитку, і у житті окремої людини. Тому він й стверджував, що будь-яке епістемологічне твердження імпліцитно є онтологічним. І через це усякий аналіз, або дослідження потрібно розпочинати не з проблем пізнання, а з проблем, які стосуються буття, людської істоти, суспільства, Бога.

П. Тілліх стверджував й те, що саме такий перебіг подій, саме таке усталення та взаємодія панувало в історії розвитку теології та філософії протягом усього часу їхнього існування. Однак, як зазначав він у своїх працях, подеколи виникають і такі ситуації, коли потрібно слідувати зворотному порядку. Це відбувається, зокрема, тоді, коли сама онтологічна традиція видається сумнівною і постає запитання про те, чи не були марними зусилля, витрачені на створення цієї традиції, як це історично відбулося, наприклад, у випадках ставлення античного пробабілізму і скептицизму до боротьби між філософськими школами, згодом у ситуації, у якій опинився Декарт, змушений обирати свій шлях серед різновекторних середньовічних традицій, у ситуації ставлення Юма і Канта до традиційної метафізики тощо. Такою, на думку П. Тілліха, взагалі є й одвічна ситуація у теології, якій історично завжди доводиться переусвідомлювати те, якими саме шляхами вона повинна йти до пізнання Бога.

У класичній теології було усталеним те, що вченню про одкровення передують вчення про Бога, і про людину, і про Христа, а епістемологічна «преамбула» у будь-якому випадку залежить від теологічної системи загалом. Тому і для теолога, який розпочинає міркування з епістемологічної частини (вчення про Розум і Одкровення), завжди існує необхідність чітко вказати на те, що він попередньо думає як про цей самий Розум, так і про саме Одкровення. «Одним з найістотніших недоліків багатьох теологічних писань і релігійних дискусій, – писав П. Тілліх у своїх працях (2000а, с. 81), – є те, що слово “розум” вживається в занадто широкому і невизначеному смислі (іноді схвальному, але звичайно-осудливому). І якщо подібна неточність у повсякденній мові пробачлива (хоча і тут криються релігійні небезпеки), то для теолога неприпустимо вживати такі терміни, яким він не дав визначення або точного опису. А якщо так, то перш за все, ми мусимо визначити той сенс, у якому й буде використовуватися термін “розум”».

Звідси і випливало намагання П. Тілліха визначити різницю між “суб’єктивним” і “об’єктивним” розумом, розібратися у спроможності розумного опанування реальності, визначитися зі структурою раціональності у свідомості людської істоти, з глибиною та силою людського пізнання (що, до речі, загалом було далеко не показовим для наукових варіантів епістемології). Він прагнув збагнути обмеженість дії розуму, можливу амбівалентність пізнання, абсолютизму, релятивізму та формалізму у гносеологічних практиках. Саме так і сформувалася епістемологічна концепція, або ж епістемологічне вчення у межах тілліхової систематичної теології, яке відрізнялося своєю оригінальністю, повнокровністю й “екзистенційновимірністю” своїх постулатів. На цьому ми й зупинимось більш докладно у цій розвідці.

Виклад основного матеріалу. Поняття про “суб’єктивний” і “об’єктивний” розум у теології П. Тілліха було пов’язане з поняттями “онтологічного” і “технічного” розуму, на яких ми детально зупинились у попередньому параграфі дисертації. Онтологічний розум, як це зазначалося вище, мислитель визначав як таку структуру свідомості, яка наділяє людину здатністю опанувати реальність та відповідним чином змінювати, формувати її. Адже ще з часів Парменіда спільною позицією для всіх філософів було те, що логос (тобто, слово, яке опановує реальність і згодом трансформує її) спроможний це робити лише тому, що і реальність має логічну структуру. Існували багато в чому різні пояснення взаємозв’язку між логічною структурою певного опановуючого «я» (суб’єкта пізнання у сучасній термінології), і логічною структурою опановуваного світу, як стверджував П. Тілліх. Однак сама необхідність такого пояснення визнавалася майже одноставно. У класичних описах того способу, яким співвідносяться між собою суб’єктивний розум і розум об’єктивний (раціональна структура свідомості і раціональна структура реальності), П. Тілліх виокремив чотири головні типи.

У першому типі такого пояснення суб’єктивний розум вважався результатом впливу усієї повноти реальності на ту її частину, якою і була свідомість людини. При цьому передбачалося, що саме реальність має силу створювати “розумну свідомість”, за допомогою якої

вона здатна і опанувати себе, і, водночас, сприймати і формувати саму реальність. Реалізм (або наївний, або критичний, чи догматичний) сприйняв цю установку, навіть не усвідомлюючи її базових положень.

У відповідності до другого типу такого пояснення, об'єктивний розум вважався витвором суб'єктивного розуму, здійснюваного на основі тієї неструктурованою матерії, у якій він себе, зрештою, й актуалізує. Ідеалізм (або в обмежених формах античної філософії, або у довільних формах філософії сучасної) сприйняв це твердження поза поясненням того факту, що матерія сама є доволі сприйнятливою до структурируючої сили та можливостей розуму.

Третій тип розуміння відносин поміж суб'єктивним і об'єктивним розумом розбудовувався на твердженні онтологічної незалежності і функційній взаємопов'язаності суб'єктивного і об'єктивного розуму, до того ж у даному випадку наголошувалося й на тому, що вони обопільно себе актуалізують. І дуалізм, і плюралізм (і метафізичний, і епістемологічний) таку позицію, зазвичай, приймали навіть поза висвітленням того підґрунтя, що знаходиться в основі їхньої єдності.

І нарешті, четвертий тип розуміння стверджував те, що таку основу складає тотожність, що й уособлює раціональну структуру реальності. Монізм, описуючи цю тотожність або у термінах буття, або у термінах досвіду, як це робилося у прагматизмі, зазвичай, дотримувався тієї ж позиції, незважаючи на поясненні тих відмінностей, які існують поміж суб'єктивним і об'єктивним розумом.

Що ж стосується теології, то теолог, як це зауважив П. Тілліх, зовсім не зобов'язаний оцінювати рівень істинності кожного з цих чотирьох типів пояснення взаємозалежності поміж розумом суб'єктивним і розумом об'єктивним. Одначе, він, користуючись цими поняттями, повинен оцінити їхні загальні передумови. І імпліцитно теологи робили це завжди. Вони наголошували або ж на творінні за допомогою Логосу, або ж на духовній присутності Бога у всьому реальному. Вони прирівнювали людину до Бога, наділяли її Божою подобою і в силу властивої йому раціональної структури вимагали й від людини опановувати світ.

Нааявність слів “опанувати” і “формувати” у даному контексті П. Тілліх пояснював тим, що суб'єктивний розум є завжди актуалізованим у деякому певному індивідуальному “я”, яке пов'язане зі своїм середовищем і зі своїм світом у термінах сприйняття і відповідної реакції на цей світ. Свідомість і дійсно насамперед сприймає світ, а потім реагує на нього. Сприймаючи цей світ розумно, вона опановує його, реагуючи розумно – вона цей світ формує. “Оволодіння” ж у даному контексті має конотацію проникнення в глибину, у сутнісну природу речі або події, у глибину розуміння і вираження. “Формування” – має конотацію перетворення реальності в Gestalt, у ту структуру, яка володіє силою буття” (Тілліх, 2000а, с. 83).

І мислення, і висновки П. Тілліха в епістемологічній та гносеологічній сферах були доволі діалектичними. Розмежовуючи “опанування” та “перетворення”, “формування” світу він аж ніяк не стверджував їхньої взаємовинятковості. У кожний акт розумного сприйняття, зазначав цей мислитель, звичайно ж включений і акт відповідного формування, а кожний акт розумного реагування містить у собі і акт відповідного сприйняття. Адже людська істота перетворює реальність у відповідності до того образу, який вона бачить, і який сама створює внаслідок сприйняття, а бачить реальність – відповідно до того, як її і перетворює. Оволодіння світом і формування його, зазначав П. Тілліх є взаємозалежними. Подібна взаємозалежність була цілком зрозуміло, на його думку, виражена і у Четвертому Євангелії, де говориться про пізнання істини через її виконання (Іоан. 3: 21).

Утім, якщо когнітивна сторона “сприймаючої раціональності” вимагає спеціального обговорення, то усе вище висловлене, як стверджував це П. Тілліх, робить можливим дослідження онтологічного розуму у його цілісності. Адже в обох типах раціональних актів (і у тому, де реальність опановується, і у тому, який спрямований на формування реальності) вочевидь присутня базова полярність, яка пояснюється тим, що у кожному раціональному акті завжди

присутній й емоційний елемент.

У “сприймаючому” розумі можна побачити полярність когнітивного і естетичного елементів. За умов функціонування розуму у його “реактивній фазі” – полярність організуючого і органічного елементів. Таким чином, як це стверджував П. Тілліх, кожна зі згаданих функцій розуму містить у собі певні “проміжні стадії” на шляху до протилежного полюсу. Музика є набагато більш віддаленою від когнітивної функції розумової діяльності ніж художня література, а технічні науки – від естетичної сфери, особистісне спілкування має найменшу ступінь дотичності до організації, а торговельне законодавство набагато більш віддалене від органічної сфери, ніж наука управління. Тому, як стверджував це П. Тілліх, не варто намагатися створювати статичну систему раціональних функцій людської свідомості: між ними не існує чітких меж, а їхній розвиток і їхні взаємини багато у чому змінюються й трансформуються в процесі розвитку історичних подій. Але усі вони залишаються функціями онтологічного розуму, і той факт, що емоційний елемент в деяких з них є більш значущим, ніж в інших, ще не робить їх менш раціональними. Музика, як стверджував це П. Тілліх, не менше раціональна, ніж математика. Однак, емоційний елемент в музиці відкриває той вимір реальності, який для математики є неприступним. І людське спілкування також за його сутністю є не менш раціональним, аніж законність. У цьому випадку емоційний елемент відкриває той вимір реальності, який для законності є неприступним. І, безумовно, існує як імпліцитна математичність музики, так і потенційна юридичність (раціоналізованість) усіх відносин спілкування. Однак у багатьох випадках раціональність не є їхньою сутністю, навіть якщо ми їй віднаходимо певні елементи раціоналізації у цих сферах. І саме у якості прикладу для підтвердження власної думки, П. Тілліх й наводить сентенцію Паскаля щодо “резонів серця, яких не досягнути розумом”, де слово “розум” (“резон”) вжито у неоднозначному розумінні. Де “доводи серця” – виступають у якості структури естетичного досвіду і досвіду спілкування (краса і любов), тоді як розум, який “не може досягнути резони серця”, на думку мислителя, – є “розумом технічним”.

Стверджуючи те, що суб’єктивний розум є раціональною структурою свідомості, тоді як об’єктивний розум є тією раціональною структурою реальності, яку свідомість може опанувати і надалі її змінити, П. Тілліх запропонував й певну форму теологічної “раціоналістичної подвійності”. Розум філософа і теолога у його вченні був наділений здатністю опановувати розум у природі, розум митця – опановувати зміст речей, розум законодавця – здатністю формувати суспільство у відповідності до структур соціальної рівноваги тощо.

Суб’єктивний розум, на його глибоке переконання, може бути раціональним у тому випадку, коли він, приймаючи участь у двоскладовому процесі сприйняття і реагування, й відтворює власне раціональну структуру реальності. І оскільки таке відношення (незалежно від того, описується воно в онтологічних або в епістемологічних термінах) не є статичним, то подібно до само-буття, розум, на думку мислителя, завжди є об’єднуючим щодо динамічного і статичного елементів реальності: “Як раціональна структура реальності, так і раціональна структура свідомості постійні в перервах і мінливі у сталості. Отже, проблема актуального розуму полягає не тільки в тому, щоби уникати помилок і невдач в оволодінні реальністю і в її формуванні, але ще і в тому, щоби зробити динаміку розуму ефективною і у випадку функціонування суб’єктивного розуму, і у кожному моменті дії розуму об’єктивного” (Тілліх, 2000а, с. 84).

Властива цій ситуації небезпека, як це стверджував П. Тілліх, і полягає в тому, що динаміку раціонального творення можна сплутати зі спотвореннями розуму у його відображенні реальності. Проте динамічний елемент розуму неначе змушує свідомість йти на цей ризик. Адже у кожному раціональному акті є три елементи: статичний елемент розуму, динамічний елемент розуму і спотворення їх обох в реальнім функціонуванні. Таким чином, людська свідомість, на думку П. Тілліха, може захищати щось таке, що є результатом діяльності, або ж

статичним елементом розуму, хоча насправді це щось і є певним спотворенням дійсності. Так само свідомість може й відкидати те, що виглядає як спотворення, хоча насправді є результатом діяльності динамічного елемента розуму. У якості прикладу для цієї своєї думки П. Тілліх наводить академічне мистецтво, яке, у відповідності до його визначення, зазвичай захищає статичний елемент естетичного розуму, хоча в самому академічному мистецтві багато чого насправді є спотворенням того, що раніше, в момент виникнення, було творчим і новим, але відкидалося у якості спотворення колишніх ідеалів. Громадський консерватизм з огляду на таке концептуальне бачення і є спотворенням того, що було колись динамічним і творчим, але свого часу, при виникненні, піддавалося нападкам як спотворення колишніх консервативних ідеалів. Тому й будь-який процес діяльності актуального розуму - як у свідомості, так і в реальності, на думку П. Тілліха, - неминуче приховує у собі небезпеку подібного ризику.

Доволі специфічно П. Тілліх "обіграв" й поняття глибини проникнення розуму в реальність, яку описав за допомогою терміну "глибини розуму".

Глибина розуму за П. Тілліхом – це "вираз чогось такого, що розумом не є, але що передує розуму і себе через нього виявляє".

У когнітивній сфері глибина розуму була визначена мислителем як певна властивість розуму "вказувати на "само-істину" (тобто, на невичерпну силу буття і гранично реального) за допомогою відносних істин в кожній сфері пізнання" (Тілліх, 2000а, с. 86).

Так, в естетичній сфері глибина розуму – це його "властивість вказувати на "само-прекрасне"... за допомогою творинь у кожній області естетичної інтуїції". У сфері правочинності – це його властивість вказувати на "само-справедливість" (тобто, на невичерпну серйозність і граничну гідність) за допомогою будь-якої структури актуалізованої справедливості. У сфері спілкування – властивість розуму вказувати на "само-любов" (тобто, на невичерпне багатство і граничну єдність) за допомогою будь-якої форми актуалізованої любові. Такий вимір розуму, вимір глибини осягнення ним реальності, на думку мислителя, і є сутнісною якістю усіх раціональних функцій свідомості. "Глибина розуму – це така його характеристика, яка пояснює дві функції людської свідомості, раціональний характер яких не можна ані підтвердити, ані спростувати, оскільки вони виявляють таку незалежну структуру, яку неможливо ані звести до інших функцій розуму, ані вивести з до раціональних психологічних або соціологічних елементів" (Тілліх, 200а, с. 86), – ствердив він у своїй праці.

Наголошуючи на пріоритетності "онтологічного виміру" та "онтологічного розуміння" Розуму, П. Тілліх пояснив і те, чому, власне, він займає таку позицію. На його глибоке переконання, сутнісно розум є «прозорим» по відношенню до своєї «глибини» у кожному зі своїх актів і процесів. Проте, в реальності така прозорість подеколи затьмарюється і заміщується міфом і культом, де вимір глибини розумового пізнання застосовувати неможливо. Але у випадках застосування "онтологічного поняття розуму" усвідомлюється і "глибина розуму", і зникають конфлікти між міфом і пізнанням, культом і мораллю.

В теологічному вченні П. Тілліха була дуже оригінально і, загалом, "онтологічно" представлена історія формування концепції меж, або ж обмеженості раціонального (розумного) пізнання реальності. Природа обмеженості функціональних спроможностей розуму, як це справедливо зазначив мислитель, у класичній формі була описана Миколою Кузанським та Імануїлом Кантом. Перший говорив про *docta ignorantia* – "учене незнання" як усвідомлюване обмеження когнітивного розуму і неспроможність людини опанувати нескінченністю підстав процесу пізнання. Наявність невичерпності підстав пізнання в усіх суцях Кузанець, на думку П. Тілліха, й називав "збігом протилежних". Його пояснення цієї площини мислення Кузанця було наступним: розум всупереч його тлінності усвідомлює свої нескінченні спроможності, проте не може висловити це в термінах раціонального знання; у той самий час прийняття факту про те, що таке висловлювання неможливе, є реальним знанням. Тлінність (обмеже-

ність) розуму полягає не в тому, що він позбавлений досконалості в оволодінні реальністю, а в тому, що розум неспроможний реальність досконало трансформувати (як бачимо, з гносеологічної, або ж епістемологічної площини дискурс Тілліха переміщується до площини онтологічної). Подібну (онтологічну) “недосконалість” розуму він й називає акцидентною, тоді як обмеженість, тлінність розуму – відносить до сутнісних властивостей останнього, як і усього того що є наявним у бутті.

З огляду на таке специфічне розуміння взаємозв'язку епістемології та онтології П. Тілліх оцінює і кантівський внесок у філософію. Ідеї І. Канта, як стверджує далі мислитель, на жаль, зазвичай, сприймають лише у вимірах епістемології, однак їхнє значення епістемологією далеко не висчерпуються. Вчення І. Канта про категорії, на думку американського теолога, це, насамперед, вчення щодо людської тлінності. Вчення ж щодо категоричного імперативу – це, передовсім, вчення про іманентний елемент практичного розуму. Тому й ідеї щодо телеологічного принципу в мистецтві і в природі розширюють поняття та розуміння розуму і, загалом, виводять таке розуміння за межі когнітивно-технічного сенсу, повертаючи його до того визначення, що історично представлене у понятті розуму онтологічного.

Кантівські категорії досвіду, як стверджував це П. Тілліх, це, насамперед, категорії тлінності. Вони позбавляють людину можливості розумно (раціонально) опанувати реальність як “річ-в-собі”, проте не заперечують її спроможності робити висновки щодо тих феноменів, які і формують її життєвий досвід. Головною категорією тлінності буття у цьому випадку починає бути час.

Бути ж тлінною для людини означає бути тимчасовою, смертною. Й розум людської істоти не може прорватися крізь межі тимчасовості і досягти вічності, так само як він не може прорватися крізь межі причинності, простору і субстанції для того, щоб віднайти першопричину, абсолютний простір, універсальну субстанцію. Саме так П. Тілліх й висвітлив у своїй оцінці не велич “коперніканського перевороту” І. Канта, начебто здійсненого останнім в історії філософії, (цей переворот, безумовно мав і такий сенс з огляду на розвиток філософії як системи логічного мислення), але слабкість і немічність кантівської позиції, яка у подальшому й призвела до остаточного відокремлення найсуттєвіших функцій розуму у пізнанні реальності.

Таким чином, на думку П. Тілліха, роздуми та позиція І. Канта практично відтворювала ідеї М. Кузанського, який у свій час порівнював ситуацію розуму у пізнанні з в'язницею. “Критичне незнання” Канта, – писав П. Тілліх (2000а, с. 88), – описує скінченність розуму настільки ж чітко, як і “вчене незнання” Миколи Кузанського. Різниця, однак, полягає у тому, що католицький містицизм Кузанця спрямований до інтуїтивної єдності з підставою і безоднею розуму, тоді як протестантський критицизм Канта обмежує розум прийняттям безумовного імперативу як єдиного підходу до само-реальності”.

Через те, що у посткантівській метафізиці розум, на думку мислителя, ненавчє забувся про свою підпорядкованість тлінності, і був самозвеличений та піднесений до височини божественної гідності, й сталося його розвінчання й засудження неправомірного домінування однієї з функцій розуму над усіма іншими. Зневага та падіння обожненого Гегелем розуму, на думку теолога, рішучим чином сприяло теперішньому піднесенню технічного розуму і зубожінню розуму онтологічного, який втратив свою універсальність і глибину.

З цієї філософської платформи П. Тілліх й робить висновки теологічного кшталту. Адже розум, на його думку, є не просто тлінним. І правдою є те, що він поряд з усіма речами і подіями підпорядкований умовам існування. І що він подеколи суперечить самому собі, своїм висновкам, і знаходиться під загрозою розпаду і саморуйнування. І його елементи час від часу повстають один проти одного. Тому і Бог (theos), що є найголовнішим законом (nomos) як для структури розуму, так і для його підстав, які у ньому єдині, а їхня єдність виявляє себе у теомній ситуації – є, на його думку, єдиною умовою збереження возз'єднаності розуму, який у

мирському існуванні завжди розколотий у часі і просторі. І пошук такої ситуації американський мислитель й проголосив пошуком одкровення.

Одразу ж зауважимо і те, що П. Тіллх у цьому контексті звертається не тільки до гносеологічних (епістемологічних) вимірів та онтологічних контекстів, але й до площини духовності, духовного досвіду, у якому, і за допомогою якого функціонує, або ж існує будь-яке теологічне та релігійно-філософське мислення.

Якщо конфлікт між автономією і гетерономією, пише мислитель, розглядати у всевітньо-історичній перспективі, то він буде ключем до будь-якого теологічного розуміння як античної грецької, так і сучасної думки, а також до багатьох інших проблем існування людства. Так, наприклад, історія грецької філософії, на його глибоке переконання, може бути представлена у вигляді кривої, що бере свій початок у теономному дофілософському періоді (міфологія і космологія), згодом проходить стадію поступової розробки автономних структур розуму (досократики), через класичний синтез структури і глибини пізнання (Платон), через раціоналізацію цього синтезу у різних школах Давнього світу після Аристотеля, через розчарування в розумі у спробі автономного створення світу для життя (скептицизм), через містичне трансцендування розуму у неоплатонізмі, оскарження авторитетів минулого у релігійних сектах), створення нової теомії під впливом християнства (Климент і Оріген), й завершується проникненням гетерономних елементів у Афанасія та Августина.

За часів Високого середньовіччя (у Бонавентури, наприклад) теомія, на думку П. Тіллха, реалізувала себе в умовах домінування гетерономних елементів (Фома Аквінський). До кінця середньовіччя гетерономія почала домінувати остаточно (інквізиція) і в якості реакції на автономні тенденції в культурі і релігії (номіналізм) – зруйнувала середньовічну теомію.

За доби Відродження і Реформації такий конфлікт поновився з новою силою, й Відродження, яке розпочалося з неоплатонізму (Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно), виявило теономний характер, а потім й тенденцію до автономії (Еразм Роттердамський, Галілей та ін.). І навпаки.

Реформація на своїх ранніх стадіях відрізнялася релігійним і культурним акцентом на автономії (довіра Лютера до власної совісті, зв'язок Лютера і Цвінглі з гуманістами), а потім – звернулася до гетерономії, яка у певних аспектах навіть перевершила пізньо-середньовічну гетерономію (протестантська ортодоксія).

У XVIII і XIX століттях, незважаючи на релікти гетерономії і гетерономної реакції, як ствердив це П. Тіллх, автономія отримала майже повну перемогу. Ортодоксія і фундаменталізм, тепер вже “безплідні і позбавлені впливу”, були відсунуті на периферію культурного життя. Що ж до спроб представників класицизму і романтизму відновити теомію з метою автономії (Гегель та Шеллінг), то вони, на думку американського мислителя, також не стали успішними, проте викликали, з одного боку, радикально автономну за своїм характером реакцію пост гегельянського мислення, а, з іншого боку, – потужну гетерономну реакцію в обличчі ревівалізму.

В умовах домінування технічного розуму автономія остаточно «придушила» усі прояви опору, при цьому сприяла й остаточної втраті виміру глибини (адекватності, достовірності та вірогідності) розумного (раціоналістичного) пізнання. Автономія, за словами П. Тіллха, неначе зміліла, втратила змістовність й повноцінний смисл. У цій ситуації, як й ствердив далі американський теолог, потужні квазіполітичні гетерономії заповнили той вакуум, який утворився на місці автономії, що втратила свою глибину. Боротьба на два фронти (проти беззмістовної автономії і проти деструктивної гетерономії) й спрямована на пошук нової теомії у наші дні. Адже автономний розум зазнав повного фіаско. Й ані автономія, ані гетерономії, роз'єднані і конфліктуючі, не можуть надати нам справжню відповідь на запитання нашого часу.

(закінчення у наступному номері)

Література та посилання

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ...*, de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.
- Тиллих, П. (1995), "Динамика веры", Тиллих, П. *Избранное: теология культуры* [пер. с англ. Е.Г. Балагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая], Юрист, Москва, с. 132 – 215.
- Тиллих, П. (2000а), *Систематическая теология. Т. I-II*. [пер.с англ. Т. Лифинцева (т. I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (т. II); отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург, 463 с.
- Тиллих, П. (2000b) *Систематическая теология. Т. 3*. [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург,, 415 с.

References

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ...*, de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 411 – 420.
- Tillich, P. (1995), "Dynamics of Faith" ["Dinamika very"], P. Tillich, *Selected: theology of culture* [[trans. from English by E. G. Galagushkin, O. V. Borovaya, T. I. Vevyurko, E. A. Zhukova, O. Ya. Zotkina, V. V. Rynkevich, T. E. Savitskaya], Lawyer, Moscow, 479 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000a), *Systematic Theology. Vol. 1-2* [trans. from English by T. Lifintseva (Vol.1), O. R. Gazizova, V. M. Oshero, V. V. Rynkevich (Vol.2), executive editor O. R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 463 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000b), *Systematic Theology. Vol.3* [trans. from English by O.Ya. Zotkina, executive editor O.R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 415 p. [in Russian]

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ: ПРОЛОГ ДО ФЕНОМЕНУ ПОСТЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКОГО ЧАСУ

С. Л. Шевченко

кандидат філософських наук, науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
idei.filosofa@gmail.com

Анотація

Сергій Шевченко. Екзистенціальна теологія: пролог към феномена на постекзистенціалното време. В статията се разглежда проблема за съотношението на екзистенциализма и теологията в нашето време. Прави се преглед на предпоставките за формиране и развитие на екзистенціалната теология като парадигмален антипод на постмодерната теология. Разкрива се значимостта на влиянието на идеите на Киркегор и представителите на екзистенциализма върху формирането на постекзистенціалното мислене на съвременните теолози – Дж. Маккуори, Г. Слейт и М. Вестфал. Обосновава се екзистенціалното тълкуване от тях на религията като основа на етиката.

Ключови думи: екзистенциализъм; теология; екзистенціальна теология; постмодернизъм; постекзистенціално мислене; екзистенціален подход; „ново християнство“; екзистенціальна етика

Анотація

Сергій Леонідович Шевченко Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу. В статті розглядається проблема співвідношення екзистенціалізму та теології в наш час. Здійснюється огляд передумов становлення та розвитку екзистенціальної теології як парадигмального антипода постмодерністської теології. Розкривається значущість впливу ідей С. К'єркегора та представників екзистенціалізму на формування постекзистенціалістського мислення сучасних теологів – Дж. Маккуоррі, Г. Слейта та М. Вестфала. Обґрунтовується екзистенціальне тлумачення ними релігії як підстави етики.

Ключові слова: екзистенціалізм; теологія; екзистенціальна теологія; постмодернізм; постекзистенціалістське мислення, екзистенціальний метод; „нове християнство“, екзистенціальна етика

Abstract

Serhii Shevchenko. Existential theology: the prologue to the phenomenon of post-existentialist time. The article considers the problem of correlation between existentialism and theology in our time. The review of prerequisites for the formation and development of existential theology as a paradigm of postmodern theology antipode is done. The article reveals the importance of the influence of Kierkegaard's ideas and representatives of existentialism on the formation of post-existentialist thinking of modern theologians – John Macquarrie, Howard Slaatte and Merold Westphal. The existential interpretation of religion as the basis of ethics is substantiated.

Keywords: existentialism; theology; existential theology; postmodernism; postexistential thinking, existential approach; “New Christianity”; existential ethics

*“Ти створив нас, Господи, для Себе
і наші серця неспокійні, допоки не спочинуть в Тобі”.*

Св. Августин

Постановка проблеми. Проблеми існування релігії і теології, окрім традиційної християнської “класики”, у наш час тепер дуже модно вважати прерогативою так званої постмодерністської теології, до якої, зазвичай, безоглядно відносять безліч шкіл, напрямів і течій, зокрема, “деконструктивістську теологію” (М. Тейлор, Р. Шарлеманн, Ч. Вінквіст та ін.), “теологію смерті Бога” (Т. Альтицер, К. Рашке, Г. Ваганян, В. Гамільтон та ін.), постметафізичну теологію (Дж. Капуто, Дж. Ваттімо та ін.), постсекулярну теологію (М. Тейлор, Е. Вишгород та ін.) і т. д. Лейтмотивом цих напрямів й виступають концепти “смерті” Бога, “смерті” суб’єкта, “смерті” автора, “постсекулярної ери”, “відсутності універсального змісту релігії та абсолютних істин”, нігілізму як християнської релігії тощо.

При цьому стверджується і те, що тепер, у “постмодерну добу” ми, начебто, знаходимося на стадії анігіляції не лише традиційних, але й модерністичних цінностей, на стадії занепаду традиційного релігійного життя та виникнення ознак нових секулярних релігій. У цьому зв’язку мовиться й про кілька альтернатив подальшого розвитку подій: насамперед, про можливість ствердження жорсткої групової ідентичності, або ж про ствердження глобальних схем світової єдності, або всевладдя необмеженої технополії. Також називається і можливість відродження трансцендентної віри.

Британський антрополог Е. Геллнер, наприклад, досліджуючи зміни у сучасній культурі, її потребу у релігії, в універсальному світогляді, який визначає цінності та зміст свідомості людей, прийшов до висновку про те, що на сьогодні у вищезазначеному аспекті також існує декілька альтернатив, а саме: постмодерністський релятивізм, раціоналістичний фундаменталізм та релігійний фундаменталізм. Сам Геллнер захищає при цьому раціоналістичний фундаменталізм, принципове повернення до філософсько-релігійних ідеалів Просвітництва, до віри у абсолютні і трансцендентні істини, однак і погоджується з релятивістами у запереченні Одкровення та інтелектуальної вірогідності. Натомість постмодерністський релятивізм – вважає у найвищій мірі неприйнятним.

Утім, сьогодні існує ще одна альтернатива можливого розвитку сучасного релігійного мислення, пов’язана з відомим процесом його екзистенціалізації. Сам цей процес історично був надзвичайно незручним для офіційної церкви, адже відправним пунктом класичноекзистенціалістського філософствування завжди виступав лише інтеріоризований досвід конкретного індивіда. А С. К’еркегор, беззастережно критикуючи церковну ієрархію ще за часів “Золотого століття” у Данії, намагався повсякчасно довести, що ми повинні долати (*долати, а не заперечувати*) усталені правила і принципи християнської догматики, виходячи за межі колективної моралі, перетворюючи її на процес індивідуального самоперевершення, породжене в людині глибоко пережитим релігійним або містичним досвідом. Стверджуючи тим самим, що релігія, віра мають завжди виступати передумовою етики. А не радикальна етика бути передумовою нігілізму або ж “етики поза законом”, як це інколи стверджується у постмодернізмі.

Виклад основного матеріалу. Критика екзистенціалістами традиційної християнської моралі і світогляду були необхідним кроком у формуванні екзистенціалістського мислення. Етика С. К’еркегора, долаючи межі та норми усталеного світського та релігійного офіціозу, запропонувала досвід Іова та Авраама з їхнім мовчанням у якості сприйняття реальності та можливих дій людської істоти всупереч встановленим догматичним нормам через абсурд, парадокс і можливі трагічні наслідки у прагненні зберегти у собі духовне життя. Саме вона й стала дотичною до тих потрясінь, які приготувала для цивілізації історична доба, її значення актуалізувалося і в період зародження постмодернізму з його запереченням загальноприй-

нятного, усіма визнаного, та усіма затвердженого змісту моральної свідомості.

Загалом роль та значення процесів екзистенціалізації теології, зокрема, і теології християнської, сьогодні у вітчизняному релігієзнавстві залишаються мало дослідженими. Починаючи з С. К'єркегора, ідеї якого мали вагомий вплив на погляди Г. Марселя і К. Ясперса, М. Гайдеггера і М. Бубера, М. Бердяєва і Л. Шестова, досвід діалектичної теології К. Барта, Ф. Гогартена, Р. Бульмана, Е. Брунера, Е. Турнейзена, Г. Тіліке, екзистенціально-протестантської неоортодоксії братів Рейнгольда та Річарда Нібура, Й. Громадки, "нової теології" Д. Бонхьоффера та Дж. Робінсона, екзистенціального неотомізму К. Ранера, Ж. Марітена, Е. Жільсона, христології Дж. Маккуоррі, систематичної теології П. Тілліха, і закінчуючи Г. Слейтом та М. Вестфалем, екзистенціальна есхатологія та екзистенціальна феноменологія релігії яких і у наш час формують методологічні основи теологічного мислення. Специфіка процесу екзистенціалізації теології та релігійного мислення, багатогранність впливу класичного екзистенціалізму на теологію, сприйняття цього процесу офіційною церковною ієрархією зумовили і варіативність, і, до певної міри, категоріально-понятійну невизначеність сутності ідей представників екзистенціалізованої теології. Так, наприклад, у протестантизмі "протестантська неоортодоксія" стала водночас синонімом у визначенні і "діалектичної теології", і "теології кризи", і "теології парадоксу", і "теології слова Бога"¹ тощо. Методологічно ж вона була унаочнена і радикальним христоцентризмом Барта-Турнейзена, і методологією "природної теології" Е. Брунера, і принципами "демифологізації Нового Заповіту" Р. Бульмана, і "екзистенціальним Одкровенням" Ф. Гогартена, "етикою відповідальності" Д. Бонхьоффера, і, навіть, "християнським соціалізмом" Р. Нібура. Започаткована в протестантизмі тенденція до екзистенціального оновлення християнства, поширилась і на католицизм та православ'я, й методологічно підсилилась трансцендентально-антропологічною етикою К. Ранера, інтегральним гуманізмом Ж. Марітена, екзистенціальною діалектикою божественного та людського М. Бердяєва, "неоправослав'ям" Х. Яннараса, екзистенціальною есхатологією часу Г. Слейта, щоправда, саме поняття екзистенціального "оновлення" теології розумілося та розуміється зовсім по-різному. Утім, більшість з теологів обирають шлях, який веде від людини до Бога, а не навпаки, вважаючи, що Бог відкривається не тільки в Слові, але і в людському існуванні, а тому філософія здатна допомогти теології в проясненні Слова Божого. Зрештою, Дж. Маккуоррі у своїй відомій праці "Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера та Бульмана" (1955) спробував окреслити головні принципи екзистенціалізації релігійного мислення та певним чином "концептуалізувати" розуміння цього процесу. Таким чином, у термінологічному обігові закордонних досліджень релігійної філософії і теології і з'явилося поняття екзистенціалістської та екзистенціальної теології². Праці Джона Маккуоррі, його попередників та послідовників і, особливо, Говарда Слейта та Мерольда Вестфалю і створюють сьогодні новітню екзистенціальну альтернативу постмодерністській парадигмі в теології, підтверджуючи той факт, що екзистенціалізм може бути дієвим та евристичним засобом в оновленні та пристосуванні християнства до змін, що несе глобалізація та інформаційний бум. Вислів Св. Августина з вжитого нами до даної статті епіграфу, який, на думку сучасних дослідників, є взагалі "формулою для усього християнського екзистенціалізму" (Хоппер, 1956,

¹ Хоча термін "неоортодоксія" зазвичай використовується в якості узагальнюючого синоніма для назв усіх цих концепцій, своїм походженням він зобов'язаний американському варіанту діалектичної теології, який з'явився пізніше європейського і під його впливом. Основні представники європейської неоортодоксії – К. Барт, Р. Бульман, Е. Брунер, Ф. Гогартен, О. Кульман, Г. Мерц, Е. Турнейзен, американської – Р. Нібура, П. Тілліх. За межами Німеччини і Швейцарії, де вона виникла, називаються прізвища П. М'юрі (Франція), Н. Зее (Данія), К. Міскотта (Нідерланди), Й. Громадки (Чехія) і т. д.

² Для нас і, мабуть, для інших дослідників і досі залишається таємницею, чому саме термін "екзистенціальна теологія" ("existential theology"), який наскрізно вживається у всьому тексті оригінального видання даної праці Дж. Маккуоррі був на титульній сторінці замінений терміном "екзистенціалістська теологія"...

с. 163), Дж. Маккуоррі витлумачує у тому сенсі, що тривога, з якою людина зіштовгується у своєму житті, і яка не має жодного стосунку ані до чого іншого в світі, окрім її власного існування, саме і спонукає людину звернутися до Бога, який є основою буття. Творцем її існування та світу (Маккуоррі, 1973).

Багатоманіття виявів впливу екзистенціалізму на теологію важко вмістити і описати в межах одного дослідження, особливо коли за цю справу береться один дослідник. Феномен такого багатогранного впливу на різні теологічні напрями, різні конфесійно у межах християнства потребує скрупульозного, кропіткого колективного багатотомного дослідження, яке може тривати десятиліттями. Дана розвідка не претендує на комплексність та універсальність у висвітленні такої неосяжної проблематики, а лише привідкриває сторінку до неї і, як ми сподіваємось, стане поштовхом до більшої зацікавленості та ґрунтового вивчення в Україні феномену процесів екзистенціалізації теології та релігійного мислення. Ми переконані і у тому, що екзистенціалізм не варто розглядати у якості певної монополії методологічного та ідейного інструментарію для духовних пошуків та переоцінки релігійних підвалин людської свідомості. Проте такий інструментарій, у відповідності до влучного зауваження Е. Бруннера, завжди був “спрямований на дослідження природного саморозуміння людської істоти, у центрі якого завжди знаходилася совість. Але це не означає пораду вийти і стати екзистенціалістом. К’єркеґор, передвісник Е. Бруннера, ніколи не прагнув бути екзистенціалістом. Він просто намагався бути чесною людиною. І це хороша ідея для всіх” (Шинн, 1959, с. 122).

Ідеї С. К’єркеґора, як передумова класичного екзистенціалізму, екзистенціально-теологічної аксіології та екзистенціальної теології, набувають все більшої актуальності та гостроти вираження саме сьогодні, в глобалізованому суспільстві інформаційних технологій. Безумовно, з великою пророкою проникливістю К’єркеґор передбачив народження безособової культурної пустки, в якій людина перетворюється на знеособлену істоту, або ж буде зобов’язана відшукати собі існування, що ґрунтуватиметься водночас на “рівності перед Богом, і рівності з усіма людьми”. Це і є основний лейтмотив творчості данського мислителя, який, з одного боку, так до кінця і не зрозумів Л. Шестов, а, з іншого, здобув подальший розвиток в європейських інваріантах розвитку християнської теології у різних напрямках.

Вітчизняна “К’єркеґоріана”, якщо під цим терміном мати на увазі позитивно спрямовані дослідження творчості данського мислителя, розпочалася в Україні, насамперед, працями професора К. Ю. Райди (Райда, 1998 – 2013) та виходу збірника виступів учасників міжнародної конференції у Львові у 1998 році (Українська К’єркеґоріана ..., 1998). Продовженням цього досвіду стали публікації двох збірників статей учасників київської міжнародної конференції, присвяченої шануванню 200-річного ювілею від дня народження С. К’єркеґора, які були видані Інститутом філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Бібліотекою С. К’єркеґора ім. Едни та Говарда Хонгів коледжу ім. св. Олафа у Нортфілді (США) (Ідеї Серена К’єркеґора ..., 2014) та іншим виданням у Болгарії – Центром дослідження людини “Humanus” з м. Пловдив, Східно-європейським Інститутом дослідження праць С. К’єркеґора Костянтинова Університету у м. Нітра (Словаччина) як організаціями-співзасновниками конференції (Søren Kierkegaard in our time ..., 2015).

К. Ю. Райда (1998, с. 127 – 129), позитивно витлумачуючи сенс ідей данського мислителя, звернув увагу вітчизняної інтелектуальної спільноти саме на те, що: “Християнство, згідно з екзистенціальним розумінням, є наслідком розвитку феномена духовного”, де з’являється образ к’єркеґорового “Я” (в якому істота відрізняє себе від інших людей, від роду “цілого”, і від “не-Я”, такого, що дається безпосередньо в досвіді сприйняття його суспільної значущості), – в якому це безпосередньо наявне “Я” прагне – а таке прагнення визначає всі його бажання і почуття – до духовного самовтілення, самовтілення в духовному, реалізації своєї сутності і конкретного фізичного існування в цьому духовному, надфізичному, надматеріальному, над-

природному, або надії на те, що його особисте фізичне існування може стати одвічним, що його праця у цьому земному світі не буде марною, що її результати не будуть навіки знешкоджені іншими – і родом, і суспільством, і державою, – і не зітруть пам'ять про це саме “Я”.

У екзистенціальній філософії і екзистенціалізмі, так само як і у певних теологічних концепціях західного християнства, далеких від устремління одержання вигоди і виконання жорстких “соціальних замовлень”, набагато раніше ніж в інших світоглядних системах, почала виявлятися стурбованість з приводу негативного характеру подібних змін, які, на думку багатьох мислителів, розпочалися саме процесами однобічної й суцільної раціоналізації усіх сфер життєдіяльності людини і подальшої поступової втрати, “забування” гуманістичного змісту і духовних вимірів людського існування. Адже масове суспільство споживання, у якому й відбувалася остаточна концептуалізація класичного екзистенціалізму й формувалася екзистенціальна теологія, об'єктивно змінювало і якість спілкування, й можливості творчого самовираження людської істоти, і значення любові у взаємостосунках людей. Починаючи приблизно з другої половини ХХ століття, для людини західного суспільства сприйняття світу під впливом трансформації внутрішніх ціннісних факторів почало нагадувати стан суперечливого подвоєння: з одного боку, речовізм, гедонізм та гонитва за матеріальними статками як головний пріоритет екзистенції, а, з іншого боку, – розуміння можливих негативних наслідків подібного стилю життя (саме це протиріччя й відображалось в усвідомленні необхідності змін від моделі “мати” до моделі “бути” (у термінах Г. Марселя (1994) та Е. Фромма (2008))).

Сучасна доба “переоцінки цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа” формує цілу низку ідентичностей (“плюралізм ідентичностей”). Однак в цьому контексті все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. Сьогодні в контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. Навіть говорять про подвійну кризу Церкви і богослов'я – кризу актуальності та особистісну кризу, що призводять до кризи ідентичності християнства в цілому (Ю. Мольтман). Дану дилему й намагається подолати шотландський теолог і філософ Дж. Маккуоррі, чітко усвідомлюючи кризу цінностей християнського світу, яку свого часу передбачив С. К'еркеґор і запропонував концепцію “нового християнства” у якості альтернативи цим змінам. Його ідеї та праці були тим наріжним каменем відомої будови філософії класичного екзистенціалізму, а згодом, і унікальних теологічних екзистенціалізованих концепцій на взірць діалектичної теології Гогартена, Барта, Бульмана, систематичної теології П. Тіллаха, екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі, Г. Слейта та М. Вестфалю (вперше про Дж. Маккуоррі, Г. Слейта та М. Вестфалю як представників екзистенціальної теології пише у своїх працях К. Ю. Райда (1998, 2009)), і, відповідно, їхньої екзистенціально-теологічної аксіології.

Методологічна та ідейна кореляція християнської теології та екзистенціалізму у ХІХ-ХХІ столітті, дозволяє стверджувати, що одним з наслідків цього процесу й було виникнення, становлення та формування теології екзистенціальної – феномену “до” та “пост” екзистенціалістського релігійного мислення, уособленого різними концепціями протестантизму, католицизму та православ'я та спрямованим на запозичення і використання методологічного інструментарію та ідейного спадку філософії класичного екзистенціалізму в осучасненні сучасного християнства, витлумачуванні біблійних текстів, теологічної догматики та релігійних явищ у новій глобалізованій і технократичній реальності. Концептуально зафіксований у працях Дж. Маккуоррі “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеґґера і Бульмана” (1955) та “Принципах християнської теології” (1966), у доекзистенціалістському періоді цей різновид християнського мислення виник і формувався, скерований світоглядними орієнтирами, методологічним підходом та ціннісними установками екзистенціальної діалектики та екзистенціальної етики С. К'еркеґора; в період поширення екзистенціалістських ідей – виявив себе у діалектичній теології К. Барта, Р. Бульмана, Ф. Гогартена, Е.

Бруннера, Е. Турнейзена, католицизмі Ж. Марітена та К. Ранера, православ'ї – М. Беряєва, протестантських концепціях “повнолітнього” світу та “безрелігійного християнства” – Д. Бонхьоффера та “Систематичній теології” П. Тілліха; у постекзистенціалістський час – був розвинутий принаймні двома релігійними мислителями з США Г. Слейтом та М. Вестфалем.

Тематично, концептуально і методологічно екзистенціальна теологія містить у собі:

– започатковану С. К'єркегором традицію осмислення релігійних явищ та проблем релігійного життя крізь призму психоемоційного, духовного, внутрішнього світу людини, її позараціонального індивідуального досвіду, яка у радикальний спосіб руйнувала устрій традиційно усталених норм, принципів та догматів християнської церкви, що склалися історично і дотримувалися беззаперечно;

– спробу модернізації православ'я Миколею Бердяєвим, яка випливала з проблеми тлумачення екзистенціальної природи духовного і вирішувалася шляхом “олюднення” традиційної християнської ідеології, протиставленням “догмату Христа” – “догмата людини” (виявленням таємниці її божественної природи не через дихотомію “Бог – людина”, а через екзистенціальний зв'язок “людина – Ісус Христос”), Богу-авторитету – Бога досконалої любові, христологічному одкровенню – антропологічному одкровенню, зіпсованості та гріховності людини – зіпсованості та гріховності світу, подоланню пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом як найвищого стану людської душі, занепаляй віри в людину – її творчих спроможностей, ідеї пекла – ідеї всезагального спасіння, досвіду смирення – досвід натхнення і творчої діяльності, церковній ієрархії – “нову релігійну свідомість” з новими духовними істинами;

– трансформацію теологічних концепцій К. Барта, Е. Бруннера, Е. Турнейзена, Ф. Гогартена у екзистенціальний протестантизм, концепцій Р. Нібура, Р. Бульмана та П.Тілліха – у екзистенціально-протестантську неортодоксію, концепцій Ж. Марітена та К. Ранера – у екзистенціальний неотомізм, де К. Барт почав застосовувати в теології ХХ сторіччя екзистенціальну діалектику та вчення щодо парадоксу С. К'єркегора, Р. Бульман вдався до деміфологізації Нового Завіту, маючи на увазі, що біблійні тексти повинні бути переформульовані в термінології людського існування (екзистенції), Ф. Гогартен розпочав пошуки “цілісності” екзистенції через Одкровення у Ісусі Христі тощо;

– експлікацію гайдеґерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму Карла Ранера, де людський досвід почав виступати ключем до усіх богословських смислів й передбачати можливість реалізації спасіння без знання історичного християнського Одкровення і віри в Христа; ствердження принципової неконцептуалізованості людської суб'єктивності у екзистенціальному томізмі Жака Марітена та його концептуальне розмежування “класичного екзистенціалізму” на “екзистенціалізм екзистенціальний” та “екзистенціалізм академічний”;

– намагання Дж. Маккуоррі осмислити сутність впливу ідей М. Гайдеґера та С. К'єркегора на теологію ХХ століття, узагальнити досвід екзистенціалізації теології К. Барта та Р. Бульмана і концептуалізувати практику екзистенціалізації теологічного мислення;

– тілліхове оновлення та модернізацію протестантизму за допомогою екзистенціалістської термінології у “Систематичній теології” та спробу виявлення конкретно-історичного релігійного досвіду як відповідного підґрунтя культури, обґрунтування екзистенціально-теологічної концепції автентичності людського існування, де екзистенціал тривоги з приводу відсутності смислу існування у спробі сприйняти цю тривогу, трансформується у екзистенціал людської “мужності бути собою”;

– культивування Г. Слейтом к'єркегорівської методології розуміння та інтерпретації реальності, спрямованої на подальший розвиток “діалектики віри”, як підстави для розвитку подальшого існування людей у сучасному світі на засадах християнського гуманізму та

застереження від подальшого розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним як головної риси християнства;

– слейтове створення екзистенціальної есхатології як продовження бердяєвського вчення щодо розподілу часу на космічний, історичний та екзистенціальний;

– розбудову М. Вестфалем оригінальної версії екзистенціальної феноменології та екзистенціальної герменевтики на підставі переосмислення феноменології М. Мерло-Понті, герменевтичного проекту Ганса-Георга Гадамера, В. Дільтея та М. Гайдеггера, концептуальних положень Еріка Дональда Гірша молодшого та Ніколаса Вултерсторффа;

– роздуми М. Вестфалю над дихотомією поглядів К'єркегора і Левінаса, зокрема, над їхньою екзистенціально-діалогічною етикою як сповіддю любові до ближнього. І хоча вестфалева етика і функціонує в режимі левінасівських контрастів: політики – моралі, історії – есхатології, війни і насильства – та миру, розуму та філософії – і одкровення, він все-таки надає перевагу саме С. К'єркегору. Твердження К'єркегора про те, що “система не має етики”, стверджує Вестфаль, і сьогодні нагадує нам, що не можна осмислити людину, яка не обтяжена етико-релігійною відповідальністю, не можна виходити лише з того, що у нашій глибинній сутності ми – знаючі (люди), бо тоді критерієм оцінки суб'єкта стає істина, а не доброта, свобода і відповідальність, об'єктивність, а не суб'єктивність;

– ідейну полеміку М. Вестфалю з лібералізмом (в особі Джона Роулза та його праці “Теорія справедливості”) та комунітаризмом (в особі Елсдеа Макінтайра та його праці “Після чесноти”) з позиції “екзистенціальної етики”;

– екзистенціально-феноменологічний аналіз М. Вестфалем божественного провозвістя;

– процес методологічної еволюції концепції М. Вестфалю від екзистенціальної феноменології релігії до екзистенційно-герменевтичного аналізу релігійного мислення;

– формування у релігійної філософії М. Вестфалю оригінальних і взаємопов'язаних концепцій екзистенціальної еклезіології та екуменізму.

Персонально до найбільш значущих постатей екзистенціальної теології світового масштабу слід віднести:

– К. Барта через його використання ідей С. К'єркегора з працями “Послання до Римлян”, “Церковна догматика”, та Р. Бульмана з його гайдеггерівською інтерпретативною методологією у перевитлумаченні біблійних текстів та працями “Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя”, “Теологія Нового Заповіту”, “Віра і розуміння”;

– Дж. Маккуоррі з його працями “Екзистенціальна теологія: порівняння Гайдеггера та Бульмана”, “Релігійна думка ХХ століття”, “Нові напрямки сучасної теології”, “М. Гайдеггер”, “Екзистенціалізм”, “Роздуми про Всевишнього”, “Принципи християнської теології”, “В пошуках людяності: теологічний та філософський підхід”;

П. Тілліха з його працями “Систематична теологія”, “Мужність бути”, “Сутність і значення екзистенціалістського мислення”, “Теологія культури”;

– Г. Слейта з його працями “Час і його завершення: компаративна екзистенціальна інтерпретація часу та есхатології”, “Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні”, “Парадокс екзистенціалістської теології”, “Філософія Мартіна Гайдеггера”, “Розкриття своєї реальної самості: проповіді екзистенціальної релевантності”, “Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва”, “Переоцінка К'єркегора”, “Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва”;

– М. Вестфалю з його працями “Бог, провина та смерть. Екзистенціальна феноменологія релігії”, “Подолання Онто-теології: до постмодерністської перспективи християнської віри в континентальній філософії”, “Трансценденція та само-трансценденція: в Богові та душі”;

“Діалог між Левінасом і К’еркеґором”, “К’еркеґорова концепція віри”.

Якщо історично в екзистенціальній теології можна здійснити розподіл на екзистенціалістський та постекзистенціалістський періоди її становлення та функціонування, то у концептуально-методологічному ракурсі вочевидь виокремлюються щонайменше дві лінії розвитку: “к’еркеґорівська” та “гайдеґерівська”, які методологічно унаочнюються “екзистенціальним” та “екзистенційним” підходами до розуміння та інтерпретації духовного життя, реальності та релігійного мислення.

Започаткована С. К’еркеґором модель аналізу формоутворення людської свідомості в параметрах взаємодії її психоемоційних (тривога, страх, відчай, зневіра, сум) та духовних (хоча про них, зазвичай, мовиться набагато менше) елементів, перетворилась на своєрідну методологію екзистенціального аналізу релігійного буття та релігійного мислення в прозахідній релігійній традиції. Його непрямий дискурсивний метод сприяв “воскресінню” духовного сенсу стародавніх біблійних текстів у новаторській авторській манері, актуалізації потенційної духовності людської істоти, творенню теологічного фундаменту “нового християнства”, завданнями, що залишаються надзвичайно актуальними і у наш час. Водночас, онтологізація інтенцій та категоріальної символіки С. К’еркеґора М. Гайдеґером, разом з відповідними негативними наслідками, створила й новий методологічний прецедент екзистенційного розуміння та бачення шляхів розвитку християнської теології, який був згодом також застосований різними теологами, зокрема, Р. Бультманом, Е. Бруннером, П. Тілліхом, Д. Бонхьоффером, К. Ранером у практиці осмислення та інтерпретації сенсу біблійних текстів та розвитку теологічного мислення. В католицизмі, наприклад, експлікація гайдеґерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму найяскравіше була представлена працями Карла Ранера, який використовував екзистенціалізований “трансцендентальний і антропологічний метод теології” при аналізі трансцендентного досвіду й обґрунтуванні вчення щодо “анонімного християнства”. К’еркеґорівська, або ж екзистенціальна модель у теології та релігійній філософії представлена концепціями Г. Марселя, Ж. Марітена, М. Бердяєва, Г. Слейта, гайдеґерівська – працями Р. Бульмана, Р. Нібура, П. Тілліха, Д. Бонхьоффера, Дж. Макуоррі та інших мислителів.

Висновки. Отже, постекзистенціалістська версія екзистенціальної теології теоретично “вплетена” в контекст сучасного постмодерністського мислення. Однак, у головних теоретичних постулатах протистоїть йому. Продовжуючи лінію порівняння ідей Гегеля – Левінаса – Барта – Фуко – Дерріди, з одного боку, та С. К’еркеґора – з іншого боку, М. Вестфаль, наприклад, виокремлює низку суттєвих особливостей їхніх концепцій, які суттєво впливають на розвиток та функціонування сучасного релігійного мислення. Зокрема, екстраполюючи практику застосування К’еркеґором псевдонімів на постмодерністську концепцію “смерті автора”, М. Вестфаль фіксує переваги к’еркеґорового стилю, або методологічного підходу у релігійному мисленні над концептуальними положеннями, або ж висновками та ідеями Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріди та інших постмодерністів. К’еркеґорове дистанціювання автора від читача, його стиль “непрямої комунікації” і боротьби з “апофеозом доби”, як свідоме обмеження привілею авторства, що і доводиться американським дослідником, безумовно є прийомом суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчувають, й проживають, й існують (екзистують) неначе разом, що в практиці засвоєння релігійних текстів надає перевагу “відчування автором в собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчування граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні” й кардинально не співпадає з ідеями постмодерністів, які розвинули цей концепт у зовсім іншому напрямку. Особиста епістемологічна позиція М. Вестфала про те, що істина насправді криється в суб’єктивності в реальності є протилежною позиції того крила постмодерністів, які, на думку американського мислителя, намагаються розбудувати світ, вільний від моральних зобов’язань і божественної благодаті.

З іншого боку, екзистенціальна теологія як напрямок сучасного релігійного мислення і досі перебуває у стані творення, постійного “перереформування” та “інноваційного розвитку”. Її тезаурус постійно доповнюється новими категоріями та визначеннями, про що свідчить, наприклад, термінологічне визначення концепції Дж. Маккуоррі, де лише при визначенні вчення одного мислителя з’явилися поняття “екзистенціальної антропології”, екзистенціально-антропологічної теології, екзистенціального адапціонізму, нео-модалізму, екзистенціально-онтологічного теїзму, екзистенціальної христології і т. і. Що ж до методологічних пошуків Г. Слейта і М. Вестфалія, то вони також теоретично “експериментують” з модальністю теоретичних засобів пізнання та пояснення релігійного життя та релігійних текстів, суміщуючи й запозичуючи різні постулати екзистенціалістської традиції. Тому і їхня методологія в одному випадку може виглядати та фіксуватися, наприклад, і як екзистенціально-феноменологічна інтерпретація релігії, а в іншому – як екзистенційно-феноменологічна інтерпретація релігії, в одному випадку, вона є, швидше, екзистенціально-феноменологічним методом, а, в іншому випадку – екзистенційно-герменевтичним методом і т. д. Тому і дана розвідка виступає лише у якості “пропедевтики” до подальшого релігієзнавчого та історико-філософського аналізу нових, екзистенціалізованих форм і типів християнського релігійного мислення.

Література та посилання

- Hopper, S. R. (1956), “On the Naming of the Gods in Holderlin and Rilke”, *Christianity and the Existentialists* [Carl Michaelson, editor and author], Charles Scribner’s Sons, New York, pp.148 – 190.
- Macquarrie, J. (1973) *An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann*, Penguin Books, Harmondsworth, 256 p.
- Shinn, R. L. (1959), *The Existentialist Posture: A Christian look at its meaning, impact, values, dangers*, Association Press, New York, 128 p.
- Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies* (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard) (2015), Propeller Prepress, 124 p.
- Ідеї Серена К’єркегора у розвитку сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України: збірник матеріалів наукової ювілейної конференції* (2014), Континент – Х, Київ – Нортфілд, 161 с.
- Марсель, Г. (1994), *Быть и иметь* [пер. с франц. И. Н. Полонской], Сагуна, Новочеркасск, 160 с.
- Райда, К. Ю. (1998), *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*, Український Центр духовної культури, Київ, 216 с.
- Райда, К.Ю. (1999), “Щодо сенсу та змісту філософствування С. К’єркегора”, *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 7, с. 130 – 140.
- Райда, К. Ю. (1999), “Проблема духовного самоздійснення особи у філософії С. Кіркегора”, *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць* [відп. ред. В. В. Лях], Вип. 8., Український Центр духовної культури, Київ, с. 3 – 9.
- Райда, К.Ю. (2000), “Сенс філософії С. Кіркегора в інтерпретації Л. Шестова”, *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць* [відп. ред. В. В. Лях], №10, Український Центр духовної культури, Київ, с. 78 – 86.
- Райда, К. Ю. (2002), “Філософія І. Фіхте і Ф. Шеллінга як передумова кіркегорівських медитацій щодо проблеми свободи”, *Філософський альманах: Зб. наук. праць* [відп. ред. В. В. Лях], Вип. 30, Український Центр духовної культури, Київ, с. 30 – 38.

- Райда, К. Ю. (2009), *Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи*, Видавець Парапан, Київ, 328 с.
- Райда К.Ю. (2013), “Специфіка дослідження спадщини К’єркегора в Україні”, *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdecko-teoretické vydání*, číslo 3, ročník X, s. 103 – 107.
- Українська К’єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам’яті Григорія Маланчука, “С’єрен К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи” (ЛДУ ім. І. Франка, 26 – 27 листопада 1997) (1998), Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, Львів, 197 с.
- Фромм Э. (2008), *Иметь или быть* [пер. с англ. Э. Телятниковой], АСТ, Москва, 314 с.

References

- Fromm, E. (2008), *To Have or to Be? [Imet' ili byt']* [trans. from English by E. Teliatnikova], AST, Moscow, 314 p. [in Russian]
- Hopper, S. R. (1956), “On the Naming of the Gods in Holderlin and Rilke”, *Christianity and the Existentialists* [Carl Michaelson, editor and author], Charles Scribner's Sons, New York, pp.148 – 190.
- Macquarrie, J. (1973) *An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann*, Penguin Books, Harmondsworth, 256 p.
- Marcel, G. (1994), *Être et avoir [Byt' i imet']* [trans. from French by I.N. Polonskaya], Saguna, Novocherkassk, 160 p. [in Russian]
- Shinn, R. L. (1959), *The Existentialist Posture: A Christian look at its meaning, impact, values, dangers*, Association Press, New York, 128 p.
- Søren Kierkegaard's Ideas in the development of modern philosophy and religious studies. Reflections from Ukraine: proceedings of the jubilee scientific conference [Idei Serena K'ierkehora u rozvytkovi suchasnoi filosofii ta relihiieznavstva. Refleksii z Ukrainy: zbirnyk materialiv naukovoju yuvileinoi konferentsii]* (2014), Continent – X, Nortfild – Kyiv, 164 p. [in Ukrainian]
- Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies* (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard) (2015), Propeller Prepress, 124 p.
- Raida, K. Yu. (1998), *Historical and philosophical research of postexistential thinking [Istoryko-filosofski doslidzhennia postekzystentsialistskoho myslennia]*, Ukrainian Center for spiritual culture, Kyiv, 216 p. [in Ukrainian]
- Raida, K.Yu. (1999a), “Regarding the meaning and content of S. Kieregaard's philosophizing” [“Shchodo sensu ta zmistu filosofstvuvannia S. Kierkehora”], *Multyversum. Philosophical almanac*, No. 7, pp. 130 – 140. [in Ukrainian]
- Raida, K.Yu. (1999b), “The problem of spiritual self-realization of a person in the S. Kierkegaard's philosophy” [“Problema dukhovnoho samozdiisnennia osoby u filosofii S. Kirkehora”], *Multyversum. Philosophical almanac: Proceedings* [executive editor V.V. Liakh], Issue No. 8, Ukrainian Center for Spiritual Culture, Kyiv, pp. 3 – 9. [in Ukrainian]
- Raida, K.Yu. (2000), “The meaning of S. Kierkegaard's philosophy according to the L. Shestov's interpretation” [“Sens filosofii S. Kirkehora v interpretatsii L. Shestova”], *Multyversum. Philosophical almanac: Proceedings* [executive editor V. V. Liakh], Issue No. 10, Ukrainian Center for Spiritual Culture, Kyiv, pp. 78-86. [in Ukrainian]
- Raida, K.Yu. (2002), “The philosophy of I. Fichte and F. Schelling as a precondition of Kierkegaard's meditation on the problem of freedom” [“Filosofia I. Fikhhte i F. Shellinha yak peredumova kirkehoriivskikh medytatsii shchodo problemy svobody”], *Multyversum. Philosophical al-*

- manac: Proceedings* [executive editor V.V. Liakh], Issue No. 30, c. 30 – 38.
- Raida, K.Yu. (2004), "The concept of freedom in the existentialism" ["Poniattia svobody v ekzys-tentsializmi"], *Freedom: contemporary dimensions and alternatives*, Ukrainian Center for Spiritual Culture, Kyiv, pp. 57 – 156. [in Ukrainian]
- Raida, K. Yu. (2009), *Existential philosophy. Tradition and Prospects* [Ekzystentsialna filosofiia. Tra-dytsiia i perspektyvy], Parapan Publisher, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]
- Raida, K.Yu. (2013), "The specifics of studying Kierkegaard's heritage in Ukraine" ["Spetsyfyka doslidzhennia spadshchyny K'ierkehora v Ukraini"], *Auspicia: International Czech-Ukraini-an scientific and theoretical edition*, No. 3, vol. X, pp. 103 – 107. [in Ukrainian]
- Ukrainian Kierkegaardiana. Reports of the international seminar dedicated to the memory of Hryho-rii Malanchuk*, "Søren Kierkegaard and his role in the intellectual life of Europe" [Ukrainska K'ierkegoriana. Dopovidi mizhnarodnoho seminaru, prysviachenoho pam'iaty Hryhorii Malanchuka, "Soren K'ierkehor i yoho rol v intelektualnomu zhytti Yevropy"] (The Ivan Franko National University of Lviv, November 26 – 27, 1997) (1998), Centre for the Hu-manities of the Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, 197 p. [in Ukrainian]

© **Сергій Леонідович Шевченко**

РЕЛІГІЯ У ВИМІРАХ ПОВСЯКДЕННОСТІ

Ю. Г. Борейко

кандидат історичних наук, доцент, кафедра релігієзнавства,
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки (Луцьк, Україна)
borejko71@mail.ru

Анотація

Юрій Борейко. Релігія та виміри повсякденності. В статті розглядається повсякденність релігійного життя як інтерсуб'єктивний простір соціальної взаємодії, у якому відбувається ідентифікація індивідів, спільнот та інституцій на основі відтворення форм їхньої соціальності, специфіки комунікативних практик та засвоєння релігійного досвіду. Доводиться, що основними структурами повсякденності релігійного життя є ментальний зріз буденної релігійної свідомості, конкретні релігійні практики, релігійний досвід, той чи інший тип релігійної комунікації, релігійні стереотипи, а безперервні зміни повсякденності, модифікація її головних структур детерміновані також і процесами сучасної соціальної і технічної трансформації суспільства.

Ключові думи: структури повсякденності; релігія; віруючий індивід; релігійна громада

Анотація

Юрій Борейко. Релігія у вимірах повсякденності. В статті розглядається повсякденність релігійного життя як інтерсуб'єктивний простір суспільної взаємодії, у якому відбувається ідентифікація індивідів, спільнот та інституцій на основі відтворення форм їхньої соціальності, специфіки комунікативних практик та засвоєння релігійного досвіду. Доводиться, що основними структурами повсякденності релігійного життя є ментальний зріз буденної релігійної свідомості, конкретні релігійні практики, релігійний досвід, той чи інший тип релігійної комунікації, релігійні стереотипи, а безперервні зміни повсякденності, модифікація її головних структур детерміновані також і процесами сучасної соціальної і технічної трансформації суспільства.

Ключові слова: структури повсякденності; релігія; віруючий індивід; релігійна громада

Abstract

Yuri Boreyko. Religion in everyday life dimensions. The article deals with the daily religious life as an inter-subjective space of social interaction, in which the identification of individuals, communities and institutions happens on the basis of recreating forms of sociality, the specifics of communicative practices and assimilation of religious experience. It is proved that the basic structures of everyday religious life is a mental section of ordinary religious consciousness, the specific religious practices, religious experience, a particular type of religious communication, religious stereotypes, while the continuous changes of everyday life, the modification of its main structures are determined also by the processes of modern social and technological transformation of society

Keywords: structures of everyday life; religion; the individual believer; the religious community

Постановка проблеми. Цивілізаційні виклики сьогодення актуалізують пошуки духовно-ціннісних основ буття, сприяють активізації впливу релігійного чинника на повсякденне існування людей. Водночас, у сучасних умовах інститут церкви часто демонструє й відірваність від повсякденного життя, неспроможність запропонувати ті форми легітимізації релігійності, які б відтворювали духовні прагнення вірян. З іншого боку, індивідуалізація релігійного життя зумовлює й переконання у тому, що усвідомлення належності до певної релігії чи конфесії не завжди означає прийняття усіх декларованих ними релігійних приписів. У цьому контексті особливої ваги набувають подальші дослідження сфери повсякденного існування віруючої людини як сфери буття релігії в суспільстві загалом.

Феномен повсякденності є і були предметом наукових праць учених різної спеціалізації, зокрема, О. Агаджаняна, Л. Астахової, П. Бергера, С. Боголюбової, М. Бубера, П. Бурдье, Л. Вітгенштейна, Ю. Габермаса, М. Гайдегера, В. Гараджі, Г. Гарфінкеля, І. Гофмана, Е. Гуссерля, У. Джемса, Е. Дюркгейма, У. Еко, М. Еліаде, О. Забіяко, І. Касавіна, О. Крилова, В. Лелеко, Ю. Лотмана, Т. Лукмана, Н. Лумана, Д. Міда, І. Полякової, Л. Савченко, А. Шюца, К. Ясперса тощо. Різноманітні проблеми, пов'язані з повсякденністю, різноаспектно досліджують українські вчені І. Карпенко, А. Колодний, А. Лустенко, О. Недавня, І. Папаяні, О. Саган, Л. Филипович, М. Черенков, Ю. Чорноморець, В. Шевченко. Оскільки більш детального вивчення потребують питання ролі релігії в повсякденному житті людини, мета статті полягає у визначенні специфіки буденного релігійного життя у різноманітності його структур та форм вияву.

Виклад основного матеріалу. Як одноманітна соціальна реальність повсякденність, з одного боку, є реальністю, що постійно повторюється, має власні закони та принципи розвитку, а, з іншого боку – і трансформується під впливом щоденних змін. У сучасних дослідженнях повсякденності особливе місце посідає пошук її структурних елементів, які в спробах фіксації сутності повсякденності, переплетення її різноманітних порядків, вчені називають константами, категоріями, дефініціями, детермінантами, фундаментальними одиницями. Очевидно, що дослідження повсякденності, зокрема повсякденності релігійного життя, можливе як з'ясування сутнісних характеристик її структур та взаємозв'язків між ними.

Незважаючи на очевидність буттєвих структур повсякденності – спілкування, житла, речей, повсякденного знання, мови, звичок, щоденної поведінки тощо – визначення смислових координат повсякденного життя постає складним завданням, що неоднозначно трактується в дослідницькому середовищі. Так, виокремивши три рівні історичного буття – побутово-політичний, соціально-економічний та природно-географічний, Ф. Бродель вважав, що вони містять повсякденно-побутову складову. Компоненти соціально-економічного рівня, до яких Ф. Бродель відносить умови життя, трудову діяльність, потреби в житлі, харчуванні, одязі, лікуванні та можливості їхнього задоволення, вчений назвав "структурами повсякденності" (Бродель, 2007).

На думку дослідників, структури повсякденності – це те, що вбудоване в буденність, має безпосереднє відношення до влаштування та вкорінення людини в бутті. На динаміку змін у побуті, буденність та спосіб життя можуть впливати і цивілізаційні зрушення. Проте структури повсякденності, за якими приховуються й більш глибокі пласти людського життя, не зникають, залишаючись останньою фортецею навіть в періоди криз. Структури повсякденності не протистоять елітарній культурі, мистецтву, науці, вони виникають та формуються у відповідності до усталених та узвичаєних правил і норм існування. Структури повсякденності зазвичай витримують й навантаження, й тиск інноваційних зрушень у випадку виникнення та зростання нових структур подібно до того, як живий організм відновлює свої клітини і протягом певного часу цілковито оновлюється (Карпенко, 2009, с. 61 – 62).

Елементами повсякденності, що конституують її як особливу форму реальності, А. Шюц вважав трудову діяльність; еросе природної установки, тобто утримання від будь-якого

сумніву щодо існування зовнішнього світу та щодо того, що цей світ може бути не таким, яким він постає перед індивідом; напружене ставлення до життя; специфічне сприйняття часу, тобто, при звичаєння до циклічності часу трудових ритмів; особистісну визначеність індивіда, що бере участь у повсякденності діяльності; особливу форму соціальності, тобто, інтерсуб'єктивно структурований і типізований світ соціальної дії та комунікації. У повсякденності він вбачав світ самоочевидності, який кожний індивід поділяє з іншими та відтворює за звичкою у стабільних ситуаціях. Повсякденність як сфера широких значень, на його думку, є феноменом, що взаємодіє зі спеціалізованими сферами, які є областю кінцевих значень, створюючи разом з ними і великий запас знань, необхідний для постійного відтворення суспільства (Шюц, 1988).

Структурними елементами повсякденності вчені вважають її різноманітні сфери (побут, праця, дозвілля), рівні повсякденності (здоровий глузд, функціональну і сутнісну раціональність), а також потреби, здібності, свідомість, та різні види діяльності, її темпоральні і просторові виміри. Першорядною за значимістю складовою повсякденного життя особистості є її трудова діяльність, яка забирає значну частину часу щодня, підтримує потенційні спроможності людини, забезпечуючи матеріальну складову її існування. Натомість сфера дозвілля сприймається як своєрідна бездіяльність, як час, який людина проводить у формі пасивного відпочинку, спрямованого на відновлення фізичних та моральних сил. Дозвілля ототожнюється також зі святами, які, незважаючи на їх регулярність та ритуалізований характер, часто виключаються з повсякденного життя. Визначальною частиною повсякденності є професійна діяльність, що впливає на діяльність людини в побутових умовах та своєрідність відпочинку. Комплексний аналіз вказаних елементів дає цілісне уявлення про феномен повсякденності (Полякова, 2011, с. 23 – 24).

В наукових дослідженнях повсякденність подеколи розглядається і як структурно-функціональна характеристика, що включає діяльність, мислення, цілепокладання, виникнення та перебіг яких відбувається в актуальному соціально-індивідуальному часі та просторі. За повсякденністю приховані й певні механізми трансформації особистості, що формують поле взаємодії індивіда та соціуму. Подеколи повсякденність розглядають і як багатовимірний і складний об'єкт, що постійно розвивається, залучаючи у себе нові форми реальності та соціальні зміни. Стверджується і те, що предметного вираження та інституційності структури повсякденності набувають у різних видах соціальної практики. Відтак повсякденність й визначається як така, що охоплює діяльність, мислення і навіть цілепокладання, ілюзії та фантазії, які виникають "тут і зараз у суспільстві" (Савченко, 2001).

Як бачимо, дослідницькі підходи щодо вивчення структур повсякденності засвідчують різне розуміння цього феномена. Утім, аналіз наукових позицій та стратегій в осмисленні повсякденності надає можливість зробити й відповідні екстраполяції на повсякденне життя віруючої людини. Виявлення характеристик повсякденності релігійного життя у соціальному середовищі, яке забезпечує соціалізацію особи, визначає систему взаємовідносин людей, контролює їхні поведінкові установки, надає підстави вважати і релігійну повсякденність сферою, яка детермінує функціонування буденної свідомості, відомих практик і комунікацій у релігійній громаді та приватній екзистенції віруючого індивіда.

Мабуть можна сказати і те, що певні структури повсякденності пов'язані з процесами самоідентифікації віруючого індивіда, на яку безумовно впливає і його перебування, і специфіка комунікації у межах релігійної громади з її системою цінностей та взаємозв'язків соціального характеру.

Інтерпретація повсякденного життя як інтерсуб'єктивного простору можливого ствердження ідентичності, пов'язаного з системою соціальних взаємовідносин, у якій віруючий індивід та релігійні спільноти і інституції самовизначаються та легітимізуються, надає підстави

вважати, що основними структурами повсякденного релігійного життя індивіда можна вважати ментальний зріз буденної релігійної свідомості, релігійні практики, релігійний досвід, релігійну комунікацію, релігійні стереотипи. Оцінювання і відтворення структур повсякденності віруючої людини з позицій самовизначення відбувається в буденній свідомості та в процесі повсякденних практик, завдяки чому релігійна ідентичність постає одним із чинників соціалізації особи.

На усвідомлення індивідом належності до релігійної спільноти істотно впливають релігійні стереотипи, які перетворюють суб'єктивне сприйняття релігії чи конфесії на імператив для всіх її послідовників. Релігійні стереотипи реалізуються в мисленні, ритуалах, поведінці, жестах, міміці, мові представників певної релігійної спільноти. Залучення індивіда до релігійної традиції та ритуалів забезпечує відтворення й релігійних стереотипів та поведінки в контексті повсякденного існування. Стереотипи формуються й під впливом неусвідомленого колективного сприйняття реальності, й під впливом засвоєння інформації соціокультурним середовищем.

Зв'язок релігійних стереотипів з архетипами, міфами, забобонами, марновірством загалом засвідчує істотну роль ментального сегмента повсякденності віруючої людини. За допомогою створення вторинних смислів певною мірою реконструюється міфологічний зміст повір'їв, яким притаманна здатність до оновлення в умовах нових реалій. Повір'я мають багато спільного зі стереотипами, проте на відміну від них характеризуються об'єктивною значущістю, відкритістю, у той час, як стереотипи здебільшого функціонують на рівні прихованих утворень у середовищі "своїх". У релігійній повсякденності традиційні міфологічні структури можуть виконувати роль реалізації потягу людини до консерватизму і традиційності.

Повсякденні релігійні практики, з одного боку, є складовою соціальних взаємовідносин, з іншого – об'єктивацією релігійного досвіду крізь призму належності до конкретного віросповідання. Релігійні практики відбивають розуміння віруючим індивідом об'єктів надприродного світу, яке формується і завдяки соціальному досвіду, інтерсуб'єктивній взаємодії, переживанню трансцендентної реальності. Інтерпретація релігійного досвіду як індикатора належності індивіда до певного конфесійного середовища забезпечує дослідження релігійних практик не лише як відображення релігійного досвіду, але й способу його адаптації та символізації, засобу включення трансцендентної реальності в контекст повсякденності, що забезпечується шляхом релігійного навернення.

Особливо важливою є функція повсякденності як регулятора комунікативних відносин, оскільки вона постає основою певних комунікацій та інтеракцій. Коректне вживання мови означає визнання еквівалентності повсякденності та життєвих практик, комунікацій, що вимагають визначення у ставленні до інших людей (Боголюбова, 2011, с. 18). В умовах повсякденності суб'єкти комунікації спрямовані на пошук можливостей для досягнення взаєморозуміння в рамках процесу комунікації, збереження та захист життєвого світу кожного індивіда. Важливе значення мають і такі фактори як перебування індивіда у складі певної група-носія мови, ставлення індивіда до такої групи, ставлення групи до інших груп, динаміка всередині групи (Касавін, Щавелєв, 2004).

Таким чином, повсякденність віруючої людини постає сукупністю досвіду, уявлень, поведінки, цінностей, що відображають погляди членів релігійної спільноти. За визначенням К. Елбакян, релігійну повсякденність складають щодня підтримувана на рівні буденної свідомості релігійна віра, яка ґрунтується на особистому релігійному досвіді, а також релігійні практики, символи, моделі поведінки, релігійні уявлення і оцінки дійсності, які відображають цю віру (Елбакян, 2013).

В сучасному суспільстві перетворень зазнають усі сфери повсякденності, її структура і соціальні функції, проте найбільше це стосується власне життєвого простору, комунікативного середовища, темпоральності. Трансформація темпоральності має і свої особливості, адже тоді

як одні індивіди вільно оперують часом, інші живуть в умовах циклічного часу природних ритмів або лінійного часу індустріальної доби. Натомість соціальний простір має важливе значення у формуванні картини світу, що втілена в міфах, відображена в системі релігійних уявлень, відтворюється в обрядах і ритуалах, закріплена в мові, матеріалізована в плануванні людських поселень та організації внутрішнього простору житла. Освоєння простору передбачає участь у його структуризації, головним елементом якої є побудова соціальних взаємодій, що передбачає використання комунікативних, знакових, смислових соціокодів (Лелеко, 20).

Висновки. Таким чином, можна сказати, що повсякденність існування віруючої людини має свою специфіку. Основу свідомості цієї людини формують уявлення, стереотипи і норми, які відрізняються від типового взірця повсякденного існування людей, які не належать до релігійних громад. Зокрема, така свідомість через молитовну практику та специфічну комунікацію у певних випадках може розглядатися і у якості синтезу соціального і трансцендентного світів, і, водночас, у якості сфери об'єктивації релігійного досвіду. Повсякденність віруючої людини може містити і елементи відсторонення від поцейбічного життя, орієнтації на трансцендентну реальність, специфічне розуміння просторово-часової перспективи. У просторі повсякденного життя віруюча особа може надавати й сакрального змісту подіям, явищам і процесам, які не інтерпретуються подібним чином у нерелігійному середовищі. Підґрунтям формування та відтворення структур повсякденності релігійної людини є буденна свідомість і практики, розгортання яких відбувається в контексті взаємовідносин у релігійній громаді. Зміни в основних структурах релігійної повсякденності детерміновані також і процесами сучасної соціальної та технічної трансформації функціонування суспільства.

Література та посилання

- Боголюбова, С. Н. (2011), *Повседневность: пространство социальной идентичности: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.11., социальная философия)*, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, 2011, 37 с.
- Бродель, Ф. (2007), *Структуры повседневности: возможное и невозможное, Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. В 3-х т., Т. 1*, Весь мир, Москва, 592 с.
- Карпенко, І. В. (2009), “Філософія і світ повсякденності”, *Філософські обрії: наук.-теорет. часопис*, Полтавський державний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, Київ; Полтава, Вип. 22, с. 59-71.
- Касавин, І. Т., Щавелев, С. П. (2004), “Анализ повседневности” [Электронный ресурс]. Режим доступа (29.03.2016): <http://do.gendocs.ru/docs/index-78652.html>
- Лелеко, В. Д. (2002), *Пространство повседневности в европейской культуре*, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств, Санкт-Петербург, 320 с.
- Полякова, И. П. (2011), *Повседневность в социально-философском контексте: теоретико-методологический анализ: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.11., социальная философия)*, Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана, Москва, 2011, 46 с.
- Савченко, Л. А. (2001), *Повседневность: методология исследования, современная социальная реальность и практика (социально-философский анализ): автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.11., социальная философия)*, Ростовский

государственный университет, Ростов-на-Дону, 2001, 67 с.

Шюц, А. (1988), "Структура повседневного мышления", *Социологические исследования*, № 2, с. 129-137.

Элбакян, Е. (2013), "Повседневность религии или религия повседневности?" [Электронный ресурс]. Режим доступа (29.03.2016): <http://religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnosti.html>

References

- Bogolyubova S.N. (2011), *Everyday life: a space of social identity*: Author's thesis [*Povsednevnost: prostranstvo sotsialnoy identichnosti*, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsialnost' 09.00.11., sotsialnaya filosofiya)], South Federal University, Rostov-on-Don, 37 p. [in Russian]
- Braudel, F. (2007), *The structures of everyday life: the possible and the impossible, Material Civilization, economy and capitalism XV – XVIII centuries. In 3 Vols.* [*Struktury povsednevnosti: vozmozhnoe i nevozmozhnoe, Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm XV – XVIII vv. V 3-kh t.*], Vol.1, The Whole World, Moscow, 592 p. [in Russian]
- Elbakyan, E. (2013), "Everyday life of religion or the religion of everyday life?" ["Povsednevnost religii ili religiya povsednevnosti?"], viewed 29 March 2016, available at: <http://religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnosti.html>. [in Russian]
- Karpenko, I. V. (2009), "Philosophy and the world of everyday life" ["Filosofia i svit povsiakdenosti"], *Philosophical horizons: scientific and theoretical journal*, Korolenko Poltava State Pedagogical University, Kyiv; Poltava, Issue No. 22, pp. 59-71. [in Ukrainian]
- Kasavin, I. T., Schavelev, S. P. (2004), "Analysis of everyday life" ["Analiz povsednevnosti"], viewed 29 March 2016, available at: <http://do.gendocs.ru/docs/index-78652.html> [in Russian]
- Leleko, V. D. (2002), *The space of everyday life in the European culture* [*Prostranstvo povsednevnosti v evropeyskoy kulture*], St. Petersburg State University of Culture and Arts, St. Petersburg, 320 p. [in Russian]
- Polyakova, I. P. (2011), *Everyday life in the social and philosophical context: theoretical and methodological analysis: Author's thesis* [*Povsednevnost v sotsialno-filosofskom kontekste: teoretiko-metodologicheskii analiz*, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsialnost 09.00.11., sotsialnaya filosofiya)], Bauman Moscow State Technical University, Moscow, 46 p. [in Russian]
- Savchenko, L. A. (2001), *Everyday life: research methodology, modern social reality and practice (social-philosophical analysis): Author's thesis* [*Povsednevnost: metodologiya issledovaniya, sovremennaya sotsialnaya realnost i praktika (sotsialno-filosofskiy analiz*, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsialnost 09.00.11., sotsialnaya filosofiya)], Rostov State University, Rostov-on-Don, 67 p. [in Russian]
- Schutz, A. (1988), "The structure of everyday thinking" ["Struktura povsednevnogo myshleniya", *Sotsiologicheskie issledovaniya*], *Sociological Studies*, No. 2, pp. 129 – 137. [in Russian]

© Юрій Григорович Борейко

СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕИ ИНФЕРНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. В. Кузев

к. филос.н., научный сотрудник, НИЧ Приазовского государственного технического университета (Мариуполь, Украина)

elquijote@ukr.net

Анотация

Валерий Кузев. Формиране на идеята за инфернална държава в средновековната западна християнска традиция. В статията се проучва генезиса и формирането на идеята за инфернална държава в религиозния дискурс на средновековния Запад. В първата част се реконструира развитието на концепцията за инфернална държава. Анализират се редица митологични и религиозни вярвания, които съставляват основната част от представите за инферналната държава: пришествие на Христос и неговата борба със силите на злото; съдебния процес на Дявола против Бога; принципът за обратната симетрия на божественото и демоничното; доктрината, според която в резултат на първородния грях Сатаната получи властта над човешкия род. Проучва се връзката между образа на Дявола и някои сотериологични теории.

Във втората част на статията авторът развива тезата, че доктриналната основа за възникването и формирането на концепцията за инферналната държава са някои форми на религиозен дуализъм. Разглеждат се някои теоретични конструкции на Августин, които са оказали съществено влияние върху формирането на инферналните християнски вярвания. Авторът показва, че разпространяването на дуалистичната ерес в Европа през XII век подсили представите за съществуването на царството на Дявола, което се идентифицира с Ада.

Ключови думи: есхатология; задгробен живот; ад; дявол; първороден грях; спасение

Анотація

Валерій Кузев. Становлення ідеї інфернальної держави в середньовічній західнохристиянській традиції. У статті проводиться дослідження генезису та становлення ідеї інфернальної держави в релігійному дискурсі середньовічного Заходу. У першій частині роботи реконструюється процес розвитку концепції інфернальної держави. У роботі аналізується ряд міфо-релігійних вірувань, які складають основний корпус уявлення про інфернальну державу: зішестя Христа в пекло і його боротьба з силами зла; судовий процес Диявола проти Бога; принцип зворотної симетрії божественного і демонічного; доктрина, згідно з якою в результаті первородного гріха Сатана отримав владу над людським родом. Досліджується кореляція між образом Диявола і деякими сотеріологічними теоріями.

У другій частині статті автор розвиває тезу, згідно з якою доктринальним базисом для зародження і формування концепції інфернальної держави є деякі форми релігійного дуалізму. Розглядаються окремі теоретичні побудови Августина, які мали значний вплив на становлення інфернологічних вірувань християнства. Автор показує також, що поширення дуалістичних ересей в Європі XII ст. сприяло зміцненню уявлення про існування царства Диявола, яке отожднювалося з пеклом.

Ключові слова: есхатологія; загробний світ; пекло; диявол; первородний гріх; порятунок

Abstract

Valery Kuzev. The formation of the idea of infernal state in Medieval Western Christianity. The article presents a study of the genesis and formation of the idea of infernal state in religious discourse of the Medieval West. The development of concept of infernal state is reconstructed in the first part. The article analyzes a number of mythological and religious beliefs that constitute the main part of the concept of the infernal state: Christ's descent into hell and his struggle with the forces of evil; Devil's trial against God; the principle of inverse symmetry of the divine and the demonic; the doctrine, according to which, as a result of original sin, Satan gained the power over the humanity. The author examines the correlation between image of the Devil and some soteriological theories.

In the second part of the article the author develops a thesis that some forms of religious dualism are the ideological basis for the origin and formation of the concept of the infernal state. Some theoretical constructions of Augustine, which had a significant influence on the formation of infernological beliefs of Christianity, are considered. The author also reveals that the dualistic heresy that spread in Europe in XII cent., contributed to the strengthening of the idea of the existence of Devil's kingdom, which was identified with hell.

Keywords: eschatology; the afterlife; hell; the devil; the original sin; salvation

Вступление. Идея Дьявола как правителя подземного мира проклятых душ и соотнесенное с ней восприятие ада как анти-царства, противоположного царству небесному, является одной из устойчивых мифологем в христианской религии. Именно эти представления воспроизводятся при первичной дефиниции понятия «ад». Концепция infernalного государства обнаруживает свое присутствие на разных уровнях религиозного сознания и является важной составляющей inferнологических, демонологических и сотириологических учений данной религии.

Обозначенный вопрос становился предметом внимания таких выдающихся культурологов, религиоведов и историков религии как Дж.Б. Рассел, Г. Келли, А. Махов, Дж. Петерсон, Ф. Алмонд (Almond), А. Гуревич. Вместе с тем, некоторые его аспекты остаются недостаточно изученными в религиоведческой науке. Говоря об этих лакунах мы, прежде всего, имеем в виду генезис и становление идеи infernalного государства, а также оформление ее составных элементов в более или менее однородное целое. Это обуславливает необходимость проведения дополнительного исследования.

Целью статьи является анализ становления и развития концепции infernalного государства на средневековом Западе.

Изложение основного материала. Понятие о демонах, мучающих души в аду, не встречается в раннем христианстве. Некоторые иудейские и иудеохристианские апокрифические источники содержат упоминания посмертных наказаний, осуществляемых праведными ангелами (см., напр. Откровение Ездры). Подобные персонажи известны в иудаизме как *малхей-хабала*, т.е. ангелы-мучители. Ангелы экзекуторы в иудаизме библейского периода вполне вписывались в общие представления древних евреев о Боге, который в категориях человеческого опыта воспринимался как заключающий в себе доброе и злое (карательное) начало (Ис. 45:6-7, 54:16). В ряде текстов Танаха встречаются духовные существа, которые могут быть охарактеризованы как ангелы наказания и как, собственно, демоны, т.е. духи зла, которые все же находятся на службе у Яхве (I Сам. 18:10). Первые неуверенные шаги в направлении демонизации этих существ, отделения их от всецело доброго принципа, наблюдаются уже в некоторых ветхозаветных книгах. Ангелы, задание которых заключалось в прерывании жизненного цикла либо наказании все более смещаются в сферу демонического

(II Сам. 24:16, Иер. 9:20). Подобное изменение происходит и в сфере инфернологии: в раннехристианских представлениях, обнаруживающих сильное влияние иудейской религиозной мысли, грешников в аду наказывали праведные строгие ангелы, но впоследствии их сменили злые духи. Установить точные временные рамки этой трансформации представляется весьма затруднительным. Разница между *малхей-хабала* и демонами не была очерчена четко в иудейской и ранней иудео-христианской традиции. Уже в “Откровении Петра” (II в.) упоминаются “злые духи”, которые истязают нечестивых, но эфиопская версия уточняет, что делается это по распоряжению ангела гнева Эсраила. В данном псевдоэпиграфе намечена тенденция к отождествлению исполнителей наказаний с демонами. Вместе с тем, можно утверждать, что в целом процесс этот происходил довольно медленно. Демоны не выступают в роли экзекуторов в “Страданиях Перпетуи” (нач. III в.) и “Видении Сунниульфа” [VI в.] (Ле Гофф, 2009, с. 78 – 79). Однако в более поздних текстах демонический мир весьма активен. Более того, как явствует из некоторых пассажей, злые духи действуют как владельцы подземного царства. В “Видении Дритхельма” (VII в.) визионер наблюдает, как демоны с хохотом тащат проклятых в горящую бездну; увидев душу Дритхельма, они заявляют свои права на нее и пытаются схватить (Bede, *Historia Ecclesiastica*, 5, 12). Аналогично, в “Видении Карла III” (после 888 г.) несмотря на то, что Карл находится под защитой сопровождающего его ангела, ему постоянно угрожает опасность со стороны господствующих в преисподней злых духов (Ле Гофф, 2009, с. 179).

Центральной темой Евангелия от Никодима (III в.) является победа Христа над Дьяволом и адом. Христос в Великую Субботу спускается в ад, разбивает его врата и освобождает оттуда души, которые удерживал Сатана. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что бесы считают инфернальные пространства своей страной, более того, оно является демоническим царством (разд. 22). Группа демонов заявляет, что души людей принадлежат им и возмущается, когда Христос забирает их. Гадес – в этом тексте ад персонифицирован – предстает как слуга Сатаны, называя последнего своим господином (Келли, 2011, с. 237).

Из приведенных примеров следует, что демоны, хотя и мучают грешные души в аду, сами не испытывают никакого наказания. Действительно, такой взгляд нашел отражение не только в видениях и средневековых *exempla*, но и в теологической литературе. Положение о начале мук умерших грешников-людей сразу после смерти было утверждено в Западной Церкви на Втором Лионском соборе, однако вопрос о наказании демонов не имеет официального решения. Беда Достопочтенный выдвинул предположение, что поскольку ад является отсутствием возможности общения с Богом, то демоны, где бы они ни находились, всегда пребывают в аду. Сходного воззрения придерживался и Аквинат (Махов, 2007, с. 180). Однако в обоих случаях речь идет скорее о *poena damni*, нежели о *poena sensus*. Большее распространение среди богословов получило мнение, что чувственные казни для демонов начнутся только после Судного дня.

Вопрос о том, находится ли в аду сам Дьявол и каков его статус, остается открытым в христианской традиции. Две взаимосвязанные сотериологические концепции – катабасис Христа и теория выкупа – предусматривают локализацию Сатаны непосредственно в преисподней. Восточная Церковь истолковывала акт сошествия Христа в ад как окончательную победу над Дьяволом и смертью, что утверждало, по крайней мере, в литургике и сакральном искусстве, образ Сатаны заключенного в глубинах ада. Вместе с тем, идея о том, что Дьявол был связан в аду, имела несколько различных иногда противоречащих друг другу вариаций. Некоторые верили, что он скован, и в то же время сохранил способность странствовать по миру (Келли, 2011, с. 237 – 238).

Впрочем, многие теологи на Западе в период высокого Средневековья были склонны отрицать, что Сатана находится в аду. Вероятно, на это соображение повлиял упадок

концепции выкупа. Перемещение акцента от победы Христа над Дьяволом в аду, к образу Христа, добровольно предлагающему Богу сатисфакцию, способствовало мнению, что Дьявол остается настолько же активным в мире после Искупления, как это было ранее. Петр Ломбардский полагал, что демоны в большинстве своем локализованы в туманном воздухе (Sent. 2.6.3). В последний день все они будут низвержены в пропасть ада. Петр неуверен относительно того, все ли демоны пребывают сейчас в темном воздухе, или некоторые из них находятся в аду. Бесы ежедневно сходят в ад, доставляя туда души проклятых, а затем вновь оставляют его. Не высказывается однозначно Ломбардец и касательно Дьявола. Некоторые авторы, говорит он, считают, что Люцифер был связан в аду после того как его одолел Христос, и сейчас злой дух не имеет непосредственного доступа к человеку (Sent. 2.6.6). Бонавентура занимает более четкую позицию. Он отрицает тезис, что демоны якобы лишены силы и связаны после своего падения. Дьявол находится в воздушных сферах вместе со своими грешными ангелами. Они соблазняют людей постоянно и “роятся вокруг нас как мухи” (Almond, 2014, p. 62 – 63).

Итак, в христианской демонологии утвердились два представления относительно местоположения демонов и их роли в мироздании. Согласно одному из них, злые духи пленены в аду до Страшного суда, согласно второму, они пребывают в аду как в некой автономной сфере, исполняя функции экзекуторов и, кроме того, свободно передвигаются по миру. Эта несогласованность отображала другой проблемный пункт христианского учения – почему после искупительного акта Христа мир так же наполнен злом, как и до этого события. Раннее христианство не менее, нежели христианство средневековое видело в демонах мощную угрозу существованию Церкви. Мир находится в состоянии космической войны Бога и Дьявола. Гонения, начавшиеся почти сразу после распятия Иисуса Христа, способствовали восприятию Римской Империи как царства, где господствует Сатана. Злые демоны, пишет Иустин Философ, всегда враждуют против нас и настраивают правителей и судей подвергать нас смерти (I Апология, 1). Хотя Христос нанес Дьяволу на кресте ощутимую рану, окончательное поражение последнего откладывается до времен эсхатологического завершения. Дьявол подстрекает еретиков против Церкви и собирает войско из нечестивых ангелов и людей для дальнейшей борьбы (Ириней, Против ересей, 5:24, 26).

В христианстве, где этический и космологический дуализм обнаруживает свое присутствие во многих составляющих вероучения, идея обессиленного, связанного Дьявола никогда не занимала доминирующей позиции. Хотя христианская традиция утверждала всемогущество единого Господа, его злой противник наделялся властью не на много уступавшей той, которую сторонники маздеизма приписывали Ариману. Отрицая абсолютный дуализм, предусматривающий суверенность злого принципа, теологи и демонологи выстраивали структуру infernalного царства как обратное отражение царства небесного. Система небесной иерархии, предложенная Псевдо-Дионисием Ареопагитом, стала общепризнанной в Восточной и Западной Церкви. Дионисий разделил ангелов на девять чинов или хоров, образующих три иерархии: высшую, среднюю и низшую (О небесной иерархии, VI-IX). Иерархия ангелов затем была перенесена и на демонов. Согласно мифо-религиозным представлениям, после падения демоны сохранили указанную иерархическую структуру, но с обратной знаком, так что наиболее прославленный из них оказался на самом низком моральном и онтологическом уровне.

Предпосылки для формирования учения о демоническом мире как об армии и государстве, наличествуют уже в новозаветной традиции (Откр. 12:7, 19:19). Практикующий христианин рассматривает свою жизнь как постоянную борьбу с бесовскими искушениями. Спуск Христа в ад (англ. Harrowing of Hell, от староанглийского *herian* – делать военный набег) рассматривался как военное состязание Христа и Сатаны (Russell, 1986, p. 108). В от-

дельных средневековых источниках указывается, сколькими легионами руководит тот или иной злой дух, его положение в армии Люцифера. Как царь и inferнальный властитель, Сатана имеет своих заместителей и заместников. В "Lemegeton", "De Praestigiis Daemonum" и многих иных трактатах встречаются такие чины демонов как короли, герцоги, принцы, губернаторы, графы, маркизы. Одним из самых влиятельных произведений такого рода является "Pseudomonarchia Daemonum" Иоганна Вейера, где приводятся основные сведения о 69 князьях ада. Из трактата Вейера можно узнать, что, например, Загам (Zagam) руководит 33-мя легионами злых духов и носит титул короля и губернатора. Перед заклинателем он предстает в виде быка с крыльями как у грифона. Асмодей, "великий король, сильный и могучий", восседает верхом на inferнальном драконе. Он имеет под своим руководством 72 легиона (Weyer). Другие подобные описания, содержатся в таких текстах как "Магия Арбателя", "Истинный Гримуар", "Красный дракон".

Принцип обратной симметрии божественного и демонического, характерный для христианской демонологии, отчетливо виден и в учении о рае и аде. Если небеса являются местопребыванием и царством Бога, ангелов и праведных душ, то ад предстает как жилище и владение Дьявола и его сторонников – бесов и душ проклятых. Даже рационалист Фома Аквинский, в системе которого персонифицированный Дьявол не играет особой роли, называет его королем ада; ад есть дом, обитель Сатаны (Aquinas, 2005, p. 81). На онтологическом уровне полнота бытия Бога контрастирует с онтологической ущербностью Дьявола и ада, пребывающих в близости к полному небытию. Святые приближены к Богу, грешники же, наоборот, находятся на максимальном отдалении от него. Награда святых есть блаженное видение Бога в раю, тогда как в аду нечестивые вынуждены лицезреть отвратительных бесов. Так, итальянский иезуит Джованни Баптиста Манни в работе "Вечная тюрьма ада для жестокосердного грешника" (1667), выражает мнение, что одна из величайших мук в аду – сам вид бесов (Mew, 1903, p. 299). Праведники наслаждаются душой и телом, души и тела грешников терпят невыразимые мучения. Ансельм Кентерберийский выделяет два взаимно симметричных ряда блаженств и страданий, что станут уделом праведников и нечестивых. Те, кто на небе, будут наслаждаться полнотой четырнадцати блаженств, проклятые же будут испытывать четырнадцать мучений (De humanis moribus, 48 – 71).

Упомянутое выше представление о сождении Христа в ад и его битве с Сатаной показывает, что последний наделялся огромной властью над душами умерших. Эта идея соотносится с более общим учением, согласно которому со времен грехопадения человечество находится в рабстве Дьявола. Отвернувшись от Бога, Адам стал первым пленником Сатаны, ту же участь разделяют все его потомки. Ириней Лионский, истолковывая Мф. 12:26-29, называет Сатану тем "сильным", одолеть которого мог только сын Божий. Он ворвался в жилище Дьявола и "отнял его имущество", т.е. души умерших (Против ересей, IV, 8).

В традиции ставится вопрос о степени и специфике этой власти Дьявола – удерживал ли он род человеческий по праву, как законный обладатель, или как узурпатор, либо же в силу того, что Бог наделил его этими полномочиями. Христианство не дает однозначного ответа на этот вопрос. Новый Завет утверждает, что Христос пришел, чтобы отдать свою жизнь как выкуп за многих (Мф. 20:28), однако нигде в Библии точно не указывается, кому именно был заплачен выкуп. Новый Завет и тексты, входящие в корпус Апостольских мужей, наделяют Дьявола большой властью над человеком и миром в целом. Поэтому некоторые отцы Церкви сделали вывод, что выкуп назначен Дьяволу как законному владельцу грешников. Вариацию этого учения (теория уловки) разрабатывали в частности Ориген и Григорий Нисский. Как предполагал Ориген, Страсти Христовы стали неким стратегическим приемом, который Бог применил к своему противнику. Григорий Нисский, который также поддержал эту точку зрения, приводит в пример историю о Левиафане (один из символов демона), пойманном на крючок.

Дьявол бросился на безгрешного Христа, который был своего рода приманкой, рассчитывая захватить этого праведника вместо всего человеческого рода. Но он не знал, что во Христе человеческая природа соединена с божественной. Превысив свои полномочия, он потерял человеческий род и не мог удержать Христа-Бога. По сути, Христос просто обманул Дьявола (Рассел, 2001, с. 128 – 131). Эта противоречивая позиция была впоследствии отвергнута Церковью вследствие критики со стороны других богословов. Теория же выкупа как таковая лучше закрепилась в традиции.

Концепция *descensus ad inferos* и теория уловки содержали некоторые проблематичные моменты. В частности, первая предполагала вторжение Христа на территорию Дьявола (*Höllenturm* – штурм ада) и насильственный захват его собственности, т.е. душ, на владение которыми ему дал права первородный грех. Как кажется, это противоречие не привлекало особого внимания ранних христиан, и стало отдельным предметом теологического осмысления лишь с XII в. “Дьявол, – пишет средневековый схоласт Ральф Лаонский, – по справедливости владеет человеком, поскольку Бог справедливо позволил это и человечество справедливо отбывает заслуженное наказание” (Махов, 2007, с. 252). Подобные богословско-юридические рефлексии способствовали популяризации идеи судебного процесса Дьявола против Бога, на котором первый обвиняет человечество или Христа в нарушении прав. У армянского богослова Езника Кохбаца (“Опровержение ересей”, V в.) Христос и Сатана полемизируют в аду о душах людей. Иисус настаивает на милосердии, а злой дух – на соблюдении строгой справедливости. Особую популярность идея юридического противостояния Бога и Сатаны приобрела в эпоху высокого Средневековья и была отражена в ряде произведений и многочисленных проповедях. Наиболее влиятельным стал трактат итальянского канониста Якова Терамского “Утешение грешникам” (1382). Как считалось, такой суд происходит в Иерусалиме вскоре после победного схождения Христа в ад. Действующие лица процесса и их роли могут отличаться в разных источниках. Судья – Бог-Отец, Христос или Соломон. В качестве адвоката человеческого рода обычно называется Дева Мария или Христос. В версии Якова Терамского бесы держат совет в аду, на котором Люцифер назначает демона Велиала выступить обвинителем от имени сил тьмы. Велиал требует у Бога просмотра всех деяний Христа, поскольку тот незаконно вторгся в сферу полномочий Дьявола и захватил власть над пространствами, ему не принадлежащими, т.е. над адом и его обитателями. Далее, Христос, по мнению демона, обманул Сатану, коварно скрыв от него свою божественную природу. Велиал приводит свои аргументы весьма искусно, показывая себя знатоком юридических тонкостей и священного писания. Судья Соломон, однако, отвергает претензии демонов на том основании, что Дьявол сам нарушил договор, или же ссылаясь на милосердие Божие. Велиал на этом не останавливается и подает апелляцию. На этот раз назначается уже второй судья – ветхозаветный патриарх Иосиф. Специальная комиссия признает Христа невиновным, а Люцифер получает власть только над нечестивыми душами (Зелигманн, 2001, с. 276 – 277).

Все вышеизложенное показывает, что Дьявол – не просто маргинальный персонаж христианской мифологии или фольклора, роль которого ограничивается отображением в мифологической форме некоторых религиозных идей. Образ Дьявола вместе с подчиненными ему демонами есть неременный атрибут данной системы, одна из ее сущностных особенностей. Идейным базисом для зарождения и формирования концепции inferнального государства являются некоторые формы религиозного дуализма. В христианстве получил распространение в первую очередь этический (борьба между нравственным добром и злом за человеческую душу или внутри нее) и космологический дуализм (антагонизм между духами света и тьмы). В этой связи мы рассмотрим два фактора, которые, по мнению автора, оказали существенное влияние на становление концепции inferнальной державы.

Первый из них есть учение Августина о двух царствах, воспринятое и развитое впо-

следствии в западном христианстве. Новозаветное представление о Дьяволе как «князе» земного мира Августин дополнил суждением, что мир зла оформлен в виде определенной структуры. Антагонизм добра и зла иллюстрируется теологом через известный образ двух противостоящих друг другу Градов – Небесного и Земного. Град Небесный образуют ангелы, сохранившие верность Богу, а на земле – потомки Авеля. Соответственно Земной Град составляют восставшие против Бога ангелы и потомки Каина. Грешники и еретики суть члены дьявольского войска, они борются вместе со своим предводителем против армии Христа (О Граде Божиим, XXI, 3, 17 – 19). Таким образом, нечестивые представляют собой не просто совокупность отдельных грешников, они провозглашаются членами сатанинского войска. Конечно, идея об аде как царстве и владении Дьявола присутствует здесь лишь потенциально. Царство Сатаны у Августина представлено главным образом как собрание грешников и падших ангелов, и, по-видимому, не подразумевает локализации его в некоей определенной области космоса. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что теолог не упоминает демонов как inferнальных экзекуторов. Говоря об аде, он преимущественно рассматривает его как поражение Сатаны. Вместе с тем, Августин определенным образом сближает сферы демонологии и inferнологии, родственность которых была лишь едва намеченной в Новом Завете и у некоторых отцов. Так, он предполагает, что падшие ангелы после своего восстания были сброшены в «преисподнюю тьму» (Энхиридион, 28). Хотя Августин не привнес ничего нового в учение о структуре ангельской/демонической иерархии, он выразил важную мысль, что чем более высокий ранг имел ангел до своего падения, тем ниже он оказался в аду (Рассел, 2001, с. 296).

Еще одним фактором, способствовавшим укреплению представления о существовании царства Дьявола, стало распространение дуалистических ересей. Рост дуалистических тенденций в XII – XIII вв. опосредовался влиянием идей павликиан, катаров, патаренов и других родственных движений. Странники радикального дуализма видели в Дьяволе независимое существо, анти-бога, который преисполнен зла, как и созданный им материальный мир. Подобно некоторым гностикам, катары не верили в подземный ад, однако ошибочным будет утверждение, что понятие об аде у катаров отсутствует. В определенном смысле оно играло в их вероучении ведущую роль. Сам земной мир с его бесчисленными проявлениями зла отождествлялся с нижним уровнем существования, поэтому не было необходимости в идеи дополнительного ада. Физический космос был создан принципом зла как ловушка для духа. Этот мир предстает царством зла, в котором царит Дьявол, тюрьмой и разновидностью ада. Более того, он вместе с его правителями злыми демонами находится в оппозиции к царству Божьему.

Катаризм, как известно, получил широкое распространение в Европе и нашел преданных последователей среди различных социальных страт. Дуализм катаров обусловил мощное влияние на ведовство и демонологию в целом. Пройдя через призму общих демонологических и inferнологических представлений и укрепив дуалистический элемент в них, данные идеи способствовали утверждению двух взглядов: Дьявол стал восприниматься как (почти) самостоятельный принцип зла, а демоническое отождествлялось с материальным началом. Речь не идет, конечно, о неких новых и не свойственных христианству представлениях, а скорее об усилении существующих тенденций. В дополнение к этому, мы предполагаем, что вышеназванные элементы вероучения катаров могли косвенно повлиять на утверждение в христианстве масс идеи Дьявола как царя ада. Действительно, у катаров Сатана уже был царем ада (земного мира), поэтому христианству осталось только сделать дополнительный шаг – перенести его царство на один уровень вниз, предпосылки для этого процесса были уже подготовлены благодаря литературе видений и общими мифологическим интенциям.

Проведенный анализ позволяет сделать следующие **заключения**. Идея inferналь-

ного государства, соотносимая с царством Дьявола, формировалась на протяжении длительного времени. На ее становление оказали воздействие такие мифо-религиозные представления, как сошествие Христа в ад и его борьба с силами зла, судебный процесс Дьявола против Бога, понирологическая доктрина, в соответствии с которой в результате первородного греха Сатана получил власть над человеческим родом.

Теоретические построения Августина оказали значительное влияние на развитие инфернологических верований христианства. Важнейшим вкладом его в эту систему является, на наш взгляд, развитие учения о двух антагонистических царствах, которое и стало одним из главных источников формирования понятия об инферальной державе.

Абсолютизация моральных категорий добра и зла, и, соответственно, их персонафицируемых носителей, способствовала тому, что в христианстве явления, соотносимые с божественным и инферально-демоническим, резко разграничивались. Как следствие, утвердилась мысль, что посмертные наказания осуществляются злыми духами. Этому среди прочего поспособствовало то обстоятельство, что в отличие от иудаизма, христианство выработало ретрибутивную концепцию ада, т.е. адские муки не способствуют исправлению и/или очищению, поэтому нечестивые будут пребывать в вечном отделении от Бога и от атрибутируемого ему блага.

Литература

- Зелигманн, К. (2001), *История магии и оккультизма*, Крон-Пресс, Москва, 576 с.
- Келли, Г. А. (2011), *Сатана: биография*, Весь мир, Москва, 328 с.
- Ле Гофф, Ж. (2009), *Рождение чистилища*, АСТ, У-Фактория; Москва, Екатеринбург, 537 с.
- Махов, А. Е. (2007), *Сад демонов — Hortus daemonum: Словарь инферальной мифологии Средневековья и Возрождения*, INTRADA, Москва, 320 с.
- Рассел, Д. Б. (2001), *Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции*, Евразия, Санкт-Петербург, 320 с.
- “Revelation of Esdras”, viewed 31 May 2016, available at: <http://www.newadvent.org/fathers/0829.htm>
- Almond, P. C. (2014), *The Devil: A New Biography*, Cornell University Press, Ithaca, 296 p.
- Mew, J. (1903), *Traditional Aspects of Hell, Ancient and Modern*, S. Sonnenschein & co., London, 448 p.
- Russell, J. B. (1986), *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 356 p.
- Thomas Aquinas, (2005), *Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, Wipf & Stock Pub, 212 p.
- Weyer, J. “Pseudomonarchia Daemonum” [Introduction by Joseph H. Peterson], viewed 31 May 2016, available at: <http://www.esotericarchives.com/solomon/weyer.htm>

References

- Almond, P. C. (2014), *The Devil: A New Biography*, Cornell University Press, Ithaca, 296 p.
- Kelly, G. A. (2011), *Satan: A Biography [Satana: biografija]*, The Whole World, Moscow, 328 p. [in Russian]
- Le Goff, J. (2009), *The Birth of Purgatory [Rozhdenie chistilishha]*, AST, U-factoria; Moscow, Yekaterinburg, 537 p. [in Russian]
- Makhov, A.E. (2007), *Garden of demons – Hortus daemonum: Dictionary of infernal mythology of the Middle Ages and the Renaissance [Sad demonov – Hortus daemonum: Slovar' infernal'noj mifologii Srednevekov'ja i Vozrozhdenija]*, INTRADA, Moscow, 320 p. [in Russian]

- Mew, J. (1903), *Traditional Aspects of Hell, Ancient and Modern*, S. Sonnenschein & co., London, 448 p.
- “Revelation of Esdras”, viewed 31 May 2016, available at: <http://www.newadvent.org/fathers/0829.htm>
- Russell, J. B. (1986), *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 356 p.
- Russell, J. B. (2001), *Satan. The Perception of Evil in the Early Christian Tradition* [*Satana. Vosprizjatie zla v rannej hristianskoj tradicii*], Eurasia, St. Petersburg, 320 p. [in Russian]
- Seligmann, K. (2001), *History of Magic and the Occult* [*Istorija magii i okkul'tizma*], Kron-Press, Moscow, 576 p. [in Russian]
- Thomas Aquinas, (2005), *Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, Wipf & Stock Pub, 212 p.
- Weyer J., “Pseudomonarchia Daemonum” [Introduction by Joseph H. Peterson], viewed 31 May 2016, available at: <http://www.esotericarchives.com/solomon/weyer.htm>

© **Валерію Валерійович Кузев**

НАУЧЕН ЖИВОТ

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

SØREN KIERKEGAARD A POJEM VEREJNOSTI *

Dalimír Hajko

Dr., Prof., Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University
(Nitra, Slovachyna)

Oprávnenie hovoriť o Sørenovi Kierkegaardovi z pohľadu náuky o spoločnosti je možno z viacerých hľadísk diskutabilné. Má Kierkegaardovo učenie nejaký význam z aspektu teórie spoločnosti, vypovedá niečo k zákonom vývoja a najmä štruktúry spoločnosti? Je iba čistou špekuláciou alebo je relevantné ako východisko posudzovania spoločenského konania a postojov jednotlivca? Je využiteľné aj v inej historickej situácii, povedzme z hľadiska chápania a vysvetľovania koordinácie a regulovania činnosti členov istej konkrétnej spoločnosti?

Otázku možno naformulovať ešte aj inak, napríklad takto: Ak by sme povedali, že Kierkegaard oddelil morálku od historických a spoločenských skutočností, „odhistorizoval“ chápanie jednotlivca a vytrhol ho zo sociálnych väzieb (najmä preto, aby zdôraznil jeho nezastupiteľnú výlučnosť a jeho osobnú zodpovednosť pred Bohom), pripúšťame, že takýto jednotlivec prežíva problémy spoločnosti ako problémy priamo súvisiace s jeho vlastnou existenciou? Alebo aj takúto súvislosť medzi individuálnym vedomím a spoločenskou situáciou z Kierkegaardovho pohľadu odmietame?

Ponúka sa nám v tejto súvislosti ešte ďalšia otázka: môžeme zároveň jedným dychom tvrdiť, že Kierkegaardove názory na ľudskú pospolitosť, názory ktoré reflektujú otázky explicitnej a implicitnej kultúry národa a spoločnosti, prípadne ktoré si všímajú otázky jazyka a komunikácie ako prostriedku výmeny informácií medzi ľuďmi, ako aj mnohé ďalšie ním nastoľované problémy z tejto a príbuzných oblastí, majú alebo nemajú význam z pohľadu všeobecnej teórie spoločnosti? Boli alebo neboli, sú alebo nie sú takéto postoje sociologicky relevantné?

Pravdaže, hovoriť o sociológii v období Kierkegaardovho života možno nanajvýš ako o špekulatívnej filozofii spoločnosti, o politickej vede (v tých intenciách, ako ju chápal Saint-Simon: „*science politique*“), prípadne o špekulatívnej filozofii dejín, ktorá najmä z metodologického hľadiska ešte neniesla základné znaky sociologických postupov, ako ich poznávame v neskorších obdobiach a v súčasnosti. Søren Kierkegaard vo svojich prístupoch k spoločnosti opisoval a využíval predovšetkým psychologické a kultúrne determinanty spoločenskej situácie. Jeho výklad sociálnych javov mal najmä psychologické pozadie spestrené niektorými kulturologickými aspektami, v tomto zmysle bol teda pomerne jednostranný a nesystémový. Každá snaha po systéme však, ako vieme, vyvolávala v Kierkegaardovi razantnú vlnu odporu. O všeobecnej prípadne aplikovanej sociológii môžeme teda u Kierkegarda hovoriť vždy len s výhradami, výstižnejšie by azda bolo používať termín sociálna psychológia alebo jednoducho „názory na spoločnosť“ alebo názory na „život spoločnosti“.

Génius a improvizátor

Kierkegaard vstúpil na pole takto chápanej filozofie spoločnosti, ktorá sa uňho do vysokej miery prekrývala najmä so sociálnou psychológiou a iba minimálne so sociológiou v dnešnom užšom

chápaní, cez vrátka literatúry: kritikou – v dobe svojho vydania úspešného – románu Hansa Christiana Andersena (1805 – 1875) *Improvizátor (Improvisatoren)*, ktorý patrí k ranej a dnes už menej známej tvorbe svetoznámeho autora (vyšiel prvý raz roku 1835): v rozsiahlej recenzii sa však Kierkegaard nesústredil v prvom rade na literárne kvality alebo slabosti Andersenovej prózy, nenapadol v prvom pláne literárnu formu recenzovaného diela, ale prejavil sa predovšetkým ako glosátor problémov života spoločnosti, a to zo stránky sociálnej, psychologickkej, politickej a komunikačnej. Sústredil sa v neposlednom rade na spoločenský kontext pôsobenia silnej osobnosti a jej postavenia voči mase, voči davu. Vo svojej úlohe málo zhovievavého recenzenta Kierkegaard ostro zaútočil najmä na Andersenovo chápanie génia ako mimoriadnej osobnosti výnimočných kvalít a geniality ako javu, ktorý je síce výlučný, nádherný a obdivuhodný, ale práve preto podľa Andersena potrebuje špecifické podmienky pre svoj ďalší rozvoj, potrebuje zabezpečiť stálu ochranu zvonka, vyžaduje osobitnú záštitu poskytovanú inými ľuďmi, proste chce ideálne, ničím nerušené predpoklady pre svoju prácu...

Na základe takejto predstavy dánsky romantik a neprekonateľný rozprávkar vytváral vo svojom prvom románovom diele vlastnú koncepciu „skleníkového“ génia žijúceho vo vytrhnutosti zo spoločenských procesov, nachádzajúceho sa v relatívnej izolovanosti od okolitého sveta a jeho znepekujúcich prejavov; to všetko preto, aby mohol v príjemnej odlúčenosti od triviálnych problémov každodenného života vychutnávať tvorivú slobodu a rozvíjať svoj talent, síce na prospech všetkých, na prospech celého ľudstva, ale ako egocentrický solitér.

Génius, tvrdil naproti tomu Kierkegaard, by mal byť presvedčivo energický a rozhodný, mal by rázne kráčať vpred napriek všetkému, čo mu stojí v ceste, navzdory všetkým mysliteľným prekážkam, mal by byť ako búrka, ako povichrica. Génius sa podľa Kierkegarda musí uplatniť aj bez akéhokoľvek sprostredkovania, za každých okolností, bez pomoci iných ľudí, dokonca niekedy aj proti nim, výlučne silou svojej fascinujúcej myšlienkovj aktivity. Len tak dokáže formovať aj kvality ostatných ľudí a v konečnom dôsledku celú spoločnosť.

Génius by teda od spoločnosti nemal byť izolovaný, ale mal by byť jej motorom, jej hnacou silou, jej mozgom, jej centrálnou nervovou sústavou. Mal by iniciovať nové procesy i nové spory smerujúce k hľadaniu nového stavu už jestvujúceho spoločenského organizmu, vedúce k zmene nudnej každodennosti na „dobu revolučnú“. Ale on sám by mal byť silný predovšetkým v sebe samom. Geniálny človek však v spoločnosti – ktorá sa riadi poväčšine celkom inými kritériami a uznáva iné hodnoty ako on sám – často tápe, je neistý, bezradný a neraz zmätený. Jeho vzorec správania sa často líši od noriem akceptovaných väčšinou. V pomere k všeobecnému kontextu života býva od samého začiatku svojho pôsobenia „dezorientovaný a odkázaný na paradox; nad týmto obmedzením si môže aj zúfať, lebo ním sa podľa jeho úsudku všemocnosť mení na bezmocnosť, a tá ho vedie k hľadaniu démonického zadostučinenia. Následkom toho sa nevyzná ani Bohu ani ľuďom, nábožensky sa v láske k Bohu neupokojuje¹ Jeho nepokoj je sprievodným javom kreativity.

Génius by mal by mal byť slobodný v zmysle Kierkegaardovej predstavy o slobode ako slobode konkrétneho jednotlivca s jeho zodpovednosťou voči Bohu, ale aj s jeho osobnou túžbou po láske k iným ľuďom. Jedinečný osud génia sa tvorí na priesečníku slobody, viery a nádeje. Opakom génia sú podľa Kierkegarda „docenti“. Keď sa v našej dobe ozvú slová: „súdme“ ľudí „podľa výsledku“, hneď vieme, poznamenáva filozof, s kým máme česť. „Tak totiž hovorí početný ľud, ktorý jedným slovom nazvem docenti. Žijú spokojne vo svojich myšlienkach, majú v dobre organizovanom štáte stále zamestnania a zaistenú budúcnosť. Medzi nimi a otrasmi života ležia stáročia, ba tisícročia; nemusia sa báť, že by sa im mohlo niečo príhodiť – čo by na to povedala polícia a noviny? Ich životným zamestnaním je posudzovať veľké postavy, a posudzovať ich podľa výsledku. Takýto postoj voči veľikánom vyjadruje povážlivú zmes pýchy a úbohosti; pýchy preto, lebo sa cítia byť povolani k tomu, aby hodnotili, a úbohosti, lebo ani v

¹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění (Dialektická lyrika)*. *Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení)*. Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 92.

najmenšom nepovažujú svoj vlastný život za spriaznený so životom veľikánov.“¹

Kierkegaardovi nikdy nešlo o pojmovo presné vymedzenie problematiky. Aj tento Kierkegaardov postoj a jeho názory na genialitu mali viaceré zhodné črty s titanizmom byronovského typu a približujú sa skôr literárnemu videniu skutočnosti než k jej mysliteľskému, filozofickému postihnútiu pomocou pojmového myslenia: tak by sme ho mohli na prvý pohľad hodnotiť, pravda, ak by sme nebrali do úvahy skutočnosť, že obidva prístupy od seba treba podľa Kierkegaarda striktne oddeľovať. Kierkegaardove názory však nezostávali iba na povrchu skutočnosti, vždy sa snažili postihnúť zložitú štruktúrovanosť vzťahov medzi človekom a svetom, ktorý ho obklopuje.

Možno povedať, že dôkazom tejto snahy sú aj dva relatívne samostatné texty (*Doba revolučná* a *Súčasnosť*); sú teoretickými, esejisticky ladenými črtami venovanými úskaliam spoločenského života a problémom súvisiacim s charakterovými postojmi jeho aktérov. Nájdem ich v Kierkegaardovom veľkom spise *Literárna recenzia*² a osobitne ich pripomínam preto, lebo aj slovenskí obdivovatelia a znalci Kierkegaardovho diela ich poznajú už vyše štyridsať rokov z českého prekladu Miloslava Žilinu pod spoločným názvom *Současnost*.

Spomenuté dve črty dokazujú nielen to, že Søren Kierkegaard uviedol do európskeho filozofického povedomia také pojmy ako úzkosť, strach, osamotenosť, paradox, existencia, zúfalstvo – ale aj skutočnosť, že jeho myslenie bolo *filozofickým* hodnotením doby, v ktorej on sám žil a situácie každého jednotlivca, ktorý sa v nej ocitol. Hodnotenie sociálneho prostredia mu vynieslo označenie „teoretik“ (či skôr „analytik“ alebo „kritik“) spoločnosti. Medzi sociológov alebo sociálnych filozofov (prípadne sociálno-psychologických mysliteľov) v širokom význame týchto pojmov ho však aj niektorí súčasní autori vyslovene zaraďujú. Za „sociológa“ Kierkegaarda jednoznačne považuje napríklad americký historik filozofie a filozof náboženstva – a bývalý prezident americkej *Søren Kierkegaard Society* – Merold Westphal v štúdiu o vzťahu Kierkegaarda a Hegela³ a s podobným postojom sa stretávame aj v autorovej staršej práci o Kierkegaardovej kritike rozumu a spoločnosti.⁴

Morálka v historickej skutočnosti

Jedine úprimne zanietený, vrúcny postoj vyplývajúci z pocitu individuálnej výlučnosti umožnil Kierkegaardovi formulovať ironickú a zároveň duchaplnú kritiku dánskej meštiackej spoločnosti deväťnásteho storočia, ktorej život, mravné postoje a správanie predstavujú hlavnú tému Kierkegaardom recenzovanej Andersenovej knihy: dánskeho mysliteľovi nemožno ani v tomto prípade vyčítať pokusy o kompromis, ale ani snahu o pokrytecké zjednocovanie nezjednotiteľného; jeho názory boli predchnuté odporom voči hegelianizmu, najmä voči hegelovskému chápaniu protikladov. (Napríklad revolučná doba, ktorá je podľa Kierkegaarda bytostne zanietaná, nezrušila vraj zásadu kontradikcie, a preto vždy dôjde k nejakému riešeniu, nech zvolí akúkoľvek cestu, na rozdiel od postojov väčšiny ľudí – osobitne „docentov“ - žijúcich v Kierkegaardovej opatrníckej súčasnosti, ktorá je paušálne hodnotená negatívne.)

V Kierkegaardovom texte sa stretávame so zásadným stanoviskom, podľa ktorého morálka je vždy oddelená od historickej a spoločenskej skutočnosti. Z hľadiska hodnotenia spoločenskej situácie a hľadania nástrojov na jej zvládnutie Kierkegaardovo rozhodné „buď – alebo“ vyjadrovalo zreteľnú neochotu ku kompromisu, principiálne vylučovalo jeho možnosť, prípadne aj schopnosť sa k nemu dopracovať. Mravné hodnoty sú autentické a dôsledne oddelené od reálií spoločenského života. Nijaká historická a spoločenská situácia nemôže podľa Kierkegaarda ovplyvniť rozhodnú

¹ Ibid., s. 54.

² Prvé vydanie v roku 1846

³ Westphal, M.: Kierkegaard and Hegel. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴ Westphal, M.: *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon – Atlanta – Savannah : Mercer University Press, 1987.

povinnosť zaujať k nim rozhodný a jednoznačný postoj: musíme sa vyjadriť buď – alebo. Buď ich budeme bezvýhradne rešpektovať alebo sa ich zriekneme.

Kierkegaard odmietol odpovedať na otázku, či pri riadení spoločnosti môžeme v niektorých, osobitne vymedzených prípadoch pristúpiť ku kompromisu. Správa vecí verejných, ktorá sa v teoretickej rovine dotýka aj sociológie, však nemôže existovať bez kompromisu, podobne ako nie je bez neho ani politika a diplomacia. Pravdaže, ak sa pohybuje v priestore politiky, verejnej správy alebo diplomacie, ťažko možno označiť základný rozmer nášho života ako náboženský. A o tento najvyšší stupeň ľudských možností išlo Kierkegaardovi predovšetkým. Oň sa podľa neho treba usilovať aj v rámci spoločenského života.

Náboženská dimenzia života človeka nie je pre nijakú spoločnosť irelevantná. Miera organizovanosti náboženských postojov človeka – a to bez ohľadu na skutočnosť, či ide o ateistov, agnostikov alebo hlboko nábožensky veriacich jednotlivcov – má v každej spoločnosti rozhodujúci vplyv na začlenenie týchto osôb do sociálnych štruktúr. Ani po vyše storočí sa názory moderných sociálnych psychológov nezmenili: „Vysoko organizovaných“⁵ možno opísať ako ... osoby, ktoré vedome uznávajú a prijímajú silné a slabé stránky ako súčasť seba samých. «Menej vysoko organizované» na druhej strane ... sú osoby, ktoré ako časť seba samých prijímajú len to, čo je dobré a potláčajú alebo obmedzujú to, čo je zlé.»⁶

Prevládajúci typ vzťahu človeka k Bohu je aj podľa Kierkegaarda rozhodujúci a určujúci pre vnútorné duchovné usporiadanie a organizáciu spoločnosti, pre plnenie jej životne dôležitých funkcií. Nemožno ho však nijakým spôsobom a nijakým bežným nástrojom sprostredkovať, takže cirkev v zmysle inštitúcie – tvrdil Kierkegaard – je v konečnom dôsledku ako organizátor a arbiter správnosti a usporiadosti spoločenského života do istej miery zbytočná, ba niekedy až máťuca ustanovizeň. Takisto oficiálna a inštitucionalizovaná teologická filozofia je vo svojej podstate falošná a pre človeka s ozajstným náboženským charakterom (ktorý Kierkegaard hodnotí najvyššie) celkom bez praktického významu: protestantské učenie o samospasiteľnosti viery tu bolo dovedené do (azda aj trochu nečakaných) dôsledkov.

Na rozdiel od objektivismu, intelektualizmu a racionalizmu nemeckej klasickej filozofie kladie Kierkegaard dôraz na ľudskú existenciu v jej osamotenosti a výlučnosti, vnútorný život človeka-jednotlivca považuje za rozhodujúci a východiskový pri budovaní akéhokoľvek pohľadu na svet. Individualizmus je však neobyčajne široký pojem a môže sa rovnako spájať s prejavmi mámomyselnosti a egoizmu ako aj s abstraktným presvedčením o potrebe slobody a nezávislosti pre jednotlivcov i sociálne skupiny alebo celé národy. U Kierkegaarda je individualizmus predovšetkým triumfom senzibility a ideovým nasmerovaním, ktoré orientuje náboženské obrozenie v intenciách získavania novej mravnej sily a pocitu ľudskej dôstojnosti. Preto aj tie Kierkegaardove texty, ktoré na prvý pohľad sledujú iba výsostne náboženské ciele a sú odtrhnuté od každodenného praktického života danej pospolitosti, skrývali v sebe – aspoň v konečnom dôsledku – potenciú ďalekosiahleho vplyvu na spoločenské a politické ideály. Príkladom je Abrahám, ktorému „viera otvorila budúcnosť“ a mohol sa stať slobodným.⁷

Vydíme z poznania, že Kierkegaard stavia do ostrého protikladu revolučnej doby, obdobia prevratných zmien, a dobu, v ktorej žil. Vyzdvihuje „čin“, prípadne „revolučný čin“ ako protiklad „abnormálnej rozumnosti“, uprednostňuje „bytostnú zanietenosť“ pred sklonom „podopierať svoju kolísavosť najprv rôznymi úvahami, ktoré oŕukávajú cestu, a potom zas rozmanitými úvahami, ktoré prehodnocujú to, čo sa stalo.“⁸

Z týchto slov môžeme vyčítať nielen odpor k malomeštiackemu opatrníctvu, k priemernosti

⁵ ...jednotlivcov z hľadiska náboženských postojov.

⁶ Krech, D. – Crutchfield, R. S. – Ballachey, E. L.: Človek v spoločnosti. Základy sociálnej psychológie. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1968, s. 237.

⁷ Králik, R.: Kierkegaardův Abrahám. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013, s. 60.

⁸ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 13.

a zároveň „suverenite“ tých, ktorých označuje ako „docentov“, ale môžeme si všimnúť aj vyzdvihovanie chápania bezprostrednosti, ktoré má takrečeno metafyzický charakter: Kierkegaardom vysoko cenená „bezprostrednosť“ v postoji k životným zmenám súvisí v rozhodujúcej miere s otázkou úprimného prežívania vzťahu k okoliu, či už pozitívneho alebo negatívneho; iba v takomto prežívaní sa prejavuje vernosť jednotlivca sebe samému, inými slovami jeho ľudská dôstojnosť a mravná sila, iba ono môže slúžiť ako východisko zo zadúšajúcej nivelizácie, ktorá znamená víťazstvo abstrakcie nad jednotlivcami. Revolučná doba má prednosť v tom, že je „bytostne zanietená“, že jej bezprostrednosť znamená „návrat prírodných pomerov, protichodných skostnatenému formalizmu, ktorý stratil pôvodnosť etična, a tak sa stal akýmsi zvetraným pozostatkom, úzkoprsým mravom.“¹

Rozumnosť, racionalitu stavia Kierkegaard do protikladu k „schopnosti chcieť“ – a nazdáva sa, že rozumové uvažovanie vylučuje schopnosť individua „zanietene konať“: vedie k stavu, v ktorom sa jednotlivec „neodváža stáť mlčanlivo na svojom poslaní, stáť slobodne a radostne na podstavci hrdého činu, ale je vpredu i vzadu obklopený húfom úvah, pre ktoré na čin ani nevidí“. Kierkegaard chápal svoju súčasnosť ako rozumový vek, ako reflexívnu dobu, ktorej chýba bytostné zanietenie a všetky dočasné vzplanutia vôle a ich prejavy majú iba prechodný a nepodstatný charakter; bola to podľa Kierkegarda doba neschopná činu, príliš pasívna a príliš uvážlivá a čo je najhoršie, ťažko z nej bola hľadať východisko: „...Ak sa dá o revolučnej dobe povedať, že poblúdila, o súčasnosti možno povedať, že sa dostala do úzkych“, naliehavo tvrdil Søren Kierkegaard. „Súčasnosť je dobou bytostne rozumovou a nezanietenu, a preto zrušila výsadu kontradikcie... V porovnaní s dobou zanietenu môžeme o nezanietenej, ale reflexívnej dobe vôbec povedať: že získava na extenzite, čo stráca na intenzite.“² Teda nijaký kompromis, nijaké hľadanie „spoločnej reči“ a „spoločnej cesty“ prípadne kolektívneho „konsenzu“ - určite nie, lebo vždy a zásadne iba strohé „buď – alebo“, disjunkcia, rozčlenenie, dôsledná kontradikcia.

Kompromis bolo však v dobe pokojného života rozvíjajúcej sa meštackej spoločnosti ťažko možné celkom vylúčiť; dá sa povedať, že bol nevyhnutný: „revolučná zanietenosť“ by mohla narúšať stabilné prostredie žičlivé a vhodné pre tvorivú prácu vo vede a v umení, mohla by v krajnom prípade viesť až k totálnemu chaosu (ako vždy počas revolúcií), mohla by rozbiť ťažko sformované sociálne väzby, na ktorých sa postavila budova spoločnosti. A tá sa rozvíjala predovšetkým extenzívne, aby vytvorila materiálnu základňu azda aj pre neskoršie intenzívne pochody, pre revolučné zmeny, ktoré by napokon pretvorili aj jej podstatu. „Revolučná zanietenosť“ by pravdepodobne bolo cudzorodým prvkom v spoločnosti, ktorá preferovala evolučný vývin, pokojný priebeh spoločenských udalostí. Súčasťou takéhoto vývinu býva aj zmysel pre kompromis.

Kierkegaard sa takisto nikdy nestotožnil s názorom, že intenzite musí predchádzať extenzívnosť. Čin, rozhodný a zmysluplný čin, potrebuje svoje pevné a zmysluplné východisko, nevyplýva z prázdnoty, ani nemôže na prázdnotu reagovať. Predchádzať mu musia práve tie úvahy, pre ktoré spočiatku „na čin ani nevidí“. Keby sa však v čine prejavila rozhodnosť jednotlivca predčasne, keby nereagovala na konkrétnu spoločenskú situáciu, bola by to neadekvátna reakcia, nebol by to čin revolučný. Okamih činu musí nastať naozaj v správnom „okamihu“, teda vždy vo chvíli, keď čin jednotlivca môže reálne splniť svoje spoločenské poslanie. Inak by bol len prázdny gestom, nič nehovoriacou pózou zúfalca. Posolstvo vyznieva pôsobivo iba v tej chvíli, iba v tom okamihu, ktorý bol pre čin predurčený.

Jednotlivec v Kierkegaardovom chápaní je síce osamotený, nie je však izolovaný od iných jednotlivcov. Žije obkolesený anonymnou masou. Do jej usporiadania a do jej aktivít musí vniesť zmysel silné individuum – „génus“, ktorý prežil svoje utrpenie, strávil svoje zúfalstvo, pretavil ho do schopnosti činu. Prostredie iných anonymných individuí je pre silného jednotlivca katalyzátorom jeho činov. Bez tohto prostredia by aj to najväčšie vzopätie ducha strácalo svoj konečný zmysel. Silné individuum sa o okolitý svet zaujíma, chce mu ukázať cestu. Jeho gesto nie je samoučelné

¹ Ibid., s. 12.

² Ibid., s. 46.

nekončí v sebe samom; presahuje do anonymnej masy, aby tvorilo modelovú situáciu, aby bolo vzorom. Veď prečo by vznikala aj tvorba samotného Sørensa Kierkegaarda, ak nie preto, aby pre iných vypovedala o individuálnom zúfalstve, vrúcnosti a čine, o ich zmysle a poslaní v širšom než len individuálnom chápaní. Kierkegaard sa nerozpakuje hromžiť na úroveň spoločnosti, na úroveň spoločenského života v jeho dobe, na úroveň tých, ktorí ho majú naplňať vyšším zmyslom. Nerobí to preto, aby sa izoloval od svojich súčasníkov, robí to preto, aby k nim, práve k týmto „druhým“, k tomuto tárajúcemu davu prenikla zvesť o správnom konaní, o správnej viere. Je to výzva predovšetkým zasahujúca jednotlivcov vnútorný život, ale je to výzva, ktorá ho zároveň presahuje.

Anonymné táranie ako znak doby

V súvislosti s Kierkegaardovou charakteristikou biedy svojej doby treba spomenúť jeho anticipáciu dvoch myšlienok filozofov dvadsiateho storočia – Heideggera a Merleau-Pontyho. Ide o skutočnosť, ktorá sa do centra pozornosti úvah kierkegaardovských bádateľov dostáva skôr zriedkavejšie, je však z hľadiska našej témy nesporne zaujímavá. Súvisí najmä s jazykom ako nástrojom odovzdávania a vzájomnej výmeny myšlienok, skúseností a názorov medzi ľuďmi.

V tejto súvislosti si pripomeňme v prvom rade Heideggerov pojem „táranie“ (*das Gerede*), ktorý má v Kierkegaardovom diele svojho pozoruhodného predchodcu: reprezentuje totiž podobne ako u Heideggera súčasť priemernej každodennosti „docentov“, nevýraznej vonkajškovosti, fádnosti, tuctovosti a myšlienkovvej povrchnosti, ktorú Kierkegaard označuje súhrnným názvom „verejnosť“: „Verejnosť je všetko a nič, je tou najnebezpečnejšou a zároveň tou najmizernejšou zo všetkých mocností; menom verejnosti je možné hovoriť k celému národu, a predsa je verejnosť menej než jediný i sebanepatnejší skutočný človek.“³ Človek je skutočný, verejnosť skutočná nie je. Verejnosť je amorfná vo svojich charakteristických črtách, neidentifikovateľná, bez vlastnosti, je bez vnútorného života. Zatiaľ čo človek alebo národ sa môže podľa Kierkegaarda zmeniť, dokonca až tak, že stratí svoju identitu, že sa o ňom dá povedať „už to nie je on“, verejnosti v Kierkegaardovom chápaní takéto „riziko“ nehrozí; aj keby sa absolútne zmenila k svojmu pravému opaku, bola by stále len verejnosť.

Verejnosť je popretím princípu individuality, je neautentickou existenciou človeka, abstraktnou nivelizáciou, ktorá je nepriateľská voči výnimočným jedincom. Kierkegaard prirovnáva túto abstraktnú nivelizáciu k samovznieteniu ľudského pokolenia spôsobenému trením, ku ktorému podľa neho dochádza všade tam, kde chýba výlučnosť individuálnej vnútornosti, bohatstvo duševného života jednotlivcov. S istými drobnými výhradami možno povedať, že „verejnosť“ predstavuje meštiactvo Kierkegaardovej doby, je synonymom pre obmedzenosť „buržujov“ či pre „buržujstvo“ ako sociálnu vrstvu. „Buržujstvo je duchaprázdnosť, determinizmus a fatalizmus sú zúfalstvom ducha; duchaprázdnosť je pravdaže aj zúfalstvo. Buržujstvu chýba akákoľvek definícia ducha; vystačí s pravdepodobnosťou, v ktorej však možnosť predsa len zaujíma hoci aj nepatrné miestečko, ale chýba možnosť k zameraniu sa na Boha. Či už je buržujom hostinský z výčapu alebo predseda vlády, úplne mu chýba fantázia a zo skúsenosti má triviálne chápanie toho, ako to vo svete chodí, čo sa zvyčajne dá očakávať a ako to vždy dopadne. Takto stráca seba samého i Boha, lebo k zameraniu na seba i na Boha treba, aby fantázia človeka vyzdvihla vyššie než do výrazového okruhu pravdepodobnosti; z neho ho musí vytrhnúť, musí ho naučiť dúfať a báť sa, lebo musí prekročiť možné *quantum satis* ľudskej skúsenosti. Ale buržuj fantáziu nemá, odmieta ju a nenávidí ju.“⁴

Meštiaci, prípadne „buržujovia“ sú nositeľmi triviálnej ideológie, ktorú na teoretickej úrovni formulujú „docenti“, ktorí sa s malichernou zaujatosťou vrtajú vo veciach vyžadujúcich si vrúcny prístup a rázny čin. Meštiactvo predstavujú ľudia, ktorí nie sú schopní priznať sa ani k svojim vlast-

³ Ibid.

⁴ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění (Dialektická lyrika). Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení)*. Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 147.

ným ideálom ani k svojej viere. Hanbia sa za svoje city, hanbia sa sami za seba, pritom však ochotne a bez váhania posudzujú názory a skutky iných. „Je pravda,“ pýtal sa Kierkegaard na charakter svojich súčasníkov (ale tento jeho názor má podstatne širšiu platnosť bez časových obmedzení), „že súčasné meštiactvo – ktoré nebudem súdiť slovom, ale činom – skutočne je takým výkvetom, ako si to o sebe myslí?“¹ Tejto vrstve príslušníkov každej spoločnosti chýba podľa Kierkegarda možnosť, aby sa prebrala z prázdnoty ducha, aby precitla k činu. Ostáva jej iba zúfalstvo, bez ohľadu na to, či sa jednotlivcom, ktorí k nej patria, darí po materiálnej stránke lepšie alebo horšie.

Typickou súčasťou tohto málo priťažlivého sveta verejnosti je tárание, prázdne a bezobsažné rozhovory, ktoré naplňajú každodennosť ľudí, ktoré utápajú človeka v tupej fádnoti prázdnych slov, ale aj v neschopnosti mlčať. Na priamu otázku, čo to vlastne znamená tárať, Kierkegaard odpovedal: „Je to zrušenie zanietenej disjunktívnej diferenciácie medzi mlčaním a rozprávaním. Len ten, kto vie bytostne mlčať, dokáže bytostne hovoriť, len ten, kto vie bytostne mlčať, vie bytostne konať. Mlčanie je zvnútornením. Tárание anticipuje bytostné rozprávanie, prejav reflexie predstihuje a tým oslabuje konanie... Táravosť profituje z extenzity: môže tárať o všetkom možnom a nemusí ani prestávať. Keď jedinici nie sú v pokojnej striedmosti, v radostnej spokojnosti, v náboženskej zvnútornenosti pohrúžení do seba, ale ponorení v reflexii, tápu okolo a hľadajú jeden druhého; keď nijaká veľká udalosť nezviaže konce nití jednomyselnosťou, akú môže vyvolať len katastrofický zvrat: zavládne táravosť...“²

Ako o jedno storočie neskôr Heideggerovo „das Gerede“ (spolu so zvedavosťou a dvojzmyselnosťou) tvorilo základ sveta, ktorý nemá pre človeka nijaký bytostný zmysel, tak aj Kierkegaardov výraz „tárание“, „táravosť“ je základom sveta, v ktorom nemá miesto silná individualita, sveta, ktorý charakterizuje neistota a zbytočnosť z hľadiska sebarealizácie človeka. Subjektom tohto sveta je jednotlivec pohltý úzkosťou, osamotenosťou a strachom pred smrťou. Jednotlivec, ktorý nie je schopný vytvoriť projekt svojej existencie a riadiť sa ním.

V rozmedzí týchto úvah Kierkegaard inicioval ďalšiu myšlienku, ktorá výrazne zarezonovala opäť až v polovici dvadsiateho storočia. Je to myšlienka anonymného subjektu, ktorý participuje na svete tárания. Túto myšlienku Martin Heidegger zahrnul do svojich známych úvah o neosobnom „sa“ („das Man“) a Merleau – Ponty ju v prispôsobenej podobe rozpracoval v pojme anonymného ja („Je anonyme“). Podľa Mauricea Merleau – Pontyho ak „anonymné ja je zosobnený subjekt, ktorého bytie je bytím tela a splyva so životom mojich očí, mojich rúk, mojich uší, ktoré patria môjmu prirodzenému ja“³, transcendentálne alebo reflektívne ego je bytie, ktoré je založené na vnemovej aktivite všeobecne.

Kierkegaard bol nútený konštatovať, že „v dnešnej dobe sa dá s ľuďmi skutočne hovoriť, a je treba uznať, že ich výroky bývajú neobyčajne rozumné, pritom však rozhovor vzbudzuje dojem, akoby sa tu hovorilo s anonymom.“⁴ Výroky takéhoto človeka môžu byť často protikladné, pritom to však nikoho neruší, lebo v anonymnom prostredí sa rozhovor produkuje tak, ako sa v továrni z hndrového odpadu vyrába papier. Nie je to „osobná ľudská reč“, tvrdil Kierkegaard; a nebudeme ďaleko od pravdy, keď povieme, že súvislosť s Heideggerovou charakteristikou človeka, ktorý sa sám sebe odcudzil stratou svojho autentického bytia a s Merleau-Pontyho úvahami o „nepriamej reči a hlasoch ticha“, nie je vôbec náhodná. Pripomína to aj nasledujúci citát z rozsiahlej úvahy Sorena Kierkegarda v spise Literárna recenzia o románe anonymného autora Dva veky: „Výrok, ktorý v uvedenom románe prednesie komerčná radcová Wallerová o démonickom, je veľmi pravdivý, a predsa tá práve v okamihu, keď hovorí, pôsobí dojmom, akoby bola iba anonymom, kolovrátkom, hracou skrinkou. Výroky sú dnes tak objektívne, ich dosah je tak všeobsiahly, že nakoniec je celkom ľahostajné, kto ich

¹ Ibid., s. 44.

² Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 51 – 52.

³ Merleau – Ponty, M.: Oko a duch a jiné eseje. Praha: OBELISK, Nakladatelství umění a architektury, 1971, s. 125

⁴ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 59.

vyslovuje, čo je situácia ktorá so zreteľom na ľudskú reč navlas zodpovedá konaniu kvôli princípu.⁵ Opäť si dovoľím pripomenúť Mauricea Merleau – Pontyho a jeho názor, že slovo nie je prostriedkom v službe vonkajšieho cieľa, ale má v sebe svoje vlastné pravidlo použitia, svoju morálku, svoj pohľad na svet, takisto ako gesto nesie niekedy v sebe celú pravdu určitého človeka.

Takéto odsúdenie rozumu, či lepšie povedané rozumárstva, aké spomína v Literárnej recenzii, považoval Kierkegaard za nevyhnutné vysloviť v rámci svojho hodnotenia doby a v intenciiach kritiky spoločnosti, v ktorej žil. Svoju súčasnosť, súčasnosť svojej spoločnosti, chápal ako bytostne rozumový vek bez prítomnosti vášne, ktorú chápal ako nevyhnutnú podmienku činu. Súčasnosc' spoločenstva, v ktorom žil, vnímal ako reflexívnu dobu, ktorej chýba bytostné zanietenie a všetky dočasné vzplanutia vôle a ich prejavy majú iba prechodný a nepodstatný charakter; bola to podľa Kierkegarda doba neschopná činu, príliš pasívna a príliš uvážlivá, ale čo je najhoršie, ťažko z nej bolo hľadať reálne východisko: „ak sa dá o revolučnej dobe povedať, že *poblúdila*, o súčasnosti možno povedať, že sa *dostala do úzkych*“, píše Kierkegaard. V Chorobe k smrti zasa usudzuje, že „naša doba by potrebovala ironicko-estetickú nápravu, a možno je to jediná vec, ktorej sa jej nedostáva, lebo jej zrejme ani nenapadne na niečo také ani pomyslieť.“⁶ Ironicko-estetická náprava by azda postupne priviedla ľudí našej doby k vyššiemu etickému chápaniu každodenného života.

Keď čítame Kierkegaardovu Literárnu recenziu a najmä jej druhú časť s názvom Súčasnosc', úvahu z hľadiska celkového významu autorovho diela možno ani nie druhoradého významu, možno nás bude pokúšať otázka, aký vlastne – a či vôbec – majú pre nás myšlienky obsiahnuté v tejto práci zmysel, aké poslanstvo vyplýva z názorov a postojov do nej vložených: je to skutočne iba svedectvo vnímavého ducha o filisterstve a malosti jedného dejinného obdobia a jedného pomerne malého národa? Je to azda oná ťažko napodobniteľná atmosféra Kierkegaardových rovnako literárnych ako aj teoretických prác, ktorá zanecháva v čitateľovi taký hlboký dojem? Alebo je to účinok zvrchovane umeleckej formy a estetickej úrovne jeho diel? Či pôsobenie vnútornej jednoty ich formy a obsahu alebo sugestívneho majstrovstva v narábaní s jazykom?

Postoj k verejnosti ako skúšobný kameň

Nazdávam sa, že popri všetkých týchto nepopierateľných prednostiach nemožno zabudnúť ani na ďalšiu, azda najpodstatnejšiu výhodu mysliteľovho postoja, a to na Kierkegaardovo úsilie o postihnutie správneho postoja jednotlivca v určitej konkrétnej historickej situácii a – po druhé – snahu o objasnenie pojmu orientovanosti jednotlivca v dobách, v ktorých sa strácajú majáky význačných postáv a ideí, ktorých boli nositeľmi a jednotlivci čoraz intenzívnejšie prežívajú pocit, že sú obklopaní sebauspokojujúcou šedivosťou priemeru a abstraktnosťou equality. Takéto vnímanie doby bolo blízke Kierkegaardovi a jeho rovesníkom, ale nepochybne nie je vzdialené ani súčasnému čitateľovi jeho diela.

Pohľad Sørensa Kierkegarda na problémy spoločnosti a doby, v ktorej žil, má svoje jednoznačné etické koreláty. Kľúčovými pojmami sociologického diskurzu sú pojmy verejnosť ako popretie individuality a neautentická existencia človeka, verejnosť, ktorá je amorfná a reprezentuje anonymné ja. Postoj k verejnosti je skúšobným kameňom nášho prejavu vo vzťahoch k iným: charakterizuje ho alebo táranie alebo mlčanie, jeho výsledkom je doba revolučná, zanietená alebo doba nezanietená. Kierkegaard k týmto problémom pristupoval bez toho, aby uznával možnosť kompromisu v otázkach verejného života. Rozhodujúcim je vždy vnútorný život jednotlivca, ktorý je základňou pre postoje a činy týkajúce sa spoločnosti.

Z podobných názorov a pocitových stavov vyrastalo Kierkegaardovo prežívanie zúfalstva osamoteného jednotlivca (v Kierkegaardovom prípade podmienené a umocnené i osobnými pred-

⁵ Ibid., s. 60.

⁶ Kierkegaard, S. Bázeň a chvění (Dialektická lyrika). Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení). Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 191.

pokladmi), ktoré napokon vyúsťuje v hľadani „nekonečnej spásy v bytostnosti religiozity.“¹ To je ten slávny kierkegaardovský skok, ktorý vyplýva z osudovej osamotenosti každého človeka, živí sa ňou, ale chce ju zároveň permanentne prekonávať. Takýto skok človek dokáže uskutočniť iba za cenu prežitia vnútorného nepokoja a úzkosti.

Myšlienky o zúfalstve a samote patria bezpochyby k najvplyvnejším častiam filozoficko-náboženského a literárneho diela Sorena Kierkegaarda; na nich budujú existenciálne filozofie, ony sú zdrojom inšpirácie a filozofickým pozadím nejedného umeleckého diela súčasnosti a nedávnej minulosti.

*** The article is published in autor's edition**

*** Статья публикуется в авторской редакции**

© ***Dalimír Hajko***

¹ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 65.

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

ГРАНИЦА, РАЗЛИЧИЕ И ОТНОШЕНИЕ КАК КОНСТИТУТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДИСКУРСА: ДЕКОНСТРУКТИВНЫЙ КОНТЕКСТ

А. В. Ильина

кандидат искусствovedения, младший научный сотрудник,
отдел истории зарубежной философии,
Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина)
husserliana2012@mail.ru

Анотация

Анна Ильина. Границата, различието и отношението като конститутивни принципи на трансценденталния дискурс: деконструктивен контекст. В основата на това проучване е анализа на концептите за границата, различието и отношението в контекста на проблема на тяхната значимост и функция в трансценденталисткия дискурс. В същото време като концептуална сърцевина на "ригористичния" трансцендентализъм заедно с философията на Кант се разглеждат феноменологията на Хусерл и концепцията за деконструкцията на Деридида. В проучването авторът показва до каква степен и в какви аспекти концептите на границата, различието и отношението определят трансценденталната парадигма. Разглеждат се различни начини на въплъщението на данните концепти в рамките на трансценденталната парадигма като цяло и в определените версии на трансцендентализма в частност. По отношение на концепта на границата фиксирани са такива смислови ипостаси на този концепт в трансценденталния дискурс като ограничение, дистинкция, невъзможен преход. Авторът предлага категориите на отношението и различието да се разглеждат като допълващи се принципи въз основа на господстващото положение, на които трансценденталното мислене може да се противопостави на субстанциалистката парадигма, в която категорията на отношението се разглежда като подчинена на идеята за Нещо, а пък другостта и различието като подчинение на изходните тъждество, единство и простота. Показано е как въз основа на синтеза на идеите за нередуцирани различия и за (не)възможен преход към трансцендентното Друго се конституира деридианското понятие на *квази-трансценденталното*, разкривайки критичната приемственост на Деридида по отношение към трансценденталното наследство.

Ключови думи: граница; отношение; различие; деконструкция; трансцендентална философия; квази-трансцендентално; възможност

Анотація

Анна Валеріївна Ільїна. Межа, відмінність та відношення як конститутивні принципи трансцендентального дискурсу: деконструкційний контекст. В основі даного дослідження лежить аналіз концептів межі, відмінності та відношення в контексті проблеми їхньої значущості та функції у трансценденталістському дискурсі. При цьому і концептуальне ядро «ригористичного» трансценденталізму наряду і кантівська філософія розглядаються поряд з феноменологією Гусерля та концепцією деконструкції Деріди. В процесі дослідження авторка показує, якою мірою і в яких аспектах концепти межі,

відмінності та відношення визначають трансцендентальну парадигму. Розглядаються різні модуси втілення даних концептів у межах трансцендентальної парадигми загалом та в окремих версіях трансценденталізму, зокрема. Щодо концепту межі автором фіксуються такі його смислові постави у трансцендентальному дискурсі як обмеження, дистинкція, неможливий перехід. Категорії відмінності та відношення авторка пропонує розглядати як взаємодоповнювальні принципи, на підставі домінуючої позиції яких трансцендентальне мислення може протиставити себе субстанціалістській парадигмі, котра розглядає категорію відношення як підпорядковану ідеї Речі, а інакшість та відмінність – як підпорядковані вихідним тотожності, єдності та простоті. Показано, яким чином на основі синтезу ідей нередукованої відмінності та (не)можливого переходу до трансцендентного Іншого конститується дерідіанське поняття *квазі-трансцендентального*, що виявляє критичне наступництво Деріди по відношенню до трансцендентального спадку.

Ключові слова: межа; відношення; відмінність; реконструкція; трансцендентальна філософія; квазі-трансцендентальне; можливість

Abstract

Anna Ilyina. Limit, difference and relation as constitutive principles of transcendental discourse: deconstructive context. At the heart of this study is an analysis of the concepts of limit, difference and relation in the context of their significance and function in transcendental discourse problem. At the same time as a conceptual core of “rigoristic” transcendentalism along with Kant’s philosophy author also considers Husserl’s phenomenology and Derrida’s deconstruction. In the course of analysis author reveals to what extent and in what aspects the concepts of limit, difference and relation as fundamental principles of transcendental thinking determine a transcendental paradigm in its essential features. The article deals with diverse embodiment modes of these concepts within both the framework of transcendental paradigm as a whole and the particular versions of transcendentalism. Regarding the limit, such semantic kinds of this concept in transcendental discourse as restriction, distinction, impossible passage are fixed. As for categories of relation and difference the author proposes to consider them as mutually complementary principles. It is argued, that on the grounds of dominant position of such the principles a transcendental thinking can oppose itself to substantialist paradigm, which reduce the relation to Thing and the Other to One (identical, indivisible, single). The article shows how in virtue of synthesis of ideas of unreduced difference and (im)possible passage the Derridean concept of *quasi-transcendental* is constituted, revealing Derrida’s critical succession with respect to transcendental legacy.

Key words: limit; relation; difference; deconstruction; transcendental philosophy; quasi-transcendental; possibility

Тема *различия*, как и проблема *границы*, сегодня входят в число наиболее актуальных и наиболее востребованных сюжетов философского мышления, эксплицитно очерчивая пространство Иного и конституируя дискурс о нем. При этом артикулируется и проблема идентичности. Все это в свою очередь актуализируется и в вопросе об условиях возможности *отношения*, которое, в отличие от прежней философской установки, уже не мыслится только в ракурсе перспективы приведения различий к тождеству или снятию, но, в контексте радикализации значимости феномена Другого, рассматривается в неразрывной связи с темами нередуцируемого различия и исходной инаковости.

В то же время, синхронно с актуализацией тем различия и границы, приходит новая волна интереса и к кантовскому наследию, в частности, к трансцендентальным

мотивам философского мышления. Современная рецепция трансцендентализма во многом определяется контекстом, который был определен событиями этического и лингвистического поворотов, определивших собой известные философские тренды XX века. Первый из них опирался на тезис Канта о примате практического дискурса над дискурсом теоретическим, второй - преимущественно связан со специфической рецепцией философии Канта, осуществленной в рамках аналитической традиции. В итоге и появился широкий спектр вариаций "трансцендентального мотива" в виде трансцендентальной прагматики (К. - О. Апель), трансцендентальной антропологии (К. Ранер), трансцендентализма "моральной онтологии" Ч. Тейлора, "трансцендентальной аргументации в философии П. Стросона и т. д. В то же время, интерес к трансцендентальной философии одновременно продолжает поддерживаться и историко-философской рефлексией. В этой последней сфере среди работ, посвященных проблематизации значения и статуса трансцендентальной философии в целом, хотелось бы прежде всего выделить коллективную монографию "От Канта к Дэвидсону: философия и идея трансцендентального" (From Kant to Davidson..., 2003), в которой феномен трансцендентальности раскрывается во всем его многообразии, а также сборник работ выдающегося индийского феноменолога Дж. Моханти "Возможность трансцендентальной философии" (Mohanty, 1985). Во введении к этой работе индийский ученый ставит вопрос об актуальности и актуализации трансцендентальной парадигмы в современном философском мышлении, определенным образом предвзято возникновение и направленность нашего исследовательского интереса.

Изучению трансцендентальной философии как целостного феномена посвящено немало исследований. Среди них отмечу монографии М. Брелаге (Brelage, 1965), А. Круглова (Круглов, 2000), Р. Лаута (Lauth, 1965), В. Реда (Rod, 1991), В. Семенова (Семенов, 2012)¹, исследовательская идея которых предполагала изучение целостной ретроспективы трансцендентализма. Отдельным массивом среди этой литературы выделяется и направление исследования кантовского трансцендентализма. Обозначенные нами аспекты были также частично представлены в работах К. Америкса (Ameriks, 1982), Д. Генриха (Henrich, 1994), Н. Хинске (Hinske, 1970), Г. Эллисона (Allison, 2004) и некоторых других ученых. Значительное внимание проблеме трансцендентализма в феноменологии Э. Гуссерля было уделено Д. Вельтоном (Welton, 2000), В. Кебуладзе (Кебуладзе, 2012), Д. Морана (Moran, 2000), Дж. Моханти (Mohanty, 1978, p. 299 – 332), Д. Захави (Zahavi, 1996, p. 228-245) и др. К дерридианскому трансцендентализму обращались Дж. Беннингтон (Bennington, 1993, 2000), Р. Гаше (Gasche, 1986), М. Дойон (Doyon, 2014, p. 132 – 149) и другие исследователи. Однако, как мне представляется в данной ситуации, синхронность повышения уровня интереса к вышеуказанной тематике и к связанным с ней теоретическим проблемам гносеологии, сама востребованность трансцендентального наследия являются феноменами далеко не случайными. Что я и постараюсь продемонстрировать в данной статье.

Концепты границы, отношения и различия в их связи с традицией трансцендентальности в философии довольно часто попадают в фокус внимания современных исследователей, однако они, как правило, не рассматриваются в качестве конститутивного элемента философской трансценденталистики. Исключением разве что является книга А. Джентиле "Понятие "границы" в кантовской трансцендентальной философии" (Gentile, 2001, с. 92 – 108), в которой утверждается, что "понятия "границы" и "предела" имеют новый, оригинальный и очень существенный смысл в трансцендентальной философии" (ibid., p. 94). В этой же работе вскрывается связь между идеей границы и принципом различия, причем для его обозначения

¹ В частности, В. Семенов предлагает концепцию, согласно которой трансцендентализм изначально предполагает внутреннее деление на онтологическую и гносеологическую парадигмы. Такая позиция дает ему возможность рассматривать в качестве представителей трансцендентальной философии и Платона, и даже св. Августина.

Джентиле использует двойной концепт *distinction-relation*, который полностью отвечает и интересам моего исследования: проблеме отношения-различия как комплексного принципа трансцендентального мышления (не редуцируемого к одному из элементов пары). Тем не менее, Джентиле рассматривает только локальные аспекты проблемы границы и только в контексте кантовского трансцендентализма; при этом тема дистинкции вообще является всего лишь фоном для основной аналитической линии ее исследования.

Новизна поставленной и решаемой в данной работе проблемы в первую очередь связана с попыткой определения специфики философского мышления трансцендентального типа: его обусловленности принципами отношения и различия, в свою очередь, связанными с идеей границы. Согласно гипотезе данной статьи концепты различия, отношения и границы имеют конститутивное значение для трансцендентального дискурса.

Следующий аспект новизны представляет собой специфичность трактовки идеи и понятия трансцендентального. Он связан с выбором и исследовательского метода, и соответствующей оптики анализа: рассматривая определенные аспекты трансцендентального мышления, я руководствуюсь посылами и приемами философской установки, предложенной в рамках концепции Ж. Дерриды, и определяемой термином *деконструкция*.¹ При этом, собственно философию Дерриды я рассматриваю как одну из наиболее ригористических версий трансцендентального мышления наряду с ее кантовской и гуссерлевской вариациями, что также составляет определенный момент новизны данной работы. Удерживая в поле зрения трансцендентализм в широком смысле его историко-философского воплощения, я в то же время исхожу из и опираюсь на кантовский эталон тематизации и воплощения идеи трансцендентального, что также принципиально определяет и главный ракурс моего исследования.

Термин “трансцендентальная философия” несет на себе отпечаток многовековой традиции, или даже скорее традиций его употребления, с неизбежностью порождая при этом эффекты недосказанности, амбивалентности и в определенных случаях непроясненности своего смысла. Помимо строго философско-теоретических контекстов, концепт трансцендентального задействован также и в иных дискурсах: например, в дискурселитературном (течение американского трансцендентализма с лидерством Р. Эмерсона) и даже парафилософском, или эзотерическом (вспомним хотя бы шокирующий академических философов термин “трансцендентальная медитация”) и т. д. С эзотерическим контекстом употребления термина “трансцендентальное” философскую культуру связывает схоластическая традиция, порождающая ряд теологических коннотаций, без учета которых не представляется возможным самопонимание и последующая экспликация сугубо философских аспектов значения этого термина. Но эта тема заслуживает отдельной разработки. Ракурс настоящего исследования направлен преимущественно на кантовский срез трансцендентальной традиции.

Исследованию темы трансцендентального как феномена философского мышления должна быть предпослана и следующая дистинкция: рассматривается ли трансцендентальное как *предмет* философской рефлексии, или как ее особый *модус* – метод или стиль.² При этом отмечу, что одной из наиболее важных особенностей трансцендентального мышления

¹ В целом, я с осторожностью отношусь к применению данного термина ввиду его многозначности и насыщенности теми нежелательными коннотациями, которые связаны с некоторыми стереотипами, основывающимися на определенных историко-философских предубеждениях. В данном аспекте судьба понятий “трансцендентального” и “деконструктивного” парадоксальным образом оказывается довольно схожей.

² В определенном смысле данная дистинкция согласуется с различием, проведенным между эпистемическим и методологическим значениями понятия трансцендентального в статье С. Катречко “О понимании термина “трансцендентальный” в кантовской философии”, опубликованной в пятом выпуске санкт-петербургского издания “Философия. Язык. Культура” в 2014 г.

является тенденция к отождествлению в нем объекта и метода. Однако первоначальное различие тем более оказывается технически необходимым, поскольку только вместе с его введением может проявиться и указанная особенность трансцендентального дискурса.

И дискурсивная пограничность, и многозначность концепта “трансцендентальное” согласуются с той, пожалуй, основной его смысловой составляющей, которая позволяет обобщить, подвести под общий знаменатель различные контекстуальные и семантические вариации идеи трансцендентального. Таким общим фундаментом является принцип *границы*, модификации которого – переход, связка, интервал, разрыв, горизонт, и т. д. – определяют специфику подходов и концепций, причисляющих себя или причисляемых их интерпретаторами к трансцендентальной традиции. К тому же, истолкование границы может быть как гносеологическим, так и онтологическим. Хотя для трансцендентальной философии безусловно приоритетной является гносеологическая или методологическая ориентированность³, уже у Э. Гуссерля, а тем более у О. Финка, М. Хайдеггера и Ж. Дерриды мы наблюдаем тенденции к онтологизации гносеолого-методологических принципов и, соответственно, концептов сознания, языка, различия и т. д.

Своеобразие философского мышления трансценденталистского типа во многом определяется принятием во внимание амбивалентности функции границы: как ограничения и как возможного (но в определенной степени неосуществимого) перехода. Кантовский проект характеризуется интенцией к определению непреходимых границ разума, но при этом значительное внимание Кант уделяет проблемам перехода между отделенными друг от друга (разграниченными) сферами, в результате чего вырисовывается, например, понятие схемы – один из наиболее существенных, но при этом наиболее проблематичных и дискуссионных концептов кантовой философии.

Конечно, было бы наивным и безответственным решением определять ту или иную концепцию в качестве трансцендентальной только на основании того обстоятельства, что идея границы является в ней определяющим фактором. Но все же использование последней в качестве ориентира может послужить регулятивом для дальнейшего прояснения и уточнения специфики трансцендентальной философии.

“Прояснение” и “уточнение” – не случайные предикаты для самой трансцендентальной мысли. Вопреки не то что размыванию строгости, но и вообще утрате философичности значения, которому, как уже говорилось, подвержен термин “трансцендентальное”, академическая философская традиция руководствуется таким пониманием последнего, которое отсылает прежде всего к его кантовской интерпретации, а также – в меньшей степени и опосредованно – к схоластической парадигме, не без влияния которой сформировались предпосылки кантовой коперниканской революции. В таком понимании – которое я полностью разделяю и которое лежит в основе данного исследования – трансцендентальная философия представляется наиболее строгой ветвью западноевропейской философской мысли⁴. “Философия как строгая наука”: так называет Гуссерль свой текст, имеющий значение манифеста. Однако, следуя вышеуказанному принципу границы, трансцендентальная философия не ограничивается формально-логическим полюсом философского мышления, но со всей “логицистской” строгостью пытается осуществить “прививку” опыта к “истинам разума”, со всеми вытекающими из этой

³ В этой связи интересно отметить, что термин *transcendentalis* в отличие от *transcendens* вводится с целью обозначить значение трансцендентного как транс-категориального. Ранее за *transcendens* было закреплено иное значение, а именно, значение сущего, свободного от материи (*Goris, Aersten*). Т.е. появление понятия «трансцендентальное» связано с гносеологизацией первоначально онтологического концепта.

⁴ Не случайно одним из наиболее мощных влияний Канта явилось его воздействие на аналитическую философию, в которой оказались востребованными прежде всего аргументативные ресурсы трансцендентального дискурса.

попытки парадоксами и неосуществимыми интенциями.

Но можно ли в рамках трансцендентальной парадигмы говорить о парадоксе или неразрешимости как о провале в достижении поставленной задачи? Ж. Деррида, философия которого на мой взгляд представляет собой в определенном смысле наиболее последовательную и рафинированную версию трансцендентального мышления, устанавливает “логику неразрешимости” в основе своей концепции, находя в фигуре, или принципе *aporии* гиперболическое воплощение и осуществление идеи границы.

Чем же обусловлена “строгость” трансцендентальной мысли кантовского образца? Прежде всего, (само)критической установкой мышления, которая предполагает:

(1) рефлексия над собственными границами – то есть установку на самопрояснение мышления;

(2) рефлексия над собственной методологией, что влечет за собой и оттачивание технических аспектов философского дискурса (при всей тщательной проработке дистинкции между методом и техникой, проводимой Гуссерлем);

(3) ограничение мышления релевантным материалом, в котором вероятность ошибки предположительно снижается ввиду исключения из рассмотрения трансцендентной сферы: сферы *вещей-в-себе* в смысле кантовской концепто-метафоры;

(4) повышенное внимание к аналитике понятий – как в аспекте их производства (кантова дедукция категорий, гуссерлев посыл обоснования логики¹), так и в плане их значения.

Итак, установка на «строгость мышления» (самокритичность, корректность применения метода, адекватность выбора сфер его применимости, прояснение и нюансирование элементов понятийного словаря) непосредственно связана и с принципом границы, который мы обозначили в качестве фундаментального принципа для всего трансцендентального мышления. Эта связь устанавливается, во-первых, посредством принципа ограничения. От кантовской системы ограничения (границы разума, границы возможного опыта) мы переходим к гиперболическому ограничению в виде феноменологической редукции в ее эйдетическом (редукция к сущности) или трансцендентальном (редукция к *его*) модусах. В итоге феномен – “то, дальше чего нельзя пойти” (Хайдеггер) – сочетает в себе черты границы и предела. Но нас интересует также и второй способ, или аспект, связь между установкой на строгость мышления и идеей границы. Это принцип *дистинкции*. Философское мышление (как и научное мышление в целом) базируется на способности к разграничению, разделению². Даже Платон, отдающий предпочтение интуитивному пути познания и мышления, усматривает необходимость дополнения интуиции методом деления (*διαιρέσις*), который, наряду с методом возведения лежит в основе платоновской диалектики (Античная философия..., 2008, с. 321). Интересно то, что и философия Гуссерля, также по-платоновки ориентированная на “непосредственное усмотрение сущностей” (*Wesenschau*), разворачивается в систему многоуровневого и многоуровневого дистинктивного мышления.

Если ограничение ориентировано на проблематизацию перехода и в большей степени касается ограничиваемого, не затрагивая и не тематизируя собственно его отношение с Другим, то дистинктивность, несмотря на предписанную ей бинарной логикой функцию “или-или”, все же задействует идею Другого, пусть даже в негативном модусе. В этом случае само различие представляет собой границу, некоторое пространство *между* различными данностями (где *между* не только превращается в категориальное образование, но и приобретает онтологический статус), которое из потенциального переходит в актуальное посредством

¹ В этом отношении важно отметить значение текста Гуссерля «Начало геометрии» и то критическое внимание, с которым Деррида принимается за его интерпретации в своем знаменитом Введении, объем которого в разы превышает листаж комментируемого им произведения.

² Интересной в этом отношении представляется работа известного американского феноменолога Р. Соколовски “Метод философии: производство различий” (Sokolowski, 1998).

деконструкции оппозиционной логики. Итак, дистинкция обнаруживает в себе характеристики границы как запрещенного и невозможного, но все же перехода. Хотя принцип деконструкции бинарных оппозиций справедливо связывают с дерридианским подходом, уже Гуссерль делает решительные шаги в этом направлении. В первую очередь это касается оппозиции “активность-пассивность” которая “должна быть преодолена в трансцендентальной философии”: как отмечает Дж. Моханти, в этом вопросе сходятся мнения О. Финка, Г. Функе и Ж. Валя (Mohanty, 2012, p. 12).

Принцип дистинкции является гносеологической ипостасью идеи границы и поддерживается двумя модусами функционального воплощения последней: отношением и различием. Показательно, что одна из важнейших кантовских дистинкций затрагивает собственно понятие границы и заключается в различии между *Schranke* и *Grenze* (Kant, 1920, s. 121). Идею границы, как и принцип различия, предполагает уже исходное – схоластическое понимание концепта трансцендентального. Подобно трансцендентному, трансцендентальное представляет собой некий предел. Но даже в значении абсолюта – то есть в противоречащем букве и духу кантовского трансцендентализма значении – латинский термин *transcendens* указывает на переход: то есть содержит динамические коннотации³, а также имплицитно идею различия (Другого). Кроме того, как “внутренние экспликации концепта “*сущее*” (Goris, Aersten) трансценденталии, во-первых, по определению отличаются от самого эксплицируемого, а во-вторых, нарушают его единство, поскольку даже в самом сжатом варианте представляют собой триаду (*unum, verum, bonum*) – не говоря уже о трансцендентальных концепциях, плюрализирующих число трансценденталий. Отметим, что в философии Дунса Скота дифференцирующий подход применительно к трансценденталиям выражается не только в наращивании числа последних, но также во введении нового типа “дизъюнктивных” (т.е. основанных на дистинкции) атрибутов, имеющих статус трансценденталий (бесконечное-конечное, необходимое-случайное и т.п.).

Трансцендентализм оказывается затронутым проблемой различия начиная с той историко-философской сложности, которую представляет собой различие понятий “трансцендентное” и “трансцендентальное”, весьма размытое в докантовском трансцендентализме и даже у Канта не всегда четко выдерживаемое, как замечает В. Кузнецов (1989, с. 32.). Но гораздо более существенный аспект фундированности идеи трансцендентального принципом различия – это определимость значения концепта “трансцендентальное” на основании и *по отношению к* понятиям “имманентное” и “трансцендентное”. Трансцендентальное – это уже не имманентное, но еще не (и принципиально не) трансцендентное: его позиция *на границе между* предполагает изначальную встроенность в систему различий.

Последний тезис послужит нам мостом, объединяющим трансценденталистскую традицию (и, как мы видим, не только в кантовском понимании таковой, но и с учетом предшествующей Канту схоластической мысли) и философскую концепцию Ж. Дерриды, парадигмально определяющим понятием “различание”⁴ (“*différance*” в терм. Дерриды). Сле-

³ Или генетические: в этом контексте уместно вспомнить о т. н. генетической феноменологии Гуссерля, мотив которой в определенном смысле восходит к этому аспекту идеи трансцендентального.

⁴ *Différance* (наиболее употребительный русский перевод – различание): один из базовых концептов философии Ж. Дерриды. Представляет собой неологизм, в котором подвергается изменению написание французского слова *différence* – “отличие” (при произнесении это изменение неощутимо, оставаясь различием чисто графическим, что вписывается в общую концепцию дерридианской философии, акцентирующую аспекты прерогативности письма по отношению к устной речи). Два порядка значения термина *différance* – собственно “различание” и “отсрочка” – выводятся Дерридой из двух различных значений французского глагола *differer*: различаться и откладывать (медлить). Данной амбивалентностью и определяется значение дерридианского концепта, предполагающего не только колебание между двумя указанными смысловыми характеристиками, но и возможность их одновременной актуализации, что обуславливает возможность придавать темпоральное измерение вневременным и пространственным

довательно, концепт границы также играет важную роль в дерридианском дискурсе, где он представлен терминами *limite*, *frontière*, *marge*. Хотя непосредственную параллель с вышеупомянутым кантовым различием между двумя значениями границы провести не удастся, отмечу, что модус *Grenze* при должной аппроксимации оказался бы для Дерриды наверно более предпочтительным ввиду присущего передаваемому термином *Grenze* типу различия некоего аспекта гетерогенности различаемого.

Как отмечает Дж. Борнмарк, термины *limes* и *terminus* – латинские аналоги немецкого *Grenze* – предполагают серию значений, колеблющихся от “границы между сферами” до “персонификации границы – границы-бога” (Bornmark, 2006, p. 55). В каждом конкретном случае речь идет о радикальном различии, о “совершенно Другом” – если воспользоваться оказавшей влияние на Дерриду терминологией Э. Левинаса, а это предполагает гетерогенность различающегося (различаемого): сюжет по сути основоположный для дерридианской философии. А последнее из указанных значений (“граница-бог”) вводит также характерный для мысли Левинаса – как и для дерридианских сюжетов – аспект ассиметрии.

В то же время *Schranke* являются “границей внутри гомогенного пространства, которая в принципе продуцирует две подобные части” (ibid). Можно сказать, что такой тип различия (*Schranke*), если трактовать его согласно вышеприведенной цитате, предполагается структуралистской парадигмой, в то время как дерридианский отход от последней в пользу понимания различия в духе *Grenze* тем самым оказывается показателем дерридианского трансцендентализма. Однако, обратим внимание еще на один нюанс. В рамках своей дистинкции Кант приписывает *Schranke* статус пределов, то есть в определенном смысле действительно закрывает о-пределенному возможность соприкосновения с Другим – по сути, закрывает возможность различия: “Пока познание разума однородно, для него нельзя мыслить никакие определенные границы. В математике и естествознании человеческий разум, правда, признает пределы, но не границы” (Кант, 1965, с. 176). Имея “негативное значение” (там же), *Schranke* служат как-бы границами от Другого. Но при этом в связи с артикулированной проблемой недостижимости имплицитно идея некоторой ассиметрии. Структуралистское же чистое различие между элементами, равнозначными в смысле «статуса» в системе, напротив, артикулирует момент инаковости, но стирает ассиметрию. *Differance* Дерриды в идее границы радикализирует аспект различия, Другого, но вместе с тем удерживает и момент недостижимости (не-возможности) в качестве конститутивного, то есть, максимизирует гетерогенность¹, несравнимость различий и в силу этого непредсказуемость Другого в его свойствах и характеристиках.

(закінчення статті у наступному номері)

Литература

Allison, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 537 p. ISBN 0-300-10266-6.

феноменам. Такая темпорализация является одним из важнейших приемов деконструкции, но при этом она полностью соответствует трансцендентальной позиции, в рамках которой статус и функция времени если не абсолютизируются, то, по крайней мере, в значительной степени повышаются в сравнении с апеллирующей к «вечным истинам» до-критической метафизикой.

¹ В этой связи можно упомянуть концепт *das Zwischen*: данная субстантивация предлога “между” служит обозначением одного из важнейших модусов идеи границы. Введенное в философский дискурс М. Бубером, понятие *das Zwischen* используется и в работах Б. Вальденфельса. В определенных аспектах трактовка Вальденфельсом идеи границы оказывается довольно близкой концептуальным разработкам Дерриды.

- Ameriks, K. (1982), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Clarendon Press, Oxford, 392 p. ISBN 978-0198246619.
- Bennington, G. (1993), "Derridabase", Derrida, J., Bennington, G., *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago, 417 p. ISBN 0-226-04262-6.
- Bornemark, J. (2006), "Limit-situation: Antinomies and Transcendence in Karl Jaspers' Philosophy", *Sats: Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 7, № 2, pp. 63 – 85.
- Brelage, M. (1965), *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 256 S.
- Doyon, M. (2014). "The Transcendental Claim of Deconstruction", *A Companion to Derrida* [Z. Direk, L. Lawlor. ed]. Wiley-Blackwell, Wiley, pp. 132 – 149. ISBN 978-1-4443-3284-1.
- From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental* (2003), [J. Malpas, ed.].: Routledge, London, 272 p. ISBN 978-0415863032.
- Gasche, R. (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, 348 p. ISBN 978-0674867017.
- Gentile, A. (2001) "The Notion of the 'Limit' in Kant's Transcendental Philosophy", *Kantovskii sbornik: Mezhevuzovskii tematicheskii sbornik nauchnykh trudov*, Issue 22, pp. 92-108. ISBN 5-88874-245-7.
- Goris, W., Aersten, J. "Medieval Theories of Transcendentals", viewed 28 March 2016, available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendentals-medieval>
- Henrich, D. (1994), *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 249 p. ISBN 978-0674929050.
- Hinske, N. (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Publisher W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin, 172 S. ISBN 978-3170820401.
- Kant, I. (1920), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 210 s.
- Lauth, R. (1965), *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Publisher Anton Pustet, München/Salzburg, 386 s.
- Mohanty, J. N. (1978), "Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism", *Review of Metaphysics*, Vol. 32, №2, pp. 299 – 321.
- Mohanty, J. N. (2012), "Understanding Husserl's Transcendental Phenomenology: An Introductory Essay", *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, pp. 1-20. ISBN 9789024723751.
- Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London-NewYork, 592 p. SBN 978-0415183727.
- Rod, W. (1991), *Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, Beck, München, 251 S. ISBN 978-3-406-35231-7.
- Sokolowski, R. (1998), "The Method of Philosophy: Making Distinctions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, N. 3, pp. 515 – 553.
- Welton, D. (2000), *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington. 496 p. ISBN 978-0253215581.
- Zahavi, D. (1996) "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 27, № 3, pp. 228 – 245.
- Античная философия: Энциклопедический словарь* (2008), [ред. М.А. Солопова]. Прогресс-Традиция, Москва, 896 с.
- Кант И. (1965), "Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука" [пер. с нем. М. Иткина], *Кант И. Сочинения в шести томах*. Т. 4, Ч. 1. Мысль, Москва, с. 67 – 209.
- Кебуладзе В. (2011), *Феноменологія досвіду, Дух і літера, Київ*, 280 с. ISBN 978-966-378-236-2.

Круглов А. (2000), *Трансцендентализм в философии*, НИПКЦ “Восход-А”, Москва, 384 с. ISBN 978-966-378-236-2.

Кузнецов В. (1989), *Немецкая классическая философия*, “Высшая школа”, Москва, 480 с.

Семенов В. (2012), *Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии*, РОССПЭН, Москва, 687 с. ISBN 978-5-8243-1729-9.

References

Allison, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 537 p. ISBN 0-300-10266-6.

Ameriks, K. (1982), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Clarendon Press, Oxford, 392 p. ISBN 978-0198246619.

Antique Philosophy: Encyclopedic Dictionary [Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar'] (2008), [M. Solopova, ed.]. Progress-Traditsiya, Moscow, 896 p. [in Russian]

Bennington, G. (1993), “Derridabase”, Derrida, J., Bennington, G., *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago, 417 p. ISBN 0-226-04262-6.

Bornemark, J. (2006), “Limit-situation: Antinomies and Transcendence in Karl Jaspers' Philosophy”, *Sats: Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 7, № 2, pp. 63-85.

Brelage, M. (1965), *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 256 s.

Doyon, M (2014). “The Transcendental Claim of Deconstruction”, *A Companion to Derrida* [Z. Direk, L. Lawlor. ed]. Wiley-Blackwell, Wiley, pp. 132 – 149. ISBN 978-1-4443-3284-1.

From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental (2003), [J. Malpas, ed.]: Routledge, London, 272 p. ISBN 978-0415863032.

Gasche, R. (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, 348 p. ISBN 978-0674867017.

Gentile, A. (2001) “The Notion of the ‘Limit’ in Kant's Transcendental Philosophy”, *Kant's collection: a thematic interuniversity collection of proceedings*, Issue No. 22, pp. 92-108. ISBN 5-88874-245-7.

Goris, W., Aersten, J. “Medieval Theories of Transcendentals”, viewed 28 March 2016, available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendentals-medieval>

Henrich, D. (1994), *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 249 p. ISBN 978-0674929050.

Hinske, N. (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Publisher W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin, 172 s. ISBN 978-3170820401.

Kant, I. (1920), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 210 S.

Kant, I. (1965), “Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science”. Trans. from Germ. of M. Itkin [“Prolegomeny ko vsyakoi budushchei metafizike, mogushchei povavit'sya kak nauka”, Kant, I, *Works, 6 Volumes* [Sochineniya v shesti tomakh]. Vol. 4, Part 1. Mysl, Moscow, pp. 67 – 209. [in Russian]

Kebuladze, V. (2011), *Phenomenology of Experience* [Fenomenolohiia dosvidu], Dukh i Litera, Kyiv, 280 p. ISBN 978-966-378-236-2. [in Ukrainian]

Kruglov, A. (2000), *Transcendentalism in Philosophy* [Transtsendentalizm v filosofii], “Voskhod-A”, Moscow, 384 p. ISBN 978-966-378-236-2. [in Russian]

Kuznetsov, V. (1989), *German Classical Philosophy* [Nemetskaya klassicheskaya filosofiya], “Vysshaya shkola”, Moscow, 480 p. [in Russian]

Lauth, R. (1965), *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Publisher Anton Pustet, München/Salzburg, 386 s.

- Mohanty, J. N. (1978), "Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism", *Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 2, pp. 299 – 321.
- Mohanty, J. N. (2012), "Understanding Husserl's Transcendental Phenomenology: An Introductory Essay", *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, pp. 1 – 20. ISBN 9789024723751.
- Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London – New York, 592 p. SBN 978-0415183727.
- Rod, W. (1991), *Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, Beck, München, 251 s. ISBN 978-3-406-35231-7.
- Semenov, V. (2012), *Dominant Paradigms of Transcendentalism in West European Philosophy [Dominiruyushchie paradigmy transtsendentalizma v zapadnoevropeiskoi filosofii]*, ROSSPEN, Moscow, 687 p. [in Russian]
- Sokolowski, R. (1998), "The Method of Philosophy: Making Distinctions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, N. 3, pp. 515 – 553.
- Welton, D. (2000), *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington. 496 p. ISBN 978-0253215581.
- Zahavi, D. (1996) "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 27, № 3, pp. 228 – 245.

© Анна Валерьевна Ильина

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

ПРО СПЕЦИФІКУ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник,
відділ історії зарубіжної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН
України (Київ, Україна)

constantin.raida664@gmail.com

Анотація

Константин Райда. За спецификата на интерпретацията на философския Постмодерн. В статията се проучват причините за негативните оценки на философските сентенции на основателите на постмодерната философия. Анализира се процеса на трансформацията на ролята и значението на философската мисъл в обществения живот, спецификата на историческата мисия, както и научните, теоретическите основи на новата философска традиция, инициирани в рамките на провъзгласената постмодернистска парадигма.

Ключови думи: постмодернизъм; философско мислене; постмодернистка философия

Анотація

Костянтин Райда. Про специфіку інтерпретації філософського Постмодерну. У статті розглядаються причини негативних оцінок сентенцій засновників постмодерністської філософії. Аналізується процес трансформації ролі та значення філософської думки в суспільному житті, конкретної історичної місії, і наукові, теоретичні основи нової філософської традиції, ініційовані в рамках проголошеної постмодерністської парадигми.

Ключові слова: постмодернізм; філософське мислення; постмодерністська філософія

Abstract

Constantine Raida. On the specifics of philosophical Postmodern interpretation. The article explores the reasons of negative assessments of philosophical maxims of the founders of postmodern philosophy. It is highlighted the overall transformation process of the role and importance of philosophical thought in social life, specific historical mission as well as the scientific, the new philosophical tradition theoretical foundations, initiated within the proclaimed postmodern paradigm.

Key words: postmodernism; philosophical thinking; postmodern philosophy

Кінець XIX і практично усе XX століття перетворились на яскраве свідчення безрезультативності гегелівської спроби спрямувати процес розвитку філософського мислення до його деонтологізації у інше русло. Починаючи з С. К'єркегора з його відчайдушною критикою гегелівської об'єктивної діалектики та проектом "діалектики екзистенціальної", феноменології

Е. Гусерля з його марними намаганнями створити шляхи відновлення об'єктивно-наукової коректності філософського пізнання, гайдеггерівської герменевтизації філософської мови та мислення, рух до іраціоналізації та подальшої трансформації останнього з часом лише посилювався.

Правда, була й ще одна грандіозно суспільна спроба позитивного використання у розбудові філософських концептів гегелівської міфологізованої діалектики, яка належала К. Марксу, Ф. Енгельсу та їхнім послідовникам. Марксистська “матеріалізована онтологія” з її ствердженням пріоритету матерії над духом, об'єктивного над суб'єктивним, за їхнім твердженням, була взірцем нового на той час філософського способу осмислення реальності, який був спрямований його створювачами не лише на “традиційне”, логіко-гносеологічне її засвоєння, але й практичне перероблення. Утім, “гносеологічний суб'єкт” у цій філософії, окрім вимоги застосовувати лише “науково-філософські” методи пізнання, повинен був кожного разу ще й додатково звертатися, або ж “орієнтуватися” на суспільну практику як останню інстанцію у процесі перевірки результатів пізнання на істинність, а “суб'єкт онтологічний” як уособлення певної індивідуальності практично розчинився серед певних прошарків, верств та “класів” суспільства, хоча й був “призначений” на роль активного учасника історичного процесу з перетворення старого світу. Поняття “субстанційності суб'єкта” в марксизмі було приховане за визначенням “сукупності суспільних взаємозв'язків” як феномену, що начебто формує й визначає можливий внутрішній “склад”, зміст та сенс, стрижень людської особистості.

Загалом і у XIX столітті при бажанні можна віднайти паростки постмодерністського світогляду, який розпочав стверджуватися у наш час. Спадщину Ф. Ніцше, наприклад, далеко не даремно взагалі вважають наріжним каменем процесу того обертання філософського мислення, яке у своїх головних параметрах відбулося лише наприкінці минулого століття. Боротьба Ф. Ніцше проти філософсько-теоретичних спекуляцій була своєрідним прообразом постмодерністського заперечення гранднаративів, призначених для уособлення усього суцього у формі тотальної очевидності, вірогідності й завершеності; ніцшеанське заперечення абсолютної дієвості теоретичного доведення правочинності моральних норм та цінностей, стратегія переоцінки усіх постулатів раціоналістичної метафізики у якості стратегії розвитку філософії була успадкована і М. Фуко, який піддав жорсткій критиці декартівсько-кантивську концепцію суб'єкта й відмовився визнавати його як певну деконтекстуалізовану даність з одвічно визначеною (створеною) природою, свідомістю та мовою; ніцшеанське заперечення “занападницького детермінізму” й придушення вітальних імпульсів людського життя, стратегія відновлення діонісійської моделі ставлення людської істоти до власного існування майже через століття своєрідно трансформувалося у постмодерністські намагання остаточно позбавити філософію “логоценстрістської орієнтації на постсократичну ментальність” та “конструктивістський раціоналізм”.

Ніцшеанська “смерть Бога”, як це відзначають сучасні дослідники, своєрідно трансформувалася у тезу М. Фуко щодо “смерті Людини” – того картезіанського “Я” та кантивської трансцендентальної суб'єктивності, у пропозицію розуміння суб'єкта як агента мово-дії, різноманітних лінгвістичних, теологічних, культурних та інших практик та дискурсів. У цьому сенсі “зникнення індивіда” було запропоновано розуміти, насамперед, як віджилість історично невиправданих дискурсів, які й формували сутність людської істоти того чи іншого історичного періоду. На думку М. Фуко, усі універсально-загальні поняття метафізичного мислення, такі як “дух”, “матерія”, “індивід”, “свідомість”, що конституалізують, поєднують в єдине ціле непоєднане розмаїття й дискретність історичного процесу, мають бути вилучені з філософського мислення, оскільки саме вони “вносять у дискурс “презумпцію антропологічного суб'єкта та історичної свідомості”” (ук'янець В., Соболь О., 1998, с. 79).

Трансформація класичного метафізичного мислення у постмодерністському стилі (якщо

М. Фуко вважати мислителем-постмодерністом) розпочалася з його програми “евентуалізації самоочевидностей”, що мала на меті подолання дисбалансу поміж невірним застосуванням (недооціненою, на думку М. Фуко, у дослідницьких практиках аналізу соціально-історичної реальності) категорії “випадковість” та гіпертрофуванням значення та ролі таких взаємозалежних й поляричних категорій, як “детермінізм”, “необхідність”, “закон та беззаконня”, “наука – не наука” тощо. Кардинальна руйнація довіри до “фундаментальних самоочевидностей” – поняття та принципів раціоналістичної гуманітарної науки та пошук альтернатив раціоналістичним універсалам, що випливали з цієї програми, й були одним з варіантів реалізації ніцшеанського “Великого заперечення”. Філософія майбутнього, у відповідності до переконання французького мислителя, буде просто “змушена подолати раціоналістичну європейську метафізику з її поняттями раціоналістичної суб’єктивності (трансцендентального суб’єкта, самосвідомості, судження та ін.), з її логоцентризмом, з її ідеєю буття як присутності, даності, смислу, єдності, повноти та ін.” (Лук’янець В., Соболев О., 1998, с. 80).

Намагаючись здійснити саме таку стратегію подолання класичної метафізики, як стверджують вище цитовані вітчизняні дослідники, М. Фуко відмовився розглядати суб’єкта пізнання та суб’єкта дії як атомістичного, відокремленого, позбавленого тілесної оболонки, не закоріненого у пласти підсвідомого, індивіда. При цьому він відкинув не лише ідею та установку на безпосередню інтуїтивну самоприсутність такого індивіда в процесі пізнання як самоочевидність філософського дослідження, але й саму ідею самоочевидності суб’єкта у якості розумового ідеалу самоосмислення.

Утім, якщо з мислення зникає суб’єкт – що ж тоді залишається? Згідно з М. Фуко у цьому випадку залишається тільки мова та її структури. А разом з суб’єктом зникає й концепція метафізичного гуманізму.

Водночас замість “старої філософії” Фуко запропонував свою “Генеалогію” – (читаючи філософську історію), яка б досліджувала історію “об’єктивізації об’єктивностей”, або ж була б “номіналістичною критикою” фундаментальних універсально-загальних ідей, у термінах яких ми конституємо самих себе як суб’єктів пізнання, як суб’єктів дій, як суттєвих об’єктів. Мета “Генеалогії” М. Фуко, як це стверджують вітчизняні дослідники (і що безпосередньо стосується трансформації філософського мислення) – це, перш за все, намагання “розхитати” та піддати деструкції єдність тих самоочевидних істин, з яких метафізики, соціологи, історики й розпочинають розбудову аргументації своїх власних ідей; порушити однаковість сприйняття усього того, що саме й сприймається в ореалі таких самоочевидних істин; і, по-третє, показати, що усі такі самоочевидні істини й реальність, усі об’єкти, надані нам подібною самоочевидністю, є лише проблемним самоуявленням та «внутрішньо гетерогенними сутностями».

У цьому зв’язку важливим є й те, що М. Фуко спробував змінити і модальність філософського мислення, модальність самого способу усвідомлення й розуміння реальності. У його концепції традиційна раціоналістична модель суб’єкт-об’єктного пізнання поступається місцем інтерпретаціям реальності через призму історично наявних відносин влади, які, на думку французького мислителя, породжують й формують усе поле суспільних взаємин. Розуміння ролі та значення філософського мислення, філософського знання у його відомих минулих конституюваннях, починаючи від платонівського законодавчого й привеліюваного чинника у ієрархії суспільних цінностей і до декартівсько-кантівського “вищого цензора” суспільної думки, категорично заперечується та відкидається французьким філософом. Кожна форма й суспільного, й індивідуального сприйняття та осмислення реальності насправді, у відповідності до його розуміння, є лише своєрідним комплексом, констеляцією влади і знання, їхнім непорушним спільним існуванням, яке у своїй функції дисциплінування, унормування та індивідуалізації й формує кожну людську особистість.

“Роз’яснюючи структурованість об’єктивних галузей, – зазначають, оцінюючи працю М.

Фуко В. С. Лук'янець та О. М. Соболев, – істинні чи неправдиві твердження, які можуть бути подані як історичні події, “Генеалогія” Фуко конструє найскладнішу низку внутрішніх і зовнішніх відносин інтелігібельності, розкладає окремі єдності на «поліморфізм», елементів, відношень, галузей. Теоретико-політичний задум такого розкладання, декомпозиції згаданих єдностей полягає у тому, щоб на противагу метафізиці показати, “що речі не є зумовленими”, щоб замінити панівні у філософії модерну уявлення про унітарність, необхідність, інваріантність на поняття про множинність (багатоваріантність), випадковість (стохастичність), спонтанність. За допомогою цього Фуко намагається зробити внесок у зміну людських способів досягати й створювати речі, брати участь у зміні “форм сенсовності і порогів толерантності”, зробити нас критичними у ставленні до попередньої раціональності наших дискурсів та практик” (Лук'янець, Соболев, 1998, с. 85).

Доволі показовою у тенденції заперечення модерністської метафізики і трансформації філософського мислення стала й нарративістська програма Ж. - Ф. Ліотара, у якій під заперечення доцільності існування у якості оптимальних важелів та чинників впливу на процеси пізнання та розуміння світу потрапили й «гранднарлативи» (відомі філософські вчення доби Модерну, такі як вчення щодо емансипації суб'єкта дії та суб'єкта мислення, телеології та діалектики духу, герменевтики смислу та ін.) – вчення, що були спрямовані на доведення та легітимізацію відповідної окремої мовної практики як практики пріоритетної у філософському дискурсі.

Початок періоду Постмодерну Ж. - Ф. Ліотар пов'язав саме з банкрутством метанарлативного апарату легітимізації наукового (філософського) знання та кризою метафізичної філософії.

Якщо філософський дискурс й смисловий контекст філософського теоретизування доби Модерну представити у якості репрезентації першосмислу (тобто субстанції й трансцендентально означуваного джерела), то можливий смисл постмодерністських трансформацій мислення й був позначений Ж. - Ф. Ліотаром як процес відмови у філософському дискурсі від тотальної присутності й домінування такого першосмислу, як процес створення дисконтинууму, “відмінності” й “відсутності” смислу. На щось подібне указують й сучасні дослідники постмодернізму, аналізуючи «філософію сингулярностей П. Вірільо, “мислення спокуси” Ж. Бодріяра, “філософію бажання” Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. У “мисленні інтенсивностями”, де встановлені канонами раціоналістичної метафізики межі й застереження зникають, й вбачав Ж. - Ф. Ліотар один з найголовніших моментів формування нового нарлативістського мислення, яке й відповідало б новим умовам реальності та ситуації Постмодерну.

Постмодерн, у відповідності до переконання цього французького мислителя, – це не повне й остаточне заперечення розуму як такого, а лише перехід до плюрального, паралогістичного, індетерміністського та ймовірнісного пізнання, яке б не виключало й сингулярності, різноманітності й несумісності, можливої конфліктності, нелінійності реальності.

В узгодженні з ідеями Ф. Ніцше, М. Гайдеггера та М. Фуко розбудовує свою “філософію реконструкції” й Ж. Дерріда. Фоно, лого, тео і онтоцентризми, як певні репрезентативні конструкції традиційної метафізики, на його думку, повинні бути подолані за допомогою деконструкції – елімінації з філософського мислення ієрархії структуральності, яку він розуміє у якості “визначення буття як присутності у всіх можливих значеннях цього слова”. Деконструювання філософського мислення, у відповідності до ідей цього французького мисленника, й означає новий тип осмислювання генеалогії понять самої філософії з метою ліквідації кордонів обмеження мислення будь-якими апіорними основоположеннями.

У зв'язку з дослідженням змін філософського мислення нашого часу варто зазначити, що вони стосуються не лише його найсуттєвіших, субстанційних, метафізичних та світоглядних засад, стилів, типів, але й самої форми мислення, тієї зовнішньої оболонки», у якій новий мисленевий різновид філософського досягнення реальності уконституується й розпочав

функціонувати. З огляду на це доволі показовими були дослідження й нової форми конституалізації ідей “філософії класичного екзистенціалізму”, що здійснювалися у відділі історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України ще кілька десятиліть тому назад. Ця нова форма була представлена цілою сукупністю постекзистенціалістських культурологічних синтезів філософії класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарними дисциплінами, що виникла внаслідок дереалізації, деструкції та дераціоналізації певного типу філософської свідомості.

Виникнення й концептуалізація екзистенціальної антропології, екзистенціальної аксіології, екзистенціальної феноменології, екзистенціальної естетики, екзистенціальної соціології, екзистенціальної педагогіки, екзистенціальної психології, екзистенціального психоаналізу та психотерапії поставили перед дослідниками і, зокрема, перед істориками філософії безліч теоретичних запитань. Проте, й у той час було вже цілком зрозуміло, що класичний екзистенціалізм як специфічний різновид філософського мислення, сформований особливим чином уконституційованою свідомістю – свідомістю з зворотним принципом цілепокладання (гайдегерівське “буття-до-смерті”, “філософія абсурду” А. Камю) у якості світоглядної орієнтації та принципу, які впливають на засади структуризації та функціонування самої свідомості, і в онтологічному, і в гносеологічному відношенні не мав достатніх перспектив для подальшого розвитку. І ця “внутрішня” обставина процесу розвитку найвідомішого філософського напрямку ХХ сторіччя своєрідно обумовлювала й історичну зміну форми подальшого існування цієї філософії.

Важливим “прологом” філософського Постмодерну, сформованим ще у ХХ столітті, вважається й теоретична практика структуралізму й постструктуралізму, що розпочалася працями відомого французького антрополога Клода Леві Стросса. Досліджуючи культуру та побут індіанських племен басейну річки Амазонка в Південній Америці, він зробив вражаюче відкриття: структури світосприйняття цих архаїчних громад виявилися анітрохи не менш складними і розвиненими, аніж у сучасних європейців або північноамериканців, а в деяких випадках і набагато складнішими. К. Л. Стросу вдалося зрозуміти й “увійти” до утаємниченої мови та логіки тієї культурної традиції цих громад, які були закладені Передмодерном й розповісти нашим сучасникам про те, як саме уявляли та розуміли світ ці люди, якими були ці інші виміри світоуявлення та світорозуміння

Структуралісти – антропологи докладно описали й межу поміж людиною Модерну та людиною Премодерну, різницю культурних традицій в поняттях структурного аналізу, який за своєю сутністю й був певним прообразом аналізу парадигмального. Структурний аналіз перетворився й на головну методологію структурної лінгвістики.

Рухом структуралістського мислення у бік постмодерну вважається й формування переконання у тому, що денотативна функція знака є другорядною по відношенню до його конотативної функції. Застосування ж неокантианської гносеології до семіотичної проблематики призвело й до висновку про те, що денотата (як такого) взагалі не існує, і, отже, є лише конотат. “Річ”, про яку мовиться, або ж розповідається у повідомленні, у відповідності до такої логіки є просто продуктом перетину конотативних зв’язків. Денотація, на думку К. Барта, у своїй сутності є лише “останньою з можливих конотацій”.

Семіотично-структуралістська теорія у якій знак інтерпретувався переважно у якості конотату,¹ а денотативна складова виявлялася другорядною, була надзвичайно важливим кроком з огляду на розвиток гносеологічної проблематики в постмодерні. Ідея зникнення денотата та затвердження конотативної природи знака, як знайденого “атомарного факту” у межах лінгвістично-структуралістської онтології, звела усю гносеологічну проблематику до сфери дослідження знаків та їхніх структурних взаємозв’язків.

Перехід від гносеології до структурної лінгвістики та семіотики, заміна теорії пізнан-

ня теорією мови у її структуралістському викладі, як зазначають сучасні дослідники, разом з визнанням автономності знака та пріоритету конотата - була виразною ознакою фазового переходу гуманітарного й філософського мислення від парадигми Модерну до парадигми Постмодерну. А структурну лінгвістику, структуралізм і постструктуралізм вже за їхньою сутністю можна було розглядати у якості «теоретичного підґрунтя» постгносеології.

На специфіку трансформації новітнього філософського мислення власне й впливають ті взаємовідношення між гносеологією та онтологією, які складаються як взаємовідношення постмодерністські. І головними складовими у даному випадку знову ж таки є мова та постструктурна лінгвістика. Ми вже зазначали, що неокантіанці у свій час звели усю онтологію до гносеології і виокремили структури свідомості як те єдине, що володіє безумовним буттям. Згодом Соссюр ототожнив структуру мислення зі структурою мови. Тобто, при переході до постмодерну з лінгвістикою “збіглася” не тільки гносеологія, але й онтологія. Питання щодо буття почало формулюватися як питання щодо буття мови, й гайдегерівська тематика відносин буття та суцього стала безпосереднім еквівалентом відносин поміж мовою та дискурсом, між мовою та текстом.

Те єдине, що сьогодні визнається в культурі постмодерністського мислення – і є мовою (що замінила буття в онтологічному сенсі) і текстом (який інтерпретується у якості сутнісного). Сутнісне, онтологічний світ неначе повністю переходить в текст, що має своїм корінням приховану за дискурсом стихію мови. Саме тут, за визначенням сучасних дослідників, і можна зафіксувати надзвичайно важливе явище: остаточне зникнення онтології. Адже якщо в модерні онтологічна і гносеологічна проблематика перебували на різних полюсах, а гносеологія постійно і неухильно переймала на себе онтологічні функції, і у певному сенсі просто витісняла онтологію, то в постмодерні, де онтології більше немає взагалі, гносеологія не може більше витіснити те, чого немає, заміщати те, що зникло, або ж боротися з тим, чого не існує.

Таким чином, сьогодні стверджують, що у постмодерні різниці поміж онтологією та гносеологією не існує. А якщо згадати, що гносеологія у постмодерні практично переходить до сфери семіотики (структурної лінгвістики), а “реальність” заміщується віртуальністю, можна зробити висновок про те, що “віртуальна реальність”, або ж реальність постмодерну – це “Реальність” – семіотична, лінгвістична, текстова (яка завгодно), лише складається зі знаків, що водночас є тим, що пізнає, і тим, що пізнається, і тим, що існує, і тим, що сприймається. У даному випадку знак, відірваний від денотата і від конотативних функцій – стає абсолютом, єдиним, що залишається реальним в стихії постбуття. Він водночас перестає позначати взагалі що б то не було, залишається один на один з самим собою, позначаючи тільки самого себе, свою тотожність, але, разом з тим, і свою нетотожність, й взагалі, може означати усе що завгодно й перетворюється, за влучним висловлювання сучасних авторів, на “парадоксальну форму існування ніщо” (Постфілософія. Три парадигми в історії мисли, 2009, с. 356).

Таким чином, ми бачимо, що зміни суб’єкт-об’єктного уконституювання мислення в філософії постмодерну мають як загальний світоглядно-антропологічний та культурно-історичний контекст, так і контекст внутрішній, контекст розвитку та застосування індивідуальної логіки у працях кожного з постмодерністів (“смерть автора” у постструктуралізмі, смерть людини в контексті передбачень та ствердження Ф. Ніцше щодо “смерті Бога” у філософських передумовах постмодернізму, елімінація трансцендентного виміру у гносеологічних моделях західної філософії як відтворення внутрішньої логіки розвитку історико-філософського процесу, теза щодо звільнення індивідууму від «комплексів придушення, відчуження й зовнішньої домінації тощо»).

Трансформація мови з елімінацією з неї самого автора, мовця й призводить до того, що у постмодерні текст без автора стає єдиним релевантним полем пізнання. Якщо ж той чи інший вислів, або речення втрачають суб’єкт-об’єктне відношення, вони починають активно

подрібнюватися й замість глобального дискурсу, наприклад, дискурсу науки, дискурсу культури, соціуму в реальності з'являються окремі «роздрібнені» дискурси, а філософія й мислення постмодерну породжує нові за якістю та змістом зразки постмодерністського тексту. Цей текст починає припускати множинність авторів одного й того ж самого висловлювання. Або ж безліч суперечливих й абсурдних фраз одного й того ж самого (й іноді фіктивного) автора. Сам текст перетворюється на багаторівневе цитування – причому у даному випадку стає не важливим, чи існувала прописана у тексті якась цитата раніше, чи ні. У цьому разі й починає діяти правило симулякра, де симулякр є «копією без оригіналу». І світ, і розум, і людська мова, і все інше, що раніше вважалося належним до об'єктивної та суб'єктивної реальності, у такому тексті починає сприйматися у якості безперервного потоку, де немає ніяких правил та обмежень, ніякого суб'єкту чи об'єкту пізнання.

Звідси виникають й засади «наукової програми» постмодерну, точніше, ідея з'єднати поміж собою усі дисципліни, й науку, й мистецтво, й усе те, що у «новому постмодерністському тексті» спроможне створити, або ж відтворити новою «постмовою» й нову «пост реальність». Адже той факт, що викладання філософії відбувається окремо від викладання фізики, з позиції постмодерну – лише «скандал і расизм», оскільки, начебто, кожна з наук Модерну, на думку постмодерністів, «практикують апартеїд у відношенні одна до іншої і порушують тим самим права людини». Звичайним є і те, що така «логіка» «розвитку» сучасного мислення надзвичайно важко сприймається з позиції ustalених цінностей попереднього історичного часу, який ще домінує у теперішньому нашому житті.

Але повернемося до опису парадигмальної специфіки функціонування філософського мислення.

Сьогодні у зв'язку з появою постмодерністської практики «філософствування», наприклад, стверджують, що ми перебуваємо в унікальному стані переходу людської цивілізації від одного стану її розвитку до абсолютно іншого. Що ми живемо у час «парадигмального зсуву». Стверджують і те, що у цього стану іще немає чіткого наукового визначення, теоретично зафіксованого й обгрунтованого місця в системі історичної класифікації. Утім здебільшого цей стан (по відношенню до процесів розвитку філософії та філософського мислення) й позначають як стан виникнення «пост філософії», або як стан виникнення «інтелектуального постмодерну». Коли ж постмодерн пов'язують з феноменом «парадигмального зсуву», то у змісті цього терміну вбачають, по-перше, «невизначеність ситуації» та «невизначеність сутності» тих процесів, що відбуваються, й, по-друге, з надзвичайно глибинний, широкий та об'ємний характер самих тих змін, що продукуються цими процесами. Цей час по відношенню до філософського мислення й можна назвати переходом від філософії до постфілософії. Філософія як форма й тип мислення, який затверджує структури індивідуального раціонального мислення у якості визначальних параметрів для формування уявлень про світ і людину, яка була стрижнем гуманітарної культури модерну, поступово починає поступатися місцем іншому типу й різновиду людського мислення.

Втім, на цьому моменті теоретична визначеність зазначеного процесу трансформації у сучасних філософських дослідженнях несподівано закінчується. Якщо тепер ми можемо дещо по-справжньому сказати щось виразне щодо доби модерну, як зазначають нові аналітики, то нічого виразного і зрозумілого ми сказати не можемо через те, що доба постмодерну не тільки не скінчилася, але ще й по-справжньому не почалася. Сьогодні, за їхніми словами, ми тільки-но «запливаємо у невизначену зону межі, яка відділяє нас від чогось зовсім несподіваного, нового, такого, про що ми не підозрювали і не могли навіть здогадуватися».

Водночас, тепер вже мовлять й про те, що усі ті, хто сьогодні не мислить у парадигмі постмодерну, й не займаються постфілософією, є просто дискваліфікованими. І чим би вони при цьому не займалися – історією релігії або філософією, наукою чи лінгвістикою, культуро-

логією або соціологією, то просто ще за інерцією додивляються “сни звироднілого модерну”. Усе осмислене, що можна сказати стосовно філософії, й стосовно історії філософії, на думку цих дослідників, сьогодні можна сказати лише виключно з базового досвіду феномена постмодерну, з і на основі ситуації постмодерну. А все те, що не враховує, й не осмислює, і не описує, і не торкається, і не трактує постмодерн - має бути щонайменше відкладене до старої шухляди. Філософія, за їхніми словами, у наш час не просто закінчилася, вона сьогодні взагалі неможлива. “Як Распутін, який приходив у армяку й лякав цим придворних панянок, що був певним екзотичним анахронізмом, так і людина, яка сьогодні говоритиме про Канта – є такий самий безглуздий анахронізм, що приходять в університетські зали, як Распутін на бал. Ніякого Канта, ніякого чистого розуму, ніякого Сартра вже не існує. Те, з чим ми маємо справу сьогодні, на даному фазовому переході – абсолютно нове явище. Так в Новий час релігія радикально змінила своє значення у порівнянні з Середньовіччям, і базове ставлення до неї було кардинально переглянуто. Філософія і наука узяли верх над релігією, і почали судити про неї, претендуючи на найвищу істину. Щось подібне відбувається у добу постмодерну і з самою філософією. Коли ми кидаємо погляд на філософію з ситуації постфілософії, перед нами постає зовсім інша картина, аніж нещодавно” (Постфілософія. Три парадигми в історії мисли, 2009, с. 61).

Втім, теза про невизначеність сучасного процесу трансформації мислення є збільшого просто метафорою. В реальності в межах становлення нового постмодерністського мислення насамперед виникає абсолютно новий набір тих модулів, речей, елементів, принципів і понять, надати закінчене визначення яким сьогодні дійсно надзвичайно важко. Оскільки змінюється й стиль мислення, який від зрозумілості й очевидності, прозорості та чіткості логічних суджень прямує у бік іронічного, парадоксального, у певних випадках навіть й по-ідіотськи деструктивного твердження, що мовиться неначе за інерцією або ж у напівпритомному стані “наркотичного” використання мови.

Якщо раніше у межах парадигми Модерну ми мали справу з “monde” та “mundus”, то вже сьогодні – з доволі “екстравагантним ансамблем”, який приходять на місце світу, “le monde” й розпочинається з панування “Immonde”. І це не просто випадкова гра слів, це справжнє зрушення понять. В філософії Модерну завжди існувала ідея про таку собі найвищу онтологічну істину, яка уособлювала собою загальновизнане уявлення про світобудову та її структуру. Структуру, яку ми, можливо, остаточно ще не зрозуміли, але колись дізнаємось, яка існує і умовлює реальність нашого існування. У постмодерні навпаки. Тут стверджується, що ми, швидше за все, не знаємо, чи взагалі подібна визначена чимось реальність існує. І більше того. Якщо вона і існує насправді, то це нам не цікаво.

Ствердження ситуації постмодерну і у свідомості суспільного загалу починається з переконання у тому, що наша свідомість відтепер не доганяє динаміку світу, відстає від неї, і ми або взагалі не осмислюємо нові явища, або осмислюємо їх погано і неадекватно, часто-густо продовжуючи залишатися в парадигмі модерну, яка поступово, але з кожним днем все швидше руйнується. Таке інерційне, не пробуджене існування когось із людей влаштовує, але усіх, на нашу думку, влаштовувати категорично не може. Утім, більшість найголовніших понять, які у парадигмі Модерну дотепер визначали усю структуру мислення, відтепер просто втрачають свій сенс. Так, наприклад, відтепер надзвичайно важко сказати чим є тривалість, яка була абсолютно зрозуміло визначена за доби Модерну. Адже відтепер ми маємо справу з Рециркуванням часу. Якщо у базових парадигмах Премодерна час був циклічним, у парадигмі Модерну – лінійним, то у Постмодерні він передбачається – комп’ютерним, відмінним й від першого, й від другого випадку, й у найголовніших передбаченнях як час з властивістю обернення.

Відкидання й заперечення найголовніших координат Модерну поєднується у постмодерністській свідомості, що тільки-но народжується, і з практикою оперування десемантизо-

ваними й ресемантизованими елементами (поняттями) з інших, попередніх парадигм, які у одному випадку позбавляються їхнього звичного сенсу, а у іншому – навантажуються новим - ексцентричним і екстравагантним - змістом.

У Постмодерні вводиться й нова методологія мислення. Якщо раніше будь-яке судження відповідало строго визначеному науковому, теологічному, історичному, мовному й загалом, інтелектуальному контексту, то відтепер завданням мисленника є, насамперед, управління у операціях деконструкції.

На загал така деконструкція – це ні що інше, як приведення смислу та значення судження, поняття, терміну у відповідність до постмодерністського «світорозуміння», знаходження кожному висловлюванню, або ж певній концепції точного місця у просторі відповідної парадигми. Постфілософія, як пояснюють це прихильники постмодернізму, це і є деконструкція, оскільки наше завдання полягає у тому, щоби відшукати різним явищам в подіям відповідні місця у парадигмальних матрицях. Адже поза парадигмами не існує нічого. Будь-яке саме звичайне висловлювання (наприклад, “я бачу перед собою дерево”) в реальності є лише гіпотезою парадигмального ґатунку, оскільки у даному випадку після його вимовлення відразу ж виникають запитання: а хто такий цей “Я”, що таке це “перед”, що означає “бачити”, і що таке це “дерево”... Значення цих слів, так само як і сенс усього висловлювання відтепер у парадигмі Постмодерну й можуть бути піддані деконструкції.

Доволі показовою з огляду на це є й трансформація в постмодернізмі сенсу таких понять як індивід, гуманізм, людина, суб'єкт та його ідентичність тощо. Адже те, що могло відбуватися з ідентичністю у парадигмі Традиції, як це стверджують дослідники постмодерну (наприклад, білокація святого або ж перетворення чаклуна на вовка) ні в якому разі не могло відбуватися у парадигмі Модерну. Відтепер навпаки, ототожнення людської істоти з комп'ютерним клоном цілком вірогідна й можлива реальність в майбутньому. І якщо дослідник покладається на парадигмальний аналіз сенсу та значення феномену ідентичності, то визначення того, що ж у даному випадку відбувається насправді, відходить на задній план.

Вочевидь виникає й проблема інтерпретації сенсу та значення самого поняття людини (так само, як і феномену людини) у новий, постмодерністський час. Адже доба Модерну, де індивід (принаймні під час останнього періоду цієї доби) був своєрідним проектом культури гуманізму, ринкової економіки, політичної системи демократії та глобалізаційних процесів, вже наблизилася до свого завершення, і до того ж і цілком зрозуміло, що подібний “проект людської істоти”, який у свій час перекреслив такий самий проект доби Премодерну, можливо буде так само перекреслений й іншим, новим, постмодерністським проектом...

Фундаментальний нігілізм ліберальної антропології, як пише у цьому зв'язку вище цитований нами автор, був дотепер неочевидний, й допоки він був спрямований проти конкретного ворога, допоки йшов бій, було не видно, що ж саме відбувається всередині самого табору. Сьогодні ж, коли ми усі раптово опинилися всередині лібералізму, то зрозуміли, що там “просто нічого і нікого немає”. Як тільки но модерн по-справжньому відбувся, він у той же момент й закінчився, завершився. І як тільки атомарний індивідуум відбувся, він тут же впав й зник. Натомість, замість індивідуального суб'єкта модерну тепер з'являється *дивідуальний суб'єкт* постмодерну. І сама його принципова дивідуальна подільність, членність й викликає “певну гру з заміною складових та перехресними експериментами з заміною подібних складових, які належать, або ж можуть належати й іншим істотам”.

Описуючи уявлювані антропологічні зміни й людину майбутнього Ж. Бодріяр, наприклад, звернув увагу на суттєві можливості механічного, трансплантаційного, комп'ютерно-технологічного та біореакційного поліпшення тілесної субстанційності людської істоти у Постмодерні, й описав ситуацію, у якій людина внаслідок подібних експериментів взагалі може перетворитися у субстраті її матеріального тіла на суцільний “штучний протез”, на “нескінченну

серію таких протезів”, які дозволять продовжувати та збільшувати можливості людського тіла до нескінченності. Суб’єкт і його тіло у цій ситуації, на його думку, зможуть піддаватися трансмутації у гіперрепродуктивній моделі клона-двійника людської істоти. Причому такий двійник може перетворитися й на найдосконаліший протез, який тільки можна собі уявити у наш час, на справжній “симу - лякр тіла”. В уявлюваній фантазії Ж. Бодріяра, яку, до речі, відтепер надзвичайно важко відрізнити й від наукового передбачення, у можливо цілковито абсурдній логіці амбівалентності подібний дивідуум, або “шизо-суб’єкт – атом” величезної більшості мас буде спроможний гіпертрофувати й свій приватний простір (межу свого існування) й жити у просторі своєї власної приватної телематики, коли у повсякденності існування кожний буде бачити себе на орбіті своєї власної суверенної, ізольованої і закритої сфери життя свого тіла – у “скафандрі – машині”, що зберігає достатню швидкість, аби не зійти з орбіти. Й можливо, що такі люди-утворення й будуть існувати наче “адресати”, “термінали мереж”, тоді як модерністська креативна гра суб’єкта – деміурга, людини “актора – гравця” залишиться просто в минулому.

У цім передбаченні й дійсно надзвичайно важко зрозуміти, чого ж у такій людині постмодерну буде більше? І чи буде вона відрізнятися від машинізованого робота? Чим буде визначатися її особистість? Чи матиме сенс взагалі поняття суб’єктності? То що. У біомеханоїді, яким людину майбутнього змальовують сьогодні, й дійсно розмежування поміж суб’єктом і об’єктом втрачає свій сенс, а межа між ними зникає, стає недоречною. І це безумовно буде змінювати усю філософію, увесь світогляд та світорозуміння, усе мислення. Адже якщо навіть на хвилину припустити, що людина майбутнього хоча б і на третину складатиметься з “додаткових елементів” або ж тваринних органів, що вона, періодично підключаючись до енергозабезпечуючого ресурсу, або ж занурюючись на дно океану, й мислити, й бачити, й відчувати увесь довколишній світ буде по-іншому, аніж за часів Модерну.

З огляду на це, американські дослідники О. Негрі та М. Хардт у свій час зазначали, що “нове тіло повинно створювати й нове життя”, тобто, і клони, і мутанти, на їхню думку, можуть бути не тільки результатами чистієї праці (інженера, лікаря, системного адміністратора), але й породжувати нових суб’єктів. Головний напрямок процесів клонування у такому випадку (і як би не дивно це було) може бути пов’язаним і з підвищенням рівня свободи такого суб’єкта. У біомеханоїді він взагалі може бути здатним звільнитися від жорстких законів і рамок тілесності, а згодом, у клонуванні й взагалі перестати бути “Єдиним”, як у М. Штірнера (а, отже, смертним).

Сьогодні досліджують й феномен психологічних й внутрішніх, змістовних змін людської особистості, яка піддається дивідуїзації з огляду на ті чи інші характеристики процесу редуплікації суб’єкта у мережевій віртуальній реальності. Така редуплікація може відбуватися й непомітно, й безболісно у тому випадку, коли вихідний матеріал (людська істота, геймер) власне ще не був особистістю, коли у його персоні ще не було такого внутрішнього власного змісту, який би за умови його подвоєння викликав би негативні й болісні відчуття й переживання. У будь-якому випадку процес редуплікації у віртуальній реальності вважають й процесом подолання індивідом Модерну встановлених соціальних, моральних та культурних обмежень, процесом подолання та звільнення від визначень та змісту “старої реальності”.

Мислення, засноване на сприйнятті беззмістовною персоною геймера свого редуплікованого клону, називають ще й “мисленням спиною”, а суб’єкта або ж агента такого мислення – “потилічним суб’єктом”. Й коли починаєш розмірковувати над сутністю такого процесу, коли людина постмодерну (дивідуум) в реальності виявляється людиною розвернутою до усього спиною, або ж складеною з двох зрощених в одне “неціле ціле” потилиць – це справді викликає доволі дивні відчуття. І в цьому, мабуть, все-таки є щось загрозливе.

Варто зазначити й те, що часом передбачення й можливі уявлення майбутнього Постмодерну у існуванні людства визначаються дослідниками далеко не оптимістично. Складання усіх аспектів дивідуїзації індивідів, на думку сучасних дослідників, вочевидь призведе до виникнення

й формування нового постантропологічного типу людської істоти, яка буде мислити і себе, і нас, якщо ми ще залишимося у такому вигляді у якому існуємо зараз, зовсім інакше, і буде жити в реальності, що буде істотно відрізнитися від реальності теперішньої. У постмодерні мутації та зміни антропологічного характеру, на думку цих дослідників, будуть нести не збільшення багатства потенційних спроможностей та змісту людини, а лише “злидні його автономної індивідуальної суб’єктивності”. “Людина модерну скасувала метаморфози і саму їх можливість, – зазначає у цьому зв’язку один з російських дослідників. – І ось, постлюдина, залишаючись у в’язниці без стін, намагається освіжити свої померлі і охололі відчуття. Але створюючи “нових істот”, вона лише нескінченно редує свою власну безплідність. Тому літаючі корови і гігантські водяні змії з “Дітей – шпигунів” викликають не захват, а жаль.

У постлюдських мутантах виражається убогість уяви автономного індивідуума, який категорично не спроможний до досвіду трансцендентного ще з часів модерну. Найцікавіше в тому, що ми живемо в епоху фазового переходу, і специфіка цього фазового переходу полягає у тому, що ми бачимо, як щось жажливе, страшне, протиприродне скоюється на наших очах, але ми вже нічого не здатні у цьому змінити, тому що ті тенденції, які розвиваються тут – від людини модерну до постлюдина постмодерну – є тенденціями парадигмальної якості. Ми всі живемо під ними; не ми їх придумуємо, нас, в кінцевому рахунку, ніхто і не питає, приходить якійсь парадигмі або ні – це вирішено за нас. Це фундаментально, тому що ми самі – похідне від парадигми, її випаровування, і тому марно заклипати рідну ніч залишитися: новий і чужий нам день вже видніється. Цей неприємний ранок, але він неминучий (Постфілософія. Три парадигми в історії мисли, 2009, с. 185 – 186).

Таким чином, ми бачимо, що і “реальність”, і “суб’єкт”, і “об’єкт” є поняттями раціонального мислення, сформованого у парадигмі Модерну картезіанською людиною з її специфічною онтологією, які поза раціоналістичною культурою такого типу втрачають свій сенс і зміст. Якщо зникає відповідним чином “організований”, або ж, точніше, “створений” суб’єкт, зникає і предмет його мислення – сам об’єкт, а отже й індивід сам також перестає бути суб’єктом. Об’єктивність набуває сенсу тільки у парі з суб’єктивністю, а поняття “об’єктивної реальності” є лише раціональною конвенцією, що нерозривно пов’язана з суб’єктивністю та суб’єктивністю індивіда Нового часу. Об’єкт у цьому вимірі, звичайно не є суб’єктом. Але вони настільки жорстко пов’язані між собою, що тільки но їхній зв’язок зникає, зникає сам контекст раціоналістичної культури мислення Нового часу, зникає й сам сенс використання понять “об’єкт” та “суб’єкт” у процесі мислення людської істоти. Зникає й поняття об’єктивної реальності та й сама така реальність у її раціоналістичному (сучасному) розумінні. З огляду на це стає зрозумілою і теза щодо завершення парадигми модерну, і теза щодо “завершення” раціоналістичної філософії. І причиною такого завершення безумовно є глибинна трансформація самого модерну, початок його фазового переходу, що визрів всередині нього самого. Мабуть, такий перехід став можливим не тому, що роботу модерну щось перервало і зірвало, а тому, що модерн своє призначення й завдання виконав. Модерн відходить сьогодні не тому, що він виявився недостатнім, а просто тому, що завершився історичний певний цикл. Тому і історія філософії як центральна система парадигми модерну не є історією невдачі, не є історією переходу з героїчного в банальне. В реальності і філософія Нового часу, і філософія Просвітництва виконали свої завдання. Вони замінили собою релігію, вибили релігійне підґрунтя з теоретичної, наукової практики пізнання світу, утім те, що сьогодні займає місце і філософії, і релігії вже не є ані релігією, ані філософією у їхньому традиційному класичному розумінні. Це скоріше стиль мислення і стан свідомості, яку знаходимо у рухові певного переходу, певної трансформації, під час якого відбувається суттєвий зсув усіх категорій, усіх явищ, усіх понять і усіх законів.

Актуальним сьогодні є і проблема ставлення та сприйняття постмодернізму. І ставлення до нього сьогодні є також напрочуд різним. Сам термін постмодернізм – у його обігові

в сучасній культурі містить в собі безліч конотацій та значень. Наприклад, термін «філософія постмодернізму» вживається і у значенні певного різновиду філософського мислення, і у значенні певної ідеології сучасного історичного періоду, і у значенні нового світогляду, який тільки народжується. Проте постмодернізм – як філософське вчення, яке краще позначати терміном “філософський Постмодерн” – це один феномен, а постмодернізм як світогляд, або ж ідеологія – дещо інший. Якщо постмодернізм як різновид “філософського вчення” завдяки зусиллям французьких, американських та німецьких мислителів, рекламним та інформаційним акціям численних видавництв і агентств на сьогодні має значний розголос, то з постмодернізмом як світоглядом, або ж ідеологією справи є значно складнішими.

Загалом постмодерністська ідеологія далека від способу життя і думок більшості наших сучасників. Хоча вона має певний вплив на інтелігентські кола, вона мало чим може допомогти пересічним людям, стурбованим або безробіттям, або загрозою війни, або ж побутовими проблемами на кшталт сплати рахунків чи сімейними негараздами вирішити їхні проблеми. І феномен її “відторгнення” більшістю населення, на нашу думку, пояснюється саме тими крайнощами, які визначають і її зміст, і її спрямування. Адже і індивідуалізм, що зріс на ґрунті приватної власності, і демократія мають глибоке коріння в сучасному розвиненому суспільстві, і їх не так вже легко знищити, або ж трансформувати. І навіть більше, сучасні люди у своїй переважній більшості не тільки ще модерністи, але й “домодерністи”. Більшість з них ще вірують й намагаються традиційно відстоювати свою особистісну ідентичність, вони вірять і в об’єктивний світ, і в те, що істина – це не просто тимчасова соціальна конструкція. І вплив релігійного вірування звичайно ж сильно пом’якшує і релятивізм, і нігілізм, які нав’язуються й пропагуються найбільш радикальними представниками постмодерністської ідеології. До того ж традиція життя у суспільстві споживання й накопичення, традиція здорового глузду формує певний імунітет проти крайнощів постмодерністського світогляду та ідеології.

Існує і частина людей, які мають свої стійкі й непохитні погляди й тверді переконання. І їх надзвичайно важко змінити, оскільки дуже часто ці люди не визнають ніяких критеріїв, за якими можна було б оцінити і виявити помилковість цих поглядів. Останні у якості переконання є функцією їхньої волі, й вони часто-густо вперто чіпляються за них. А якщо ще у підґрунті таких переконань знаходяться не лише досвід, але й особливості характеру і власний (екзистенційний) вибір, то будь-яка критика, або ж найлегший поштовх до змін сприймається ними як особиста образа. Утім, як би там не було, з постмодерністським світоглядом і постмодерністською культурою, у тому числі й з культурою мислення, яка ще тільки народжується, ми стикаємося повсюдно й повсякчасно. І багатьом людям з традиційним світоглядом цього, на превеликий жаль, не можна уникнути. Нові зміни починають чим далі, тим більше формувати сучасний стиль життя. Тому чим саме закінчиться цей “перехідний період” від Модерну до Постмодерну, призведе він у соціальній сфері до ствердження “обожнених вузьких громад”, “обожненої екуменічної імперії” або ж до “поклоніння непереможній технології” – поки що не зрозуміло. Утім, альтернативи поміж жорсткою груповою ідентичністю, глобальними схемами світового панування та необмеженої технополії вже проглядаються доволі виразно.

Література

- Barthes, R. (1985), *L’Aventure semiologique*, Seuil, Paris, 368 p.
- Baudrillard, J. (1990), *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 182 p.
- Bertens, H. (1995), *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, London, 284 p.
- Caputo, J. D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell.: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 195 p.

- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris, 392 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1991, 206 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1976), *Rhizome*, Edit, de Minuit, Paris, 74 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, Éd. de Minuit, Paris, 470 p.
- Foucault, M. (2008), *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris, 294 p.
- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, pp. X+233.
- Lévinas, E. (1997), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", *Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Payot et Rivages, Paris, 109 p.
- Liotard, J.-F. (1983), "Answering question: What is postmodernism?", *Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities* [Ed. by Hassan I., Hassan S], Madison, pp. 329 – 341.
- Андерсон, П. (2011), *Истоки постмодерна*, Издательский дом Территория будущего, Москва, 208 с.
- Деррида, Ж. (2002), "Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement", Деррида Ж. *Золы угасший прах*. [пер. с франц. В. Лапичкого], Академический проект, СПб, 121 с.
- Вейз младший, Дж. Э. (2000), *Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру*, Фонд "Лютеранское Наследие", Москва, 240 с.
- Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли* (2009), Москва, 744 с.
- Лук'янець В. С., Соболев О. М. (1998), *Філософський постмодерн*, Абрис, Київ, 320 с.
- Сокал А., Брикмон Ж. (2002), *Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна*, Дом интеллектуальной книги, Москва, 248 с.

References

- Anderson, P. (2011), *The Origins of Postmodernity* [Istoki postmoderna], "Territoriya budushchego" Publishing House, Moscow, 208 p. [in Russian]
- Barthes, R. (1985), *L'Aventure semiologique*, Seuil, Paris, 368 p.
- Baudrillard, J. (1990), *La transparence du mat*, Galilée, Paris, 182 p.
- Bertens, H. (1995), *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, London, 284 p.
- Caputo, J. D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell.: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 195 p.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris, 392 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1991, 206 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1976), *Rhizome*, Edit, de Minuit, Paris, 74 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, Éd. de Minuit, Paris, 470 p.
- Derrida, J. (2002), "Does philosophy have own language? (Jacques Derrida's answers the questions of Autrement publishing)" *Dust of Extinct Ashes* ["Est' li u filosofii svoi yazyk? (Otvety Zhaka Derrida na voprosy izdatel'stva Autrement)"] *Zoly ugasshei prakh*, translated from French by V. Lapitskii, Academic Project, St. Petersburg, 121 p. [in Russian]
- Postphilosophy. Three Paradigms in the History of Thought* [Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli] (2009), Moscow, 744 p. [in Russian]
- Foucault, M. (2008), *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris, 294 p.
- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, pp. X+233.

- Lévinas, E. (1997), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", *Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Payot et Rivages, Paris, 109 p.
- Luk'ianets, V.S., Sobol, O. M. (1998), *Philosophical Postmodern [Filosofskiy postmodern]*, Abrys, Kyiv, 320 p. [in Ukrainian]
- Lyotard, J.-F. (1983), "Answering question: What is postmodernism?", *Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities [Ed. by Hassan 1., Hassan S]*, Madison, pp. 329 – 341.
- Sokal, A., Bricmont, J. (2002), *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science [Intellektual'nye ulovki. Kritika sovremennoi filosofii postmoderna]*, "House of Intellectual Book", Moscow, 248 p. [in Russian]
- Veith, Jr., G. E. (2000), *Postmodern Times. A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture [Vremena postmoderna. Khristianskii vzglyad na sovremennuyu mysl' i kul'turu]*, "Lutheran Heritage" Foundation, Moscow, 240 p. [in Russian]

© **Костянтин Юрійович Райда**

РЕЦЕНЗИИ

Шевченко В. В. Православие в Украине и цивилизационные вызовы: история и современность. – К.: Издательский отдел УПЦ Киевского Патриархата, 2013 – 639 с.¹

Епифаний (Думенко)

Митрополит Переяслав-Хмельницкий и Белоцерковский,
Патриарший наместник УПЦ Киевского Патриархата,
доктор богословских наук, профессор,
ректор Киевской православной богословской академии,
rector@kpba.edu.ua

Издание книги, а тем более объемного научного исследования, наверное, было бы вполне уместно соотносить с событием в культурной жизни. Ведь в книгах, какой бы отрасли знаний они не касались, представлен неповторимый, а нередко и уникальный опыт мироощущений, переживаний, помыслов, рассуждений, умозаключений, откровений..., иначе говоря, тот опыт видения и ведения, который для преобладающего большинства читающей аудитории является своеобразной формантой понимания и постижения неимоверного многообразия мира, его посю- и потусторонних проявлений. Хотя, разумеется, немногим даже из лучших творений человеческого гения суждено стать этапными, знаковыми, т. е. такими, которые приоткроют завесу неизведанного, облагородят души, умы и сердца людей, оставят в их благодарной памяти неизгладимый след, станут путеводной звездой или горним шествием в неизведанные миры Добра, Красоты, Любви, Совершенства...

Но так уж устроен человек! Даже сознавая, что на подавляющем большинстве его нелегких трудов и свершений лежит печать неизбежного забвения, он в своих светлых упованиях, творческих наитиях, научных изысканиях... жаждет открывать, научать, впечатлять, изумлять, восторгать, а в чисто утилитарном измерении – стремиться к достижению и воплощению в жизнь, как ему кажется, единственно правильного понимания разночтимых вопросов непростого бытия. Беспокойная современность – не исключение... Наш пытливый ум, как и озаренные верой чувства все так же влекомы безудержным порывом недопустить трагического развития событий, ... упредить, уберечь... или же, напротив, укрепить, вдохновить добротолубивые начинания и тем самым внести свою лепту в устройство мира, благоукашая его цветами добра и справедливости, милосердия и любви, вдохновений и гармонии...

Собственно, такой строй мыслей и переживаний или им подобные аллюзии сопутствовали нам, а порой и одолевали нас как некая навязчивость в процессе знакомства с содержательной частью книги доктора философских наук, профессора Виталия Шевченко

¹ Получив предложение написать рецензию на книгу докт. филос. наук, проф. Виталия Шевченко "Православие в Украине и цивилизационные вызовы: история и современность", мы были польщены, поскольку тремя годами раньше сами испытывали подобное побуждение, но обстоятельства стали на пути его осуществления непреодолимым препятствием. Хотя и теперь, претворив обещанное в жизнь, несколько обескуражены, ибо рецензия скорее стала для нас удобным поводом высказаться, сообразуясь с реалиями 2014 – 2016 годов, по целому ряду вопросов, составляющих ныне предмет украинско-российского дискурса в его исторических и современных проекциях.

“Православие в Украине и цивилизационные вызовы: история и современность”. И это вполне естественно, ведь изданная весной 2013 г., т. е. в канун тех событий, начало которым положила Революция достоинства, книга оказалась удивительно созвучной с вызовами времени, конфликтогенный потенциал которых обусловит в ближайшем будущем гнусную (по нравственным соображениям) и беспрецедентную (в правовом отношении) аннексию Российской Федерацией Крыма, а также военные действия на востоке Украины, причастность к которым российских силовых структур сомнений не вызывает (если, конечно, не разделять мнения, согласно с которым снятие маркировки с военной техники или знаков отличия с обмундирования военнослужащих, случайно забредших во время отпускного угара в донецко-луганские степи, может служить безупречным алиби!). К тому же, если учтем, что, открывшееся духовно-интеллектуальному взору нашего современника как довлеющая злоба дня требует незамедлительного уяснения причин, а с ним и неизбежного поиска путей разрешения конфликтной ситуации в ее эпохальных прозрениях, то получим немало оснований утверждать, что издание книги проф. Виталия Шевченко предвосхитило украинско-российские нестроения последнего времени, обусловленные во многом как логикой более трехсотлетнего сосуществования в одном государственном организме, так и современной мотивационной неизбежностью самого разного толка.

Второе замечание, которое также хотелось бы высказать в преамбуле рецензии, сводится к осознанию целого ряда трудностей, касающихся определения критериев оценки предложенного к рассмотрению материала. Ведь, скажем, уяснить правомерность / неправомерность тех или иных подходов к осмыслению ныне активно культивируемых и нередко жестко дискутируемых мифологем «русского мира» как своеобразной оппозиции государственному домостроительству современной Украины, весьма нелегко. И многое в этом смысле будет зависеть, кроме прочих причин самого различного характера, от правильного понимания природы мифа:

- как доисторической формы сознания;
- как феномена искусства, приобретшего на протяжении многовековой истории жизни народа аксиологическое значение и обладающего беспрекословным доверием определенного человеческого сообщества;
- как своеобразного пред-знания, пребывающего не только в определенных и неповторимых соотношениях с историческим началом, но и проявляющееся в типологическом своеобразии дихотомии «прошлое – настоящее», осознать которое можно лишь усвоив язык «действий» и культурную традицию его бытийствования;
- как духовного пространства прошлого, которое и поныне продолжает определять культурный облик народов, их ценностные установки, но требует осторожного обращения, а уж тем более применения, дабы не превратиться по нарочитому умыслу в орудие борьбы «во имя и во благо», императив которой составляет себе-личное, свое-корыстное, имперски необузданное, идеологически неистовствующее, духовно гипертрофированное;
- как значимости, которая ни в коей мере не может смешиваться с более поздними по своему происхождению идеологемами национального порабощения, исповедующие, народы, вменившие себе роль исполнителей особого миссионерского призвания, в своем безудержном экспансионистском рвении не взирают ни на самоочевидную спекулятивность собственных утверждений, ни на их античеловеческую сущность..., ни на то, что, в конце концов, они идут в разрез с базовыми принципами международного права, препятствуя самоопределению народов согласно с их волеизъявлением;
- как сакрализованного понятия, в контексте которого и идеологи, и заказчики, и исполнители всех времен, облачаясь в одеяния благовестителей и благоустроителей экспансионистского благопорядка, не гнушаются никакими средствами достижения своих заведомо преступных целей.

Понятно, что в контексте личностного самоопределения оценочного порядка речь идет лишь об одном из необходимых уяснений, включающих довольно широкий диапазон системообразующих причин, а также целеобуславливающих факторов. Во всяком случае, констатируемое ни в коей мере не может и не должно умалять исторического сегмента рассматриваемой проблематики, который нередко преобладает и требует пристального внимания хотя бы потому, что настоящее во многом детерминировано прошлым и в одностороннее время будущим, вспоминая их обоюдному экзистенциальному постижению. Но при этом мы не станем скрывать, что волей-неволей (как бы нам ситуативно не хотелось этого избежать!) на целый ряд наших личностных суждений, связанных с освещением перипетий и явлений в их украинско-российских преломлениях, неизгладимый отпечаток накладывают будоражающие события последнего двухлетия. Да и привилегированного положения нам бы тоже не хотелось умалять. Ведь, если, скажем, несколько ранее мы по некоторым исследовательским позициям, касающихся, в частности, авторского прочтения резонансных событий быстротекущего настоящего, могли проявить оценочную сдержанность, то теперь не без грустного привкуса приходится довольствоваться признанием правоты абсолютного большинства авторских размышлений и соображений по оспариваемым вопросам. При этом, зная не по наслышке, чего стояло в начале 2013 года издать, а до этого написать книгу, содержательные компоненты которой соответствовали бы ее наименованию, только подчеркнем, что и по времени (за несколько месяцев до начала активной фазы гражданского неповиновения антиевропейским волеизъявлениям президента В. Януковича), и по месту печати (издана в УПЦ Киевского Патриархата с благословения патриарха Киевского и всей Украины Филарета) публикация книги проф. В. Шевченко может вполне считаться знаковой.

Что же касается проблемно-тематического спектра книги, то, как явствует из структуры изложенного материала, он довольно многолик и в диапазоне своего конкретного проявления, как правило, подчинен исследовательской доминанте. А ее концентры наиболее четко отражают два первых из четырех наличествующих разделов¹, именуемые соответственно «Постигая феномен Украинского Православия» и «Православие и постмодернистские тенденции периода глобализации». Это тем более важно подчеркнуть, что заявленная проблематика прямо и непосредственно отражает двухвекторную специфику украинских политико-идеологических настроений новейшего времени и в своем сопоставлении могла бы дать немало пищи для пространных размышлений. Но автору такая перспектива, похоже, не казалась привлекательной. Во всяком случае, избегая компаративного анализа двух стратегий возможного государственного развития (а это двоякое не раз увлекало и украинский политиком, и его электорат!), он нашел нужным и оправданным представить на суд читателя те изыскания, исходя из интерпретационного своеобразия которых каждый желающий, сообразуясь со своим внутренним побуждением и, естественно, убеждением, оставался бы волен лично определяться с приверженностью к тем или иным цивилизационным ориентациям. И это как раз то, чего нельзя не учитывать и не вменять в заслугу автора именно сейчас, когда украинский мир потерял равновесие и в стадии идеологического дисбаланса, духовной зыбкости и политической неустойчивости смятенному украинскому обществу весьма непросто сохранять чувство самообладания, а значит быть объективным и адекватным в восприятии и оценке происходящего на наших глазах и, нередко, с нами.

При этом, зная о трудностях, которые потенциально может испытывать иностранный читатель, возжелавший ближе познакомиться с текстом анализируемой книги, как и четко осознавая ограниченность объема, отводимого для написания рецензии, мы, с одной стороны, считаем нужным и необходимым сослаться на перечень помещенных в первом разделе глав

¹ Правда, последний из разделов, в котором представлены два перевода («Входная дверь ко христианскому добронравью» Г. С. Сковороды и «Жизнь Г. Сковороды» М. Ковалинского) с их сопровождающими примечаниями и комментариями, имеет лишь опосредованное отношение к названию книги.

и тем самым создать самое общее впечатление о его проблемно-тематическом диапазоне, а с другой стороны, аннотируя содержимое самым общим образом, подчеркнуть, что:

- в главе “Миссия Руси-Украины (по материалам исследований мыслителей украинской диаспоры и отечественных ученых XX – начала XXI века)” (с. 23 – 63)² автор преимущественно излагал то, что по естественным соображениям не могло быть предметом надлежащего изучения ни в имперском, ни в советском дискурсах и что при многовекторности церковно-религиозных устремлений граждан Украины не может затмевать ее православного и греко-униатского модусов как самых мощных, значимых и предпочтительных;

- в главе “Московско-православная цивилизация и ее следы в Украине” (с. 64 – 91) на фоне рассуждений о закономерностях развития цивилизаций, (являющихся, в принципе, антитезой их истолкования нынешней иерархией РПЦ), а также неудавшихся попыток европеизации Российской империи, предпринимавшихся, в частности, в царствование Петра I и Александра II, раскрывается тяжелое имперско-советское наследие, в свете которого Украина преимущественно воспринимается как часть геополитического и канонического пространства, а выразители и почитатели подобных идей, не взирая на их спекулятивность, находят свое современное упование в идеалах активно культивируемого «русского мира», что в общем и целом является важнейшим дестабилизирующим фактором, существенно осложняющим реализацию Украиной конституционно прописанной евростратегии развития;

- глава “1020-летие крещения Руси-Украины в контексте идеи создания единой Поместной Православной Церкви в Украине” (с. 92 – 105) – это своеобразный дайджест-реакция средств массовой информации, политикума и гражданских организаций на попытку украинской власти спомоществовать примирению разрозненных ветвей Православия в Украине, избыливающая не только полемическими, но и антиподическими по своему содержанию подходами и видениями относительно теоретической правомерности и практической возможности осуществления задуманного проекта³;

- глава “Первый визит Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Украину как испытание ее граждан на духовно-идеологическую зрелость” (с. 106 – 128) представляет собой апелляции и воззвания верующих Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (далее – УПЦ Киевского Патриархата), связанные с прибытием в Украину достопочтенных представителей Вселенского Православия, в том числе Вселенского патриарха Варфоломея I и новоизбранного предстоятеля Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) Кирилла, которые, между тем, не нашли должного отражения в печати, но очень важны и как свидетельство степени зрелости прихожан УПЦ Киевского Патриархата, и как подтверждение нечувствия патриарха Кирилла к нуждам многомиллионной православной паствы Украины не только вышедшим из юрисдикционного подчинения Московскому Патриархату, но и чаявшим надежду на получение автокефалии, оставаясь в УПЦ;

- в главе “Некоторые аспекты языковой ситуации в современной Украине и ее церковно-исторические основания” (с. 129 – 231) содержится обстоятельный анализ “языковой” политики Украины как не удовлетворяющей государственным потребностям, а также вскрываются истоки отчаянного сопротивления внедрению в жизнь норм “Закона о языке” как в контексте имперского прошлого, так и свете современных тенденций во всем многообразии их проявления.

Разумеется, подчеркивая, что каждая из заявленных тем по-своему коррелирует со злобой дня нынешнего, т. е. созвучна с резонансными событиями украинской истории новей-

² Указывая на количество страниц, нам бы хотелось, чтобы, исходя из объема исследования, читатель имел возможность сам определиться со степенью разработки заявленной темы.

³ Наличествующее в книге проф. В. Шевченко Предисловие предстоятеля УПЦ Киевского Патриархата патриарха Филарета (Денисенко) представляется не только как факт значимым, но и содержит немало важных положений, дополняющих и развивающих наши суждения.

шего времени, мы понимаем, что немало из осмысленного автором является одновременно и данью исторической эпохи, нередко отражая чаяния украинского народа на том или ином этапе его бытия. А за те добрые / недобрые, правильные / неправильные, богоугодные / грешные воления, изъявления, деяния..., в ответе, прежде всего, наши предшественники. Но автор, как можно предположить, руководствовался тем, что мы, как и все до нас живущие, сопричастны вечному «сегодня» и исходя из этого несем ответ и за свои веру, и за свои дела, и за свои помысли, а значит и за свое отношение к тому, что в своей земной актуальности истекшего дня еще не нашло окончательного завершения и что долженствует или пытается долженствовать, неприятно удивляя хотя бы тем, что в современной России приветствуются настроения людей маниакальной предрасположенности к расширению пространств и то удивительнее всего, что современные выразители и приверженцы этих идей, как и кумиры их имперских упований, ревную о собирании русских (и не только русских!) земель, склонны именно в этом (почитай, патологическом!) усердии видеть величие своей страны. В этой связи написанное и пережитое проф. В. Шевченко может быть сведено, в частности, к признанию того, что:

- причисление древнерусского наследия к истории Московии, будущая столица которой впервые упоминается как населенный пункт лишь в 1147 г., выглядит безосновательной и неправомерной издержкой, пребывающей в логическом несоответствии с правдой жизни;

- унионистическая слагаемая церковно-религиозной жизни Украины конца XVI – середины XVII века, во многом обусловившая национально-освободительную войну 1648 – 1654 гг. под руководством Б. Хмельницкого, а спустя треть века – повлекшая неканоническое подчинение Киевской Митрополии Московскому Патриархату, станет мощным импульсом украинско-российского сближения, в котором роль и значение православного фактора представляются ведущими, если не определяющими;

- на фоне величия и подвигов наместников Руси-Украины, их славных и достопамятных духовных деяний притязания нынешних споспешников империй (как российской, так и советской) возродить то, что в памяти поработанных народов озывается болью о тотальной русификации, массовом классово-идеологическом истреблении, гражданских войнах, насильственных депортациях, искусственных голодоморах, ... унижениях, оскорблениях, поруганиях..., о том, что, кроме унижительных запретов и попрания человеческих чести и достоинства, стояло миллионы жизней, выглядят дикими и кощунственными;

- ратующие за воссоздание и воссоединение «единого и неделимого Отечества» оскорбляют память величайшего числа невинных жертв «империоцидов», умаляют правду о чудовищных преступлениях «империи зла», ставшей, по справедливому признанию самих россиян, «тюрьмой народов», а их освящающая инстанция в имени РПЦ – самой реакционной силой, а собственно тем, забвение чего грозит неизбежным повторением хотя бы потому, что ни творцы произвола минувших веков, ни убежденные империалисты современности не склонны ни к признанию тяжких грехов перед человечеством, ни к искреннему раскаянию в ранее содеянном;

- попустительствуя (нео)имперским амбициям светской власти РФ и, в частности, солидаризируясь с ней в «украинском вопросе» на современном этапе, РПЦ поддерживает сторону агрессора, пытающегося обратить историю вспять, т. е. тех, кому всячески должна была бы содействовать в уяснении истоков своих (как минимум, в духовном смысле!) сомнительных успехов и величия, а еще употребить ревностных усилий, призывая остепениться и напомнить, что истинный удел христиан завоевывать владения собственных душ, а не территории соседних (и не только соседних!) государств.

И это исключительно важно подчеркнуть сегодня, не упуская из виду того, что сейчас, сожженные в совести злопыхатели:

- используя Майдан-2013 как удобный случай для развертывания оголтелой анти-украинской кампании, развязали необъявленную войну против суверенного Украинского государства, не скрывая, что такая агрессия готовилась годами и направлена на подрыв его основ;

- продолжают всячески упорствовать во зле, оправдывая, в частности, невиданную жестокость в боевых действиях на востоке современной Украины местью за то, что якобы “бандеровская” власть, а вместе с ней и многомиллионный украинский народ при определении своего стратегического партнера совершили-де роковую ошибку и, чтобы упредить воплощение взлелеянного большинством украинского общества европейского выбора в практическую плоскость, употребляют все возможные средства его предотвращения;

- в погоне за мнимым земным величием мессианистического окраса пренебрегают нравственностью как внеполитической категорией и, доверительно признаваясь в оголтелой ненависти к “продажной” Украине, не испытывают никаких угрызений совести, считая безудержную злость и всякое другое мракобесие проявлением любви к зарвавшемуся “брату”, соблаговолившим дерзостно указать “старшему брату” на исторически беспрецедентные запреты, ограничения, жандармские меры взыскания...

Между тем, ведя нас “лестницей” европейского восхождения, автор рассматривает проблематику современных вызовов молодому Украинскому государству не только сквозь оптику имперских происков прежних веков или же неоимперского усердия “новой” России, но и предостерегает, как это явствует из заглавия уже упоминаемого второго раздела книги (см.: с. 235 – 415), что на пути шествия Украины в прекрасное грядущее идеальные воления могут затмеваться как конфессиональными разногласиями прошлых веков, так и тучами той свободы и толерантности, которые в пронизательной части украинского общества вызывают немало смятений и даже опасений. Их семантика, в частности, зиждется на тех несоответствиях, которые, в большинстве случаев, кроет в себе перспектива разрешения трудноразрешимых постмодернистских проблем эпохи глобализации и в разрезе которых настоятельная необходимость создания нового, собственно украинского историософского канона осложняется и усугубляется потребностью выработки иммунитетов от постмодернистских идеалов богатства, славы, роскоши и прочих гедонистических удовольствий как производных недугов нигилизма и безудержного свободомыслия, секуляризма и беспринципной толерантности. Собственно об этом свидетельствуют и названия пунктов второго раздела, которые нам бы хотелось воспроизвести, дабы слишком не абстрагироваться от содержательной канвы текста и с тем нарочито не растекаться “мыслию по древу”: “Украинская религиозная духовность в проблемном дискурсе постмодернистских реалий” (с. 235 – 270), “Размышляя о кризисе идентичности и знаках времени” (с. 271 – 289), “Православно-католические отношения в идентификационных измерениях современности: украинский контекст” (с. 290 – 302), “Истинность религии и проблема развития межконфессионального диалога” (с. 303 – 327), “Конфессиональное сознание в системе постмодерных ценностей” (с. 328 – 359), “Нравственные основания религий как потенциальная возможность их сближения” (с. 360 – 389) и “Православие в перспективе мирового экуменизма: pro et contra” (с. 390 – 418). При этом, проблемный срез исследовательских предпочтений дает нам все основания говорить о проф. В. Шевченко, прежде всего, как о философе и религиоведе, а заодно утверждать, что едва ли не каждая из заявленных тем второго раздела содержит в себе глубинную бинарную оппозицию, в контексте которой исследование истины, духовности, нравственности, сознания, идентичности ..., как самодостаточных и неимоверно сложных тем, эксплицируется на проблематику, знаменующую макроуровень постмодернистской жизни. И такой подход в его самом разном проблемно-тематическом сопоставлении позволяет увидеть “западную” современность в удивительно своеобразном освещении, оптику которого, преимущественно, определяет пра-

вославное видение благоденствующего, но религиозно “индифферентного” западного мира “потех и удовольствия”, изрядно “подпитывающих” нищету современного существования человеческой самости, трагедию ее “богооставленности”, того несчастья заблудшего человека, о котором в Европе (и не только!) знают прекрасно и которое требует безотлагательного лечения, но которое, увы, уврачеванию, пока, не подлежит. И хотя предложенная интерпретация проблем, прямо или косвенно соприкасающихся с православным богословием, не может быть идеализирована, мы все же позволим полагать, что светскому исследователю некоторые богословские погрешности как в части постановки проблемных вопросов, так и с точки зрения наличествующих в них недоговоренностей вполне извинительны, особенно если учесть, что искать в сочинении или желать видеть в нем то, что не составляло предмет специальных богословских изысканий автора, наверное, не совсем правомерно. Поэтому, относя высказанное нами замечание к числу факультативных, подчеркнем, что в главном и определяющем исследователе, вне сомнения, прав: затронув важные вопросы, которые могут составить «повестку дня» в ближайшем будущем на макроуровне цивилизационной поступи, проф. В. Шевченко положил хорошее начало их изучению в контексте украинского самоопределения в новоевропейском доме бытия. При этом, угадывая в предложенных нашему вниманию изысканиях “позднего” В. Шевченко, т. е. наработки последнего периода его творчества, а в содержательных компонентах – нечто философски подытоживающее, мы находим нужным отметить, что, сочетая несколько творческих амплуа, а пуще всего многолетние филологические интересы (да и культурологические пристрастия!) с преимуществами философа-религиоведа, ученый изложил материал с той убедительностью, которая оставляет немало духовных ниш для дальнейшего развития многих из им обозначенных положений.

То, что хотя бы вскользь хотелось сказать по поводу третьего раздела, на оригинальность претендовать не может, но как данность требует признать, что публикуемые в нем заметки и выступления ученого на юбилейных мероприятиях или же его участие в собраниях, посвященных памятным событиям исторического календаря, довольно полно обозначают событийную канву жизни современной Украины и одновременно свидетельствует о предпочтениях исследователя – участника мероприятий, приуроченных празднованию 900-летия Свято-Михайловского Златоверхого монастыря, 500-летия со дня рождения Станислава Ориховского, 450-летия создания Пересопницкого Евангелия, 400-летия со времени издания “Треноса” Мелетия Смотрицкого, 300-летия со времени упокоения гетмана Ивана Мазепы, а также 290-летия со дня рождения выдающегося украинского философа Григория Сковороды. И эти предпочтения, как нам представляется, тоже неплохой повод для размышлений над экзистенциально важной проблематикой, изобилующей “вопросаниями” или предусматривающей ответы на извечные вопросы: “Кто мы?”, “Откуда?”, “Зачем?”, “Каково наше призвание?”, “Что и как должны делать?” в свете того, что так дорого и мило украинскому сердцу и что составляет его неповторимый духовный облик... И хотя на большинство этих вопросов автор как человек религиозного сознания отвечает четко, внятно и убедительно, в многомерности прочтения императивно заданного алгоритма мышления он нередко и приятно удивляет целостностью подходов, оригинальностью изложения, а также корректностью заключений, футуристическая визия которых, как правило, предугадывается, корреспондируясь с непредсказуемостью жизненных обстоятельств. В этой связи нам кажется весьма примечательным тот факт, что, заканчивая изложение третьего раздела своей книги статьей “Григорий Сковорода и Библия: пропедевтический экскурс префигуральной экзегезы”, автор не только раскрыл оригинальность подходов мыслителя в интерпретации Священного Писания, но и счел нужным в последнем, четвертом по очередности, разделе предложить вниманию читателя органически связанный с предшествующей темой перевод “Входной двери ко христианскому

добронравия» Г. С. Сковороды и «Жизнь Григория Сковороды» М. Ковалинского, т. е. поместить два исследования, перевод которых на современный украинский язык с его сопровождающими примечаниями и комментариями можно лишь опосредованно признать созвучным с главным целеполаганием книги. Но это лишь внешнее восприятие, ибо при более внимательном прочтении изложенного, как минимум, явственно просматривается неизбывное желание автора показать и отстоять украинский мир, украинское мировидение, украинское мироощущение, украинское мировосприятие, столь свойственные выдающемуся украинскому философу и ментально, и духовно. А это очень важно уяснить в это тревожное время, когда Украина стала объектом манипуляций, активно задействованных в политико-идеологических, культурных, юрисдикционных, дипломатических, информационных и иных сферах борьбы за умы, души и сердца ее граждан и когда на кону истории уже в который раз решается судьба Украины, ее страждущего правды и мира свободолюбивого народа... В противном случае, если Украина не извлечет уроков из своего недавнего прошлого и сурового настоящего и, в частности, не ответит адекватно на вопросы:

- Почему на изумление всего цивилизованного мира, в том числе и симпатизировавших сограждан, Россия отважилась сместить фронт борьбы с Украиной в военную плоскость и благословляет на войну с православными братьями представителей самых различных наций, народностей и религий?

- Являются ли дружественными и в принципе приемлемыми те формы подрывной деятельности, которые привели к тому, что в правление В. Януковича¹ в украинскую власть были внедрены люди имперской России, всячески противившиеся становлению Украинского государства, укреплению его суверенитета и независимости?

- Насколько искренна и патриотична нынешняя позиция УПЦ по отношению к Украине и как можно расценить ее отказ от поддержки украинской армии, защищающей территориальную целостность Украины?

- Как следовало бы относиться гражданам Украины к кличам сродни «Территория России там, где звучит русская речь» или к настоятельным требованиям официальных лиц РПЦ «Армии нужно дать работу!... Наследие 90-х должно быть преодолено!» ?...

В этом смысле воспроизведенное в книге профессора В. Шевченко располагает к странному рассуждению, предмет которых по праву заслуживает не одного тома...

Но глубокая ночь, когда рассвет нового дня вот-вот забрезжит первыми лучами солнца, а усталость одолевающе клонит ко сну, этому побуждению препятствует как ничто другое. Поэтому мы, мысленно обозревая мир прочитанной книги и обозначая ее самые значимые концентры, доверяем сердцу определиться лишь с самым главным, важным, необходимым, с тем, что стало для нас убедительнейшим аргументом на пользу того, чтобы, оставив неотложные душпастырские дела, сесть за письменный стол... А болевой точкой и самым важным вопросом, естественно, являются для нас и нашей многомиллионной паствы российско-украинские отношения и прежде всего тот кризис, который ныне достиг своего апогея и обязывает нас в эти томительные мгновения ночного бдения еще раз не без грусти и досады задуматься над прежними и современными неприятиями, невосприятиями, непониманиями..., над имевшими место быть и повторяемыми века как ментальная неизбежность понуждениями, ограничениями, притеснениями, поруганиями..., над ужасом имперской претензиозности, высокомерия и непомерной амбициозности..., над тем, что в свете современного исторического нарратива дает нам основания отнести уважаемого автора к числу тех философов, которые:

- не склонны потакать изворотливости и назойливости утверждений приверженцев

¹ Во время правления В. Януковича все ключевые посты на высшем государственном уровне власти, в том числе Генеральной прокуратуры, Министерства внутренних дел, Министерства обороны, Службы государственной безопасности и Министерства образования, занимали деятели пророссийских убеждений и ориентации, а некоторые из них даже имели российское гражданство.

“единого и неделимого Отечества” как изжившим себя имперским атавизмам, немало из которых, в лучшем случае, лишь похожи на правду, а нередко вовсе не имеют с ней ничего общего;

- исходят из такого понимания древнерусского периода Руси-Украины, в свете которого эта страница истории соотносится с исключительно украинскими реалиями; а утвердившееся и живучее положение об изначальной общности исторических судеб тех племен, которые в будущем станут генофондом для образования трех восточнославянских народов, признают таким, что не выдерживает научной критики, а потому и неприемлемым;

- отстаивают положение о непрерывности и естественности процесса этногенеза, приведшего к образованию и неповторимому ментальному своеобразию украинского, российского и белорусского народов;

- призывают неистовых сторонников безальтернативных путей “русского” развития, включая тех, кто в силу различных причин (в том числе национальных и религиозных!) видит Киев колыбелью некогда единой, территориально необъятной и многочисленной ойкумены, внять современным реалиям и считаться с самоочевидностью: суверенная, независимая, соборная Украина со всеми необходимыми атрибутами ее государственности есть, сколь бы не пренебрегались и даже не поносились наиболее ретивыми украинофобами ее литературный язык, искусство, культура, права...;

- поражены дерзостью нынешних идеологов и вдохновителей “единого и неделимого Отечества” (включая руководство РПЦ!), возомнивших взять на себя роль лучших и едва ли не единственных учителей отечественной истории, а ныне, на удивление всего цивилизованного мира, тщатся убедить мировое сообщество в “канонических” основаниях осуществляемой агрессии;

- понимают, что болевой точкой нынешних украинско-российских разногласий есть принципиальная несопоставимость их официальных доктрин, векторы которых обозначают евроинтеграционная и евразийская стратегии цивилизационного развития со всей совокупностью их обуславливающих причин, а также аксиологических предпочтений;

- с трудом воспринимают, ставшее самоочевидным и неопровержимым: приложив руку к разрушению силовых структур современной Украины и вынашивая планы военного вмешательства в Украину с целью изменения ее государственного строя (о чем на начальном этапе агрессии не считали зазорным распространяться даже бывшие советники президента РФ!), апологеты “русской весны 2014” (чего название-то стоит!!!) несли «благую весть» освобождения на стволах своих зеленых человечков, которых, как уверяли весь мир, знать не знали, и при этом, клеймя «бандеровскую» Украину, в самообольщении победителей уверяли: «Шанса в Украины нет! Она обречена на поражение, имея в распоряжении лишь два способа: проиграть на коленях или умереть героически, негибимой!!!»;

- верят в победу благоразумия, в котором любое усвоение (даже если оно касается части истории соседнего народа!) должно в нравственном смысле признаваться постыдным, а непризнание самоочевидности существования 42-миллионного украинского народа, равно как и его права на собственную государственность, относиться к нонсенсу клинического порядка;

- считают, что на современном этапе альтернативы евроинтеграционному курсу развития Украины не существует, а с учетом происшедшего в 2014 – 2016 гг. (даже признавая возможность различного до противоположности! и разного, включая манящие и подкупающие слагаемые ностальгического порядка прочтения исторического наследия в его украинско-российской сопричастности!) иная перспектива вовсе исключается, если, разумеется, в нелегких испытаниях реформирования приоритеты демократии и правопорядка останутся для подавляющего большинства ее граждан неременным условием достижения благоденствия и процветания в осязаемом будущем.

При этом, концептуализируя восприятие текста предложенной нашему вниманию книги доктора философских наук, профессора Виталия Шевченко “Православие в Украине и цивилизационные вызовы: история и современность”, нам приятно отметить, что автору удалось избежать предзаданности, а с тем и привнесения смыслов, которыми нередко изобилует конъюнктура исследований, появившихся в течение последнего двухлетия и в этом контексте заключить:

- убеждение автора в необходимости коррекции взгляда на исторические истоки украинско-российских отношений иногда проступало столь явственно и пленительно, что, к примеру, приращение древнерусского наследия к общероссийской истории в свете достижений современной науки нами иногда виделось и воспринималось как справедливое назидание традиционным почитателям российской истории и особенно нынешним воителям имперских замков;

- придерживаясь “золотого правила”: мертвые сраму не имут, а об ушедших прилично вспоминать либо хорошее, либо никак, автор, как нам кажется, не позволил себе нарушить спокойствие усопших, тишину их вечности и, не норовя хулить бесчестие предшественников, скорее, искренне желал, чтобы их потомки были рачительнее и умереннее в своих пылких и незадачливых пристрастиях вернуть навсегда ушедшее, но им милое понятие о государственном величии, нередко, не различая между “своим” и “чужим”.

В то же время, находя анализируемую книгу нужной и важной, а изложенное в ней надлежало исследованным и убедительно подытоженным, мы понимаем, что в зеркале идеальных предпочтений и взыскательных требований книга проф. Виталия Шевченко содержит некоторые недочеты и упущения, которые нам бы хотелось высказать в виде самых общих пожеланий и свести их к необходимости более обстоятельного и глубокого:

- раскрытия всей тематической гаммы, а также проблемных нюансов как украинско-российских отношений в хронотопе их всевременных проявлений, так и прозападных стараний, в разрезе которых многое требует взвешенного подхода и всестороннего анализа;

- изучения психологических мотивов, которыми продиктована логика имперского мышления и действий в их многовековой ретроспективе и которые дают о себе знать в ревностных стараниях и пламенном усердии современных апологетов российского величия как ментальная неизбывность, неприятно поражающая теми чрезмерностями, которых преизобиловало в нераскаянном прошлом и избыточествует в ужасном настоящем;

- непрямого учета богословских подтекстов и ментальных оснований, в контексте которых отсутствие рефлексий за гнусное содеянное (чего бы и кого бы оно ни касалось – жестокости военного времени или произвола бытовой жизни, классовых чисток или искусственных голодоморов, террористической борьбы с кулачеством или инспираций самого сомнительного свойства ...) может иметь достаточные объяснения, но никогда не может быть оправдано как античеловеческое по умыслу и злодейственное по существу...

Между тем, если даже согласиться и принять к серьезному сведению, что последний раздел книги проф. В. Шевченко не совсем соотносится с проблематикой цивилизационных вызовов, а в книге в целом – не все раскрыто и учтено, то, высказывая подобного рода замечания, мы прекрасно осознаем, что “полевые” условия исследования текущих вопросов, далеко не всегда, к тому же, согласуемых с главными научными предпочтениями самого автора¹, выполнению нами предъявленного пожелания не только препятствовали, но и делали его невозможным. То же хотелось бы заметить и в связи с необходимостью уяснения психологических мотивов имперского “закроя”, ибо точно ведаем, что автор знал об этой ментальной склонности россиян, “гнездящейся” в глубинах подсознательного и заявляющей

¹ Проф. В. Шевченко как ученый нам, прежде всего, известен по двум предшествующим этой книге монографиям “Православно-католическая полемика и проблематика унионистичности в жизни Руси-Украины добрестского периода” (2001) и “Украина духовная” (2008)

о себе с настойчивостью судебного исполнителя даже тогда, когда в этом не всегда хочется признаться, а уж тем более следовать внутренним побуждениям. Но, как метко высказался акад. Д. С. Лихачев, “нам нельзя уйти от самих себя”¹... и мы все-таки следуем императивному гласу искушения, ничуть не заботясь, что причиняем своему ближнему боль и страдания. И так продолжается уже века... Как при этом не вспомнить Экклезиастово, его всевечное: “Ничего нового нет под солнцем”. Ведь это афористическое изречение настолько же приемлемо к использованию относительно истории человечества, насколько правомерно применение общих характеристик исторического опыта украинско-российских отношений в связи с ныне происходящим военным противостоянием в донецко-луганском регионе... В этом же контексте представляется уместным говорить не только о тонком чутье и предчувствиях автора, но и о его мужестве, ибо он соблаговолил писать и сделать достоянием гласности то, что пришедшим к власти навсегда (так мнили о себе приверженцы Партии регионов!) могло не понравиться или точнее, было бы ими однозначно порицаемо со всеми из этого вытекающими и потенциально возможными последствиями...

Но человек предполагает, а Бог располагает... Развитие событий получило совсем иной поворот, чем ожидали власть предержащие... И наше смутное время оказалось временем:

- правды автора рецензируемой книги;
- правды, за которую доселе положили жизни лучшие из сыновей и дочерей Украины;
- правды, которой жертвенно преданы и которую мужественно и стойко отстаивали герои Небесной сотни, и дело которых ныне продолжают отстаивать киборги украинского востока;
- правды, которую автор поведал на многих страницах своей книги и частью которой является он сам – сопричастник происходящего...

Не последняя правда автора состоит и в том, что преданно любя Украину, ее народ, язык, культуру, искусство, уважая суверенитет и территориальную целостность своей Родины, ее Богом данное и международным сообществом гарантируемое право на собственную государственность, он небезуспешно потрудился, утверждая субстанциональное «Я» украинского народа и не столько для того, чтобы льстит уху многомиллионного украинства, а, пожалуй, прежде всего, потому, что желал умягчить сердца фашиствующих, в какие бы облачения они не одевались, и какими бы смыслами не оперировали. В этой связи нам верится, что, воздавая должное соображениям и убеждениям инакомыслящих, в том числе и тех, для кого каноническая казуистика стала удобным средством порабощения и угнетения братьев во Христе, книга профессора В. Шевченко способствует прозрению множества ослепленных особенными призваниями, а уж тем более содействует освобождению из плена собственного величия туда случайно попавших...

¹ На фоне высокой филологической культуры изложения материала, замеченные нами отдельные стилистические, синтаксические, а также орфографические погрешности, самым досадным из которых считаем компьютерное искажение названия высшего учебного заведения (см. поститул книги, где вместо “Відкритий” наличествует “Відритий”), в расчет не берутся.

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ

Редакцията на българското списание «ИДЕИ» приема за публикуване статии по философия и философските науки.

Електронната версия на ръкописа на статията се изпраща на електронния адрес на редакцията: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текстът трябва да бъде написан в редактор **Word** (формат **rtf**). Шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12. Обемът на статията не може да надвишава 22000 знака, включително и интервалите. Материалите се приемат на български, украински, словашки, руски, английски езици.

Като се имат предвид техническите изисквания за предпечатната обработка статията се структурира по следния начин:

ЗАГЛАВИЕ НА СТАТИЯТА (шрифт ArialNarrow, *черен/bold*, размер на шрифта 12, главни букви, центрирано).

Инициали и фамилно име на автора: (шрифт Arial Narrow, *черен/bold*, размер на шрифта 12, центрирано). **(Името и фамилията на автора на английски език задължително трябва да бъдат посочени в анотацията, която се прави на английски език).**

Научна степен, научно звание, длъжност, месторабота на автора (без съкращения), държава, имейл адрес; ако има няколко автори, информацията за всеки се дава на нов ред; (шрифт Arial Narrow, тъмен шрифт, размер на шрифта 12, центрирано).

Анотации. Резюметата трябва да съдържат достатъчно информация за определяне на тематичните области и за оценяване на значението на резултатите от представяното проучване (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина). В първите редове на анотацията следва да бъдат отбелязани: фамилията, името и презимето на автора и заглавието на статията. В края на анотацията се слагат ключовите думи (от три до девет, шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина).

Наименование на раздела: (по желание на автора, шрифт Arial Narrow, размера на шрифта 12, на ширина).

Текст на статията: (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина, без да се правят отстъпи на нов ред). Ако текстът е разделен на части, новата част се започва на нов ред след заглавието без да се прави отстъп.

Литературата и бележките, как то и **References** (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина) се оформят в отделни списъци. **References** се оформя в съответствие с Харвардския реферативен стил (BSI), където източниците, посочени в списъка «**Литература и бележки**» на кирилица, първо се превеждат на английски език, след това в квадратни скоби се транслитерират от оригиналния език на източника. Ако има в списъка «**Литература и бележки**» *латиноезични източници*, те се дублират в **References** без транслитерация.

Програми за транслитерация:

за украински източници – <http://www.slovyk.ua/services/translit.php> или <http://translit.kh.ua/>

за руски източници – <http://translit.net/ru/bsi/>

Фигурите и графиките трябва да се правят и отпечатват в черно-бял вариант. В статията графичните обекти трябва да бъдат поместени във формат *jpeg* или *gif* с резолюция не по-малко от 300 dpi. Надписите на фигурите се изпълняват на шрифта Arial Narrow, основен размер на шрифта – 9, заглавието – 10. Размерите на фигурите не трябва да надвишават основните параметри на формат A5. Всички обекти в простите графични изображения, които са направени на Word, трябва задължително да бъдат групирани. Сложните многообектни фигури с пластове трябва да бъдат подготвени с помощта на графични редактори (CorelDraw, Photoshop и т.н.).

Таблиците се правят като отделни обекти в формат Word с размери, които не трябва да надвишават основните параметри на А5 формат. Шрифт Arial Narrow, основният размер на шрифта – 9, на заглавието – 10.

Анотациите (обемът не повече от 250 думи (максимално 1500 символа)) към статиите *трябва да са написани* на езика, на който е написана статията, както и на украински, английски и руски езици.

За авторите, които не разполагат с научна степен, трябва да бъде представена надлежно заверена **рецензия от научния ръководител**, консултант или друг експерт със степен доктор на науките в избраната област на проучването. Рецензията и последната страница на статията с личния подпис на автора се изпращат в редакцията в сканиран вид.

Правила за цитиране и позоваване на използваните източници (в съответствие с *Харвардския* реферативен стил (BSI))

Позоваването на източниците трябва да се дава в кръгли скоби: фамилиното име на автора, годината на издаване и страницата, на която се прави препратка. За пример: "...в работите (Preston, 2008; Солнцев, 2013)..." или "... според мислите на изследователя, ..." (Preston, 2008, p.385); "Камю (1990, с.234) твърди, че ...".

В източниците, които имат няколко автори, се посочва само първия автор, следва "et. al" ("и др."). Например, работа на такива автори като Carter, Morton, Duncan-KempandRedding: Carteretal. (1989) discussed library search methods.

Позоваване на източници във формата на бележки под линия не се допуска. Като бележки под линия може да се дават само авторски забележки (в изключителен случай).

Правила за оформяне на списъка на използваните източници

1. В списъка се посочват само тези източници, на които има позоваване в текста.
2. Източниците в списъка на литературата не трябва да се повтарят. Работите на един автор, публикувани през същата година, се подреждат по азбучен ред, изхождайки от заглавията на произведенията (членовете, които стоят отпред, не се вземат предвид), използват се буквите a,b,c след посочване на годината на публикуване, за пример:
Rahner,K. (1969a), "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger", transl. Andrew Tallon, *Philosophy Today*, 13, pp. 126-137.
Rahner, K. (1969b),*Hearers of the Word*, Herder and Herder, New York, 180 p.
3. Библиографското описание се съставя пряко въз основата на печатното произведение или се извежда от каталози и библиографски указатели пълно, без пропускане на каквито и да било елементи, съкращения на наименованията и др.
4. Източниците в списъка трябва да се подреждат по азбучен ред на фамилиите на първите автори или на заглавията без номерация.

Образци за позовавания на литературни източници

За оформяне на книгите:

Автор/и, редактори, преводачи и др. (фамилно име запетая инициали), Година на издаване, *Заглавие*, *Информация за изданието (информация за повторен печат, брой на изданието, серия)*, Издателство, Място на издаване, Обем.

Важно! При оформянето на източниците на украински, руски, български езици в списъка References (тоест, тяхното пълно превеждане на английски език) трябва задължително да бъде допълнително транслитерирано наименованието на работата (*заглавие, информация, отнасяща се до заглавието*) от оригиналния език [в квадратни скоби].

Примери:

Литература	References
Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение</i> . Историческое введение [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с.	Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction</i> . Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3) [<i>Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie</i> [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian]
Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.	Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.
Райда, К. Ю. (2009), <i>Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи</i> , Видавець ПАРАПАН, Київ, 328 с.	Raida, K. Yu. (2009), <i>Existential philosophy. Tradition and Prospect</i> [<i>Ekzystentsialna filosofii. Tradytiia i perspektyvy</i>], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

За оформяне на статии или отделни глави с посочванена различните автори на книгата или сборника

Автор/и, редактори, преводачи и др. (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване, «Заглавието на статията: информация, отнасяща се до заглавието», *Заглавието на книгата: информация, отнасяща се до заглавието*, Издателство, Място на публикуване, Местоположение на статията (страницы).

Важно! При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник след водът му на английски език се посочва [в квадратни скоби] транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	References
Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.	Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.
Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тілліха", Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник [А. М. Ермоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любивий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко], ПНПУ імені В. Г. Короленка, Полтава, с. 160-168.	Shevchenko, S. L. (2012), "A problem of values in Tillich's theology", <i>Theoretical problems of modern ethics: train aid</i> [A. N. Yermolenko, H. D. Jemeljanenko, N. N. Kiselev, P. A. Kravchenko, Ya. V. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnostei v teologii P.Tillikha", <i>Teoretychni roblem suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. Yemeljanenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyi, V. A. Malakhov, K. lu. Raida, S. L. Shevchenko]], Poltava National Korolenko Pedagogical University, Poltava, pp. 160 – 168. [in Ukrainian]

Бульман, Р. (2004), "Иисус Христос и мифология". Пер. с нем. О. В. Боровая, <i>Избранное: Вера и понимание</i> , РОССПЭН, Москва, Т. 1-2., с. 211-248.	Bultmann, R. (2004), "Jesus Christ and mythology". Trans. From German O. V. Borovaya, <i>Select works: Faith and understanding</i> ["Iisus Khristos I mifologiya". Per. S nem. O. V. Borovaya, <i>Izbrannoe: Vera I ponimanie</i> , Russian political encyclopedia, Moscow, Vol. 1-2., pp. 211-248. [in Russian]
Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York, pp. 20-34.	Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York., pp. 20 – 34.

За оформяне на дисертации

Автор (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване,
Заглавие: dissertation, Издателство (ако е посочено), Място на писане, Обем.

Важно! При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник след превода на *Заглавието* на английски език се посочва [в квадратни скоби] транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философска теология XX века, дисертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.	Konacheva, S. A. (2010), <i>Heidegger and philosophical theology of XX century: dissertation</i> [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 347 p. [in Russian]

За оформяне на авторефератът на дисертацията

Автор (фамилно име запетая инициали), Година на издаване, *Заглавие: Author's abstract*, Издателство (ако е посочено), Място на писане, Обем.

Примери:

Литература	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философска теология XX века, автореферат дисертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.	Konacheva, S. A. (2010), <i>Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis</i> [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 45 p. [in Russian]

За оформяне на статии от вестници или списания

Автор/и (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване, «Заглавието на статията: информация, относяща се до заглавието», *Заглавие на списанието*, Броя на изданието, Местоположение на статията (страници).

Важно! При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник на английски език след преводът на източника в съответствие с правилата [в квадратни скоби] се посочва транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	References
Швирков, О.І. (2005), "Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд", <i>Мультиверсум. Філософський альманах</i> , № 47, с. 23-29.	Shvyrkov, O.I. (2005), "Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look" ["Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskiy pohliad"], <i>Multyversum. Philosophical almanac</i> , No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]
Мещеряков, А.Н. (2012), "Эволюция понятия "островная страна" в японской культуре", <i>Вопросы философии</i> , № 8, с. 72-84.	Meshcheryakov, A.N. (2012), "Evolution of concept "Island country" in the Japanese culture" ["Evolutsiya ponyatiya "ostrovnaya strana" v yaponskoi kul'ture"], <i>Questions of philosophy</i> , No. 8, pp. 72-84. [in Russian]
Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.	Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.

За оформяне на източниците на електронните ресурси с отдалечен достъп

Автор/и (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване (ако има), «Заглавие», available at: URL (без разделителни знаци на края).

Важно! При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник на английски език след преводът на източника в съответствие с правилата [в квадратни скоби] се посочва транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	References
Заграва, Е. (2003), "Сучасність і солідаризм". Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html	Zahrava, E. (2003), "Contemporaneity and solidarizm" ["Suchasnist I solidaryzm"], viewed 28 March 2016, available at: http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html [in Ukrainian]
Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal	Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

За контакти:

Отговорен редактор: Шевченко Сергей Леонидович

Тел.: 099-524-81-19

Е-мейл: Idei.filosofa@gmail.com

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Редакція болгарського журналу “ІДЕЇ” приймає до друку статті з філософії та філософських наук.

До редакції подають електронну версію рукопису статті на адресу: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текст має бути набраним у редакторі **Word** (формат **rtf**). Шрифт **Arial Narrow**, кегль 12. Обсяг статті до **22000 знаків з урахуванням пробілів**. **Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, словацькою, російською або англійською мовами.**

З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

НАЗВА СТАТТІ (шрифт **Arial Narrow**, жирний, розмір шрифту 12, великі літери, розміщення по центру)

Ініціали та Прізвище автора (шрифт **Arial Narrow**, жирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру). **(Ім'я та Прізвище автора англійською мовою обов'язково зазначається в анотації, яка виконується англійською мовою)**

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт **Arial Narrow**, напівжирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру).

Анотації. Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. В кінці анотації подаються **ключові слова** (від трьох до дев'яти, шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині).

Назва розділу (за бажанням автора, шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині).

Текст статті (шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині, без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

Література та посилання а також **References** [шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині] оформляються окремими списками. **References** оформляється згідно Гарвардського стилю (BSI), де джерела наведені у переліку «Література та посилання» кирилицею перекладаються спочатку англійською мовою, а потім у квадратних дужках ще й транслітеруються з мови оригіналу джерела. При наявності в переліку «**Літератури та посилань**» латиномовних джерел – вони дублюються в **References** без транслітерації.

Програми для транслітерації:

для українських джерел – <http://www.slovnkyk.ua/services/translit.php> або <http://translit.kh.ua/>

для російських джерел – <http://translit.net/ru/bsi/>

Малюнки та графіки мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі *jpeg* або *gif* з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом **Arial Narrow**, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у **Word**, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (**Corel-Draw**, **PhotoShop** та ін.).

Таблиці подають як окремі об'єкти у форматі **Word** з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Шрифт **Arial Narrow**, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

Анотації (обсяг не більше 250 слів (не більше 1 500 знаків)) до статті подаються: мовою, якою написана стаття, а також українською, англійською та російською мовами.

Для авторів, що не мають наукового ступеня, має подаватися й належним чином завірена **рецензія наукового** керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

Правила цитування та посилання на використані джерела
(згідно Гарвардського стилю (BSI))

Посилання на джерела слід зазначати у круглих дужках прізвищем автора, роком видання та сторінкою, на яку посилаєтесь, наприклад, «... у працях (Preston, 2008; Солнцев, 2013) ...», або «... на думку дослідника,...» (Preston, 2008, p. 385). Камю (1990, с. 234) стверджував, що ...

У джерелах, що мають декілька авторів, згадується лише перший автор, далі слідує "et al." ("та ін."). Наприклад, праця таких авторів, як Carter, Morton, Duncan-Kemp and Redding: Carter et al. (1989) discussed library search methods.

Посилання на джерела у формі посторінкових зносок не допускаються. У посторінкові зноски можна вносити лише авторські примітки (у виключному випадку).

Правила оформлення списку використаних джерел

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.

2. Джерела у списку літератури не мають повторюватися. Праці одного автора, опубліковані в один і той же рік, розміщуються в алфавітному порядку, виходячи з назв робіт (артиклі, що попереду стоять, не враховуються), з використанням букв а, b, с. після зазначення року публікації, наприклад:

Rahner, K. (1969a), "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger", transl. Andrew Tallon, *Philosophy Today*, 13, pp. 126-137.

Rahner, K. (1969b), *Hearers of the Word*, Herder and Herder, New York, 180 p.

3. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або виписують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.

4. Джерела у списку розміщувати необхідно в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків без нумерації.

Зразки посилань на літературні джерела

Для оформлення книг

Автор/и, редактори, перекладачі та ін. (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок. Відомості про видання (інформація про перевидання, номер видання, серія)*, Видавництво, Місце видання, Обсяг.

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовних джерел у списку References (тобто, їх повного перекладу на англійську мову), необхідно обов'язково додатково транслітерувати назву праці (*заголовок, відомості, що відносяться до заголовку*) з мови оригіналу [в квадратних дужках]

Приклади:

Література	References
Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение. Историческое введение</i> [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с.	Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction. Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3)</i> [Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian]

Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.	Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.
Райда, К. Ю. (2009), <i>Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи</i> , Видавець ПАРАПАН, Київ, 328 с.	Raida, K. Yu. (2009), <i>Existential philosophy. Tradition and Prospect</i> [Ekzystentsialna filosofii. Tradytisia i perspektyvy], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

Для оформлення статей або окремих глав із зазначенням різних авторів з книги або збірки

Автор/и, редактори, перекладачі та ін. (прізвище кома ініціали) Рік видання, «Заголовок статті: відомості, що відносяться до заголовка», *Заголовок книги: відомості, відомості, що відносяться до заголовку*, Видавництво, Місце видання, Місце розташування статті (сторінки).

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові після перекладу джерела (на англійську мову) в [квадратних дужках] вказується транслітероване українсько-, російсько-, болгарськомовне початкове джерело в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

Література	References
Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.	Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.
Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тіліха", <i>Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник</i> [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любимий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко], ПНПУ імені В. Г. Короленка, Полтава, с. 160-168.	Shevchenko, S. L. (2012), "A problem of values in Tillich's theology", <i>Theoretical problems of modern ethics: train aid</i> [A. N. Yermolenko, H. D. Jemeljanenko, N. N. Kiselev, P. A. Kravchenko, Ya. V. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnostei v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. Yemelianenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyi, V. A. Malakhov, K. lu. Raida, S. L. Shevchenko]], Poltava National Korolenko Pedagogical University, Poltava, pp. 160 – 168. [in Ukrainian]
Бультман, Р. (2004), "Иисус Христос и мифология". Пер. с нем. О. В. Боровая, <i>Избранное: Вера и понимание</i> , РОССПЭН, Москва, Т. 1-2., с. 211-248.	Bultmann, R. (2004), "Jesus Christ and mythology". <i>Trans. from German</i> O. V. Borovaya, <i>Select works: Faith and understanding</i> ["Iisus Khristos i mifologiya". Per. s nem. O. V. Borovaya, <i>Izbrannoe: Vera i ponimanie</i> , Russian political encyclopedia, Moscow, Vol. 1-2., pp. 211-248. [in Russian]
Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York, pp. 20-34.	Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York, pp. 20 – 34.

Для оформлення дисертацій

Автор (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок: dissertation*, Видавництво, (якщо вказано), Місце написання, Обсяг.

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові (англійській) після Заголовку (перекладеного англійською мовою) в [квадратних дужках] вказується транслітерація українського (російського, болгарського) Заголовку з даними про вид джерела в англійськомовному перекладі усього джерела.

Приклади:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.	<i>Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: dissertation [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 347 p. [in Russian]</i>

Для оформлення авторефератів дисертацій

Автор (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок: Author's abstract*, Видавництво (якщо вказано), Місце написання, Обсяг.

Приклади:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.	<i>Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 45 p. [in Russian]</i>

Для оформлення статей з газет або журналів

Автор/и (прізвище кома ініціали) Рік видання, "Заголовок статті: відомості, що стосуються заголовку", *Назва журналу*, Номер випуску, Місце розташування статті (сторінки).

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій (англійській) мові після перекладу джерела відповідно до правил в [квадратних дужках] вказується транслітерація українсько-, російсько-, болгарськомовного початкового джерела в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

Література	References
Швирков, О.І. (2005), "Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд", <i>Мультиверсум. Філософський альманах</i> , № 47, с. 23-29.	<i>Shvyrkov, O.I. (2005), "Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look" ["Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskiy pohliad"], Multyversum. Philosophical almanac, No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]</i>

Мещеряков, А.Н. (2012), "Эволюция понятия "островная страна" в японской культуре", <i>Вопросы философии</i> , № 8, с. 72-84.	Meshcheryakov, A.N. (2012), "Evolution of concept "Island country" in the Japanese culture" [<i>"Evolutsiya ponyatiya "ostrovnaya strana" v yaponskoi kul'ture"</i>], <i>Questions of philosophy</i> . No. 8, pp. 72-84. [in Russian]
Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.	Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.

Для оформления джерел електронного ресурсу віддаленого доступу

Автор/и (прізвище кома ініціали) Рік видання (якщо є), "Заголовок", available at: URL (без розділових знаків у кінці)

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові (англійській) після перекладу джерела відповідно до правил в [квадратних дужках] вказується транслітерація українсько-, російсько-, болгарськомовного початкового джерела в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

Література	References
Заграва, Е. (2003), "Сучасність і солідаризм". Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html	Zahrava, E. (2003), "Contemporaneity and solidarizm" [<i>"Suchasnist i solidaryzm"</i>], viewed 28 March 2016, available at: http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html [in Ukrainian]
Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal	Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

Контакти:

Випускаючий редактор: Шевченко Сергій Леонідович

Тел.: 099-524-81-19

E-mail: Idei.filosofa@gmail.com

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES

submitted to the special issues of the international scientific journal "IDEAS. Special scientific issue" ("ИДЕИ. Специално научно издание")

Editorial office of the Bulgarian journal "IDEAS" accepts articles on philosophy and philosophical sciences for publication.

Electronic version of an article should be submitted to the editorial office to: **Idei.filosofa@gmail.com**

Text must be typed in text editor in the Rich Text Format (RTF). Font should be 12-point Arial Narrow. The length of an article should not exceed 22,000 characters including spaces. Articles may be submitted in Bulgarian, Ukrainian, Slovak, Russian and English.

Given the technical requirements for the layout the article is structured as follows:

TITLE (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing)

Author's initials and surname (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing). **(Author's name and surname should be always mentioned in the abstract that is made in English)**

Scientific degree, rank, position, place of work of the author (unabridged), country, email address; if there are few authors, information about each of them should be typed in separate lines (12 point Arial Narrow font, bold type, centered placing).

Abstracts. Abstracts should contain sufficient information to determine the theme and evaluate the significance of results of the present study (12 point Arial Narrow font, centered placing). The first line of the abstract should be marked with: surname, name and patronymic of the author and title of the article. **Keywords** (three to nine, 12 point Arial Narrow font, justified) should be typed at the end of an abstract.

Chapter title (at author's choice, 12 point Arial Narrow font, justified).

Text of an article (12 point Arial Narrow font, justified, without indents a new line). If the text is divided into chapters, a new chapter begins with a new line after the header without indentation.

Literature and Links, as well as **References** [12 point Arial Narrow font, justified] should be typed in separate lists. **References** should be made according to the Harvard style (BSI), the sources mentioned in the list of "Literature and Links" in Cyrillic should be translated first in English and then in brackets also transliterated from the original source. If you have a source in Latin on the list of "Literature and Links" – they are duplicated in the References without transliteration.

Images and graphics must be made and printed in black and white. Graphics of an article should be placed using .jpeg or .gif format with a resolution of at least 300 dpi. Inscriptions in the pictures should be made using Arial Narrow font, fixed size 9 point, heading – 10 point. The dimensions of pictures should not exceed the basic parameters of the A5 format. All items of simple drawings that are made in the Word format must be grouped. Complex, multi-object drawings with multiple layers should be made using image editors (CorelDraw, PhotoShop, etc.).

Tables should be presented as individual objects of the Word format with dimensions that do not exceed the basic parameters of A5 format. Arial Narrow font, table's fixed size 9 point, heading – 10 point.

Abstract (no more than 250 words (no more than 1,500 characters)) of an article should be made: in the same language as an article is written, as well as in Ukrainian, English and Russian.

The authors who do not have academic degree must submit duly certified **review of a supervisor**, consultant or other expert in the chosen sphere that has a degree of doctor of science. Review and the last page of an article signed by the author should be sent to the editor in a scanned form.

Rules of citation and references

(According to the Harvard style (BSI))

References must be cited in parentheses including the author's name, year of publication and the page you refer, for example, "...in the works (Preston, 2008; Solntsev, 2013)..." or "...ac-

ording to researchers...” (Preston, 2008, p. 385). Camus (1990, p. 234) argued that...”

Regarding the sources with several authors you have to mention only the first author followed by “et al.” For example, the work of authors such as Carter, Morton, Duncan-Kemp and Redding: Carter et al. (1989) discussed library search methods.

References in the footnotes form are not allowed. You can only make author’s notes (exceptionally) in the footnotes form.

Rules for the list of references

1. List of references should contain only the sources referred to in the text.
2. Sources in the references should not be repeated. Works of the same author published in the same year should be placed in alphabetical order based on the titles of works (articles, which are ahead, not included), using the letters a, b, c. after the year of publication, for example:
Rahner, K. (1969a), “The Concept of Existential Philosophy in Heidegger”, transl. Andrew Tallon, Philosophy Today, 13, pp. 126-137.
Rahner, K. (1969b), Hearers of the Word, Herder and Herder, New York, 180 p.
3. Bibliographic description should be done directly according to the printed work or the catalogs and bibliographies completely, without omissions of any elements, reduction names, etc.
4. Sources in the list must be placed in alphabetical order according to the name of the first author or titles without numbering

Samples of references

For the books

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, *Title. Information about the publication (information on editions, publication number, series)*, Publisher, Place of publication, volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение. Историческое введение</i> [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с.	Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction. Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3)</i> [Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian]
Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.	Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.
Райда, К. Ю. (2009), <i>Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи</i> , Видавець ПАРАПАН, Київ, 328 с.	Raida, K. Yu. (2009), <i>Existential philosophy. Tradition and Prospect</i> [Ekzystentsialna filofosofia. Tradytysia i perspektyvy], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

For the articles or individual chapters indicating different authors of books or collections

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, “Title of an article: information relating to the title”, *Book title: information relating to the title*, Publisher, Place of publication, Place of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall.</i> Macmillan, New York, pp. 132 – 163.	Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall.</i> Macmillan, New York, pp. 132 – 163.
Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тілліха", <i>Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любвий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]</i> , ПНПУ імені В. Г. Короленка, Полтава, с. 160-168.	Shevchenko, S. L. (2012), "A problem of values in Tillich's theology", <i>Theoretical problems of modern ethics: train aid [A. N. Yermolenko, H. D. Jemeljanenko, N. N. Kiselev, P. A. Kravchenko, Ya. V. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko]</i> ["Problema tsinnostei v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyki: Navchalnyi posibnyk [A. M. Yermolenko, H. D. Yemeljanenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyi, V. A. Malakhov, K. lu. Raida, S. L. Shevchenko]</i>], Poltava National Korolenko Pedagogical University, Poltava, pp. 160 – 168. [in Ukrainian]
Бультман, Р. (2004), "Иисус Христос и мифология". Пер. с нем. О. В. Боровая, <i>Избранное: Вера и понимание</i> , РОССПЭН, Москва, Т. 1-2., с. 211-248.	Bultmann, R. (2004), "Jesus Christ and mythology". <i>Trans. from German O. V. Borovaya, Select works: Faith and understanding</i> ["Iisus Khristos i mifologiya". Per. s nem. O. V. Borovaya, <i>Izbrannoe: Vera i ponimanie</i> , Russian political encyclopedia, Moscow, Vol. 1-2., pp. 211-248. [in Russian]
Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]</i> , Fordham University Press, New York, pp. 20-34.	Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]</i> , Fordham University Press, New York, pp. 20 – 34.

For the dissertations

Author (surname comma initials) Year of issue, *Title: dissertation*, Publisher, (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the cited source should be given, after a heading (translated into English) you should indicate [in square brackets] the transliterated Ukrainian, Russian, Bulgarian heading, including information on the type of source

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.	Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: <i>dissertation [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)]</i> , Russian State University for the Humanities, Moscow, 347 p. [in Russian]

For the author's abstracts

Author (surname comma initials), Year of issue, *Title: Author's abstract*, Publisher (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.	Konacheva, S. A. (2010), <i>Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)]</i> , Russian State University for the Humanities, Moscow, 45 p. [in Russian]

For the articles from a newspaper or magazine

Author/s (surname comma initials), Year of issue, "Title of an article: information related to the title", *Name of a magazine*, Number of an issue, Placement of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Швирков, О.І. (2005), "Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд", <i>Мультиверсум. Філософський альманах</i> , № 47, с. 23-29.	Shvyrkov, O.I. (2005), "Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look" ["Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskiy pohliad"], <i>Multyversum. Philosophical almanac</i> , No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]
Мещеряков, А.Н. (2012), "Эволюция понятия "островная страна" в японской культуре", <i>Вопросы философии</i> , № 8, с. 72-84.	Meshcheryakov, A.N. (2012), "Evolution of concept "Island country" in the Japanese culture" ["Evolyutsiya ponyatiya "ostrovnaya strana" v yaponskoi kul'ture"], <i>Questions of philosophy</i> . No. 8, pp. 72-84. [in Russian]
Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar), pp. 23-34.	Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar), pp. 23-34.

For the electronic sources

Author/s (surname comma initials), Year of issue, "Title", available at: URL (no punctuation at the end)

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Заграва, Е. (2003), "Сучасність і солідаризм". Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html	Zahrava, E. (2003), "Contemporaneity and solidarity" ["Suchasnist i solidaryzm"], viewed 28 March 2016, available at: http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html [in Ukrainian]
Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal	Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

Contacts:

Editor: Shevchenko Serhii Leonidovych

Tel.: +380 99 5248119

E-mail: Idei.filosofa@gmail.com

FOR NOTES

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА 1 (7) – 2 (8), ФЕВРУАРИ - АПРИЛ, ГОДИНА IV, 2016

ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

The Collection is available on the websites:

<http://aig-humanus.blogspot.com/>

<http://grancharov.blogspot.com/>

<http://ideas.academyjournals.com.ua>

http://elibrary.ru/title_about.asp?id=52943