



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

Випуск 5

Острого – 2009

УДК 101(477)(08)
ББК 87.3(4Укр)
Н 34

*Фахове видання з філософських наук,
затверджено Постановою президії ВАК України
від 15.12.2004 р. № 3-05 / 11 (перелік №15, оновлений 2.04.2009 р.)*

*Друкується за рішенням вченої ради
Національного університету “Острозька академія”
(протокол № 10 від 28 травня 2009 р.)*

Редакційна колегія:

Кралоук П.М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету „Острозька академія” (відповідальний редактор);

Лубська М.В., доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету „Острозька академія”;

Наконечна О.П., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету „Острозька академія”;

Жуковський В.М., доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету „Острозька академія”;

Пасічник І.Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету „Острозька академія”;

Петрушенко В.Л., доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету „Острозька академія”;

Малахов В.А., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету „Острозька академія”.

Зайцев М.О., кандидат філософських наук, доцент, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету „Острозька академія”

Рецензенти:

Саган Олександр Назарович – доктор філософських наук, професор;

Шугаєва Людмила Михайлівна – доктор філософських наук, професор.

Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 5. – 2009. – 220 с.

Збірник присвячено осмисленню актуальних філософських проблем. Автори детально аналізують історико-філософські, культур-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можуть використовуватися для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

ISBN 966-7631-79-6

© Видавництво Національного університету
“Острозька академія”, 2009

Галина Лозко

ПРАВорадикальна філософія про збереження етнокультурної ідентичності європейців

Всеєвропейське відродження має зруйнувати "вавілонську вежу" універсалізму. Для цього необхідне насамперед розділення різних, відмінних за своєю породою (расою), етносів. Така сегрегація має створити сприятливі умови для єднання всередині своїх народів за ознаками родової (етнічної) спільності, плекання власних цінностей на власних етнічних територіях. Тільки тоді ми зможемо об'єднати європейські народи у велику білу сім'ю за принципом родової подібності та гармонії.

Ключові слова: глобальна інформаційна війна, етнічна релігія, етнорелігійне відродження, археофутуризм.

Общеввропейское возождение должно разрушить "вавилонскую башню" универсализма. Для этого необходимо прежде всего разделение различных, отличных по своей природе (расе), этносов. Подобная сегрегация должна создать благоприятные условия для единения в середине своих народов в соответствии с признаками родовой (этнической) общности, взхоращывания собственных ценностей на собственных этнических территориях. Только тогда мы сможем объединить европейские народы у великую белую семью на основании принципа родового тождества и гармонии.

Ключевые слова: глобальная информационная война, этническая религия, этнорелигиозное возрождение, археофутуризм.

The Pan-European Renaissance has to destroy "Babylon tower" of universalism. This requires, first and foremost, the division of nations that are distinct by their origin (race). Such segregation is supposed to create favorable conditions for the integration of nations on the basis of generic (ethnic) similarity and cultivating own values on own ethnical territories. Only after that we shall be able to unite European peoples into a large white

family on the principle of generic similarity and harmony.

Key words: *global information war, ethnic religion, ethnoreligious rebirth, archaeofuturism.*

1. Вступ. Сучасний етнокультурний стан європейських націй.

Нині є багато теоретиків, які міркують за принципом “якщо факти не вкладаються в теорію – тим гірше для фактів”. Тому віддаємо перевагу індуктивному методу перед дедуктивним. Сьогодні вже накопичено стільки очевидних фактів, що їх критична маса не залишає сумніву в тих умовиводах, які досі вважають “неполіторектними”. Однак сила – в правді.

Світ у цілому – поліетнічний, багатокультурний. Його різноманітність забезпечується комбінацією монокультур, а не мультикультурною сумішшю! Якщо культура кожного народу – це унікальне віддзеркалення його духу, його природи й психіки, то настирливо нав’язуване нам політичне вчення про загальну світову “мультикультурність” – це ні що інше, як ідеологія прихованого геноциду щодо тих націй, які не хочуть розчинятися в біологічній масі. Треба зазначити, що сьогодні прихильників мультирасового суспільства і захисників етнокультурної самобутності розділяє *новий ідеологічний рубіж*, який нині оприлюднюють лише праворадикальні філософи.

У Європі, як і пророкував О. Шпенглер [1], почався період внутрішнього занепаду. Закінчився інкубаційний період вірусу, який, поступово отруюючи Європу, залишався непоміченим. Наслідки руйнівної роботи цього вірусу – з кожним поколінням кількість білих людей на земній кулі зменшується на 40 %. Навіть епідемії чуми не завдавали Європі таких втрат! Якщо нинішні демографічні тенденції збережуться, то через одне покоління “білі” стануть меншиною в США, а через 5 поколінь – зникнуть з лиця Європи і Землі взагалі [2, 80]. Антропологічні дослідження довели, що расове змішування неминуче призводить до зупинки видової еволюції виду *Homo Sapiens*. Біологів та екологів ще турбує зникнення певних порід тварин, а зникнення цілої людської раси – досі нікого не хвилює! Демографічна *пораза* європейських народів і поглинення їх азіатами значно збіднить етносферу Землі.

Тотальна дезінформація унеможлиблює розуміння причин занепаду і пошуки шляхів виходу з кризи. Існують як генетич-

ні, так і духовні аспекти вимирання “білого” людства. Вперше впродовж історії наші народи “мирним шляхом” розбавляються неконтрольованою масою мігрантів, і при цьому самі себе не відтворюють. Політика підтримки міграції – це поступова *заміна* одного населення іншим. “Чингіс-хан – відпочиває!” перед таким витонченим глобальним лицемірством [3, 9–12].

Ворог уже знаходиться у наших містах – і продовжує висаджувати свої десанти. А уряди так званих “цивілізованих країн”, незважаючи на об’єктивні факти, продовжують політику “дискримінації навпаки”, караючи своїх – на користь чужих. Діалог культур європейців з мусульманами дуже нагадує християнську Візантію: коли турки відправили армію для захоплення Константинополя, у приреченій столиці велися велемудрі розмови про те, чи володіють ангели статтю, і якщо так, то якою саме.

Наступ ісламу з метою завоювання Європейського континенту становить серйозну загрозу. Релігійний аспект у цьому випадку – це всього лише прикриття, колись так само на мечах христоносців в’їхала в Європу “релігія любові”! Тепер ми маємо етнічну війну проти білої раси.

2. Причини занепаду європейських культур та втрати ідентичності.

Відмінна риса нації – це наявність національної самосвідомості. Біомаса, зрозуміло, ніякої самосвідомості не має. Саме для таких конгломеративних мегаутворень, як “багатонаціональний радянський народ” або мультирасова “американська нація”, глобалісти плекають і нав’язують ідеологічний міф про політкоректність і толерантність. У цей ідеологічний капкан зазвичай потрапляють загнані в економічний тупик, малоінтелектуальні та слабопатріотичні уряди разом із державами, які вони очолюють.

Події новітньої історії наочно показують, що США все частіше переходять до безпосередніх силових дій проти народів, які не хочуть вступати до “загальнолюдської цивілізації”, а вважають за краще залишатися самими собою. Так само виглядає нав’язувана ними ідеологія “прав людини” при повному ігноруванні *прав народів* – це насправді є лише прикриттям для тотальної війни проти тих, хто ще пам’ятає своє етнічне коріння. Сучасна демократія мультирасового суспільства – це повна протилежність класичній афінській демократії, яка спрацьову-

вала тільки в середовищі свого власного демосу (а не маси неконтрольованих мігрантів!).

Расові проблеми в науці ХХ–ХХІ ст. стали своєрідним табу, а світові ідеологи затаюто самобичували себе (“білих”) за дискримінацію негрів в Америці. Ми вперто затуляємо очі на те, що нині існує ще й “чорний расизм”, спрямований проти білої раси. Сучасна філософія повинна усвідомити, що інтернаціоналізм у його зародку виник як ідеологія, не просто альтернативна націоналізму, а швидше, як засіб реалізації шовіністичних прагнень німецьких соціалістів. Ще в ХІХ ст. інтернаціоналізм був ідеологією на експорт [4, 64]. Сьогодні вже не секрет, що в СРСР марксистський інтернаціоналізм був зручною ширмою великоросійського шовінізму.

Етнопсихологи стверджують, якщо конкретна раса чи етнос через політичні або релігійні причини вимушені прийняти світогляд іншої раси чи етносу, то вони неминуче приречені на самознищення, оскільки їхні одвічні, біологічно обумовлені цінності замінюються чужорідними. Дисонанс цінностей, як правило, спричинить деструкцію психічного, а згодом і фізичного стану, оскільки вони взаємообумовлені.

Але ідеологи “загальнолюдських цінностей” свідомо вводять нас в оману, бо спільних цінностей не може бути взагалі – вони так само нав’язані сучасній філософії, як і інші хибні парадигми глобальної ідеології. Ніякі щеплення політкоректності ніколи не замінять біологічну основу людства, яка зумовлює фатальну несумісність світоглядів, що лежать в основі європейської та азійської цивілізацій. Менталітет європейця і менталітет азіата – радикально протилежні. Наш європейсько-християнський гуманізм сприймається мусульманами як слабкість і “пораженство”, як вольова недосконалість і людська другосортність. Як приклад: недавня подія у Франції, коли імам звинуватив туркеню, що вийшла заміж за француза, в “забрудненні крові правильної релігії” [2, 57]. Впливає, що мусульмани мають право зберігати чистоту крові й віри, а європейці – ні?

Європейцям настирливо прищеплюються різні “свободи” – від свободи віросповідань і можливості “зміни національності” (очевидний нонсенс!), до гомосексуалізму чи радикального фемінізму – неприродних збочень, які несумісні з традиційними цінностями білої людини взагалі. Все це не тільки знищує фізичну й духовно-культурну якість європейця, а ще й знижує ді-

тонародження та пришвидшує вимирання цілих народів.

Праворадикальні європейські філософи стверджують, що це справжній геноцид проти білої людини, і розпочався він понад тисячоліття тому. Вони закликають відкрито визнати, що всі основні форми узаконеної релігійності в Європі мають відверто неєвропейське походження. Аврамічний монотеїзм з його нетерпимістю до одвічно європейського політеїзму знівечив психіку білої людини [5, 79]. Невідповідність релігійних норм Сходу, імплантованих у расові архетипи Заходу, створює постійний когнітивний дисонанс і руйнує цілісність світогляду європейців. Практика подвійних стандартів буквально пронизала всі галузі буття, і ця тенденція, на жаль, все зростає.

Чужа релігія, нав'язана свого часу європейцям, спричинила численні внутрішні хвороби білої Європи, що вже в середньовіччі вибухнули інквізицією, знищенням науки, тотальним диктатом церкви над свідомістю, мораллю та побутом людини. Деякі з цих хвороб живі й досі. Це такі явища, як *ксенофілія* (хвороблива любов до чужого й чужинців), культ слабкості, покори та каюття, прищеплений християнством, егалітаризм (віра в горезвісну “рівність”), порушення природної суспільної ієрархії, нехтування рідними традиціями, всілякі збочення, аж до змішування гендерних ролей та втрати міри й естетичного почуття. І як наслідок – втрата аристократизму, героїчних основ світогляду й моралі, національної гідності.

“Праві” філософи викривають так званий “етнічний мазохізм” – “колективну психопатію, спричинену тривалою пропагандистською роботою, що навіювала європейським народам почуття уявної провини перед іншими, яких вони “пригнічували”, тому “білим” слід каятися і платити борги. Ці заклики до покаяння, справжнісіньке історичне шахрайство, виходили як від церков, так і від урядів європейських держав” [6, 212].

Тому досі в так званому “цивілізованому суспільстві” звинувачення будь-кого в *ксенофобії* (неприятні, боязні чужинців) – є ледве чи не одним із найстрашніших звинувачень, тоді як вона – є цілком природною реакцією будь-якої біологічної істоти. Як влучно висловився письменник В. Авдєєв, навіть прості бактерії відрізняють “своїх” від “чужих” [7, 59–61].

Не слід забувати, що Римська імперія впала саме внаслідок фізичної й духовної метисизації, а СРСР розпався на окремі країни за етнічною ознакою. В обох випадках причина розпаду

– відсутність єдиного етнонаціонального ядра, яке б природним чином забезпечило існування нації (бо не було б ні римської нації, ні радянської, як нині не існує американської).

Очевидно, що нині ні уряди держав, ні наявні міжнародні структури не забезпечують виживання народів європейського походження і, навіть гірше, посилюють небезпеку геноциду і не докладають ніяких зусиль для збереження етнічної ідентичності народів.

Геррех Райзеггер у книзі “Чому загине Америка?” довів, що продовження сучасної міграційної політики США призведе до зникнення американської держави як такої: бо зіткнення цивілізацій відбудеться усередині самої країни. Єдиним виходом для США є розділення громадян на етнічні групи [8, 435–436].

Закономірністю розвитку людства була й залишається боротьба протилежностей, що виявляє себе в одвічному дуалізмі: лівого й правого, глобального і локального, монотеїзму й політеїзму, інтернаціоналізму й націоналізму, космополітизму і патріотизму. Проамериканський погляд протилежний концепції самостійності Європи.

3. Пошуки шляхів збереження ідентичності європейських народів.

Цілком очевидно, що сучасній Європі необхідна переоцінка всіх цінностей, тільки з усвідомленням яких може початися зворотний процес. Реконкіста, як відомо, завжди починається з мобілізуючої мрії свідомої меншини. Європейські мислителі давно ставлять питання про порятунок Європи, але їхні виступи досі залишаються “голосом волаючого в пустелі”.

У 1987 році вийшла книга швейцарця Г.А. Амодрюза “Чи виживуть білі народи?”. Автор був оптимістом і давав однозначну відповідь: звичайно ж, виживуть, *якщо боротимуться* за себе [7, 50]. Але боротися за свою ідентичність можна тільки за умови ясного усвідомлення загрози.

Міжнародна конференція “Майбутнє Білого світу” (The White Worlds’s Future, Москва, 2006), на якій уперше зібралися “праві” філософи зі світовими іменами, дала змогу в особистому спілкуванні відкрито обмінятися ідеями та роздумами про майбутнє народів Європи. Цілком ясно усвідомлюючи, що не всі ідеї, висловлені учасниками, можуть стати для європейців “рятівною соломинкою”, бо й сама Росія для українців постає

зовсім в іншому історичному світлі, ніж, скажімо, для французів чи греків, все ж наважимося оприлюднити деякі думки, опубліковані дуже малим накладом англійською мовою [2], а згодом – російською [7], з метою введення цієї інформації до наукового обігу. До того ж, правомірно поставити питання, чому б нам, українцям, не зініціювати подібну міжнародну конференцію?

Мабуть, центральною постаттю на цьому “Білому форумі” став Гійом Фай, французький філософ, інтелектуальний лідер праворадикального консервативного руху в Європі, який подав цілком розлогу програму археофутуризму [6, 54–60; 9, 207–211]. У своїй книзі “Колонізація Європи. Правда про імміграцію та іслам” (2000) автор пропонує ревізію вмираючої сучасної цивілізації та закликає до відновлення суверенітету народів. Докази Фая в його полеміці з європейськими ісламофілами неспростовні: що доброго зробив іслам Європі за 8 століть їхнього знайомства? Відповідь очевидна: всі вісім століть іслам вів проти Європи війни, спрямовані на повне знищення супротивника. Мрії політиків про “демократичний” іслам Г. Фай справедливо називає “по-дитячому наївними й маревними”. Ніколи ще, за всі тисячоліття історії, ми не знаходилися в настільки критичній ситуації, як зараз.

На противагу ісламізації Європи, Гійом Фай висуває гасло реконквісти. Хоча подібний розвиток подій передбачав ще Е. Ренан, ідея реконквісти європейських “правих” не позбавлена конкретного змісту. Книга Г. Фая “За що ми боремося?” стала своєрідним тезаурусом “правої думки”, в словникових статтях якої розкриваються поняття, нав’язані глобалістами, але тут вони пояснені не з погляду “всього прогресивного людства”, а з погляду самозахисту аборигенів Європи [6].

Правда в тому, що азійці хвилею йдуть на північ, наче магнітом притягнуті “європейським Ельдорадо”, вони не хочуть будувати свою власну державу, а прагнуть опанувати вже створені цивілізаційні простори, і хочуть, щоб “білі” не просто упорядковували їхнє життя, але й робили це як слуги, а не як господарі.

Футуристичний прогноз Г. Фая має всі підстави збутися: очевидно, що незабаром утвориться кілька цивілізаційних блоків, які боротимуться один з одним. Їх розділення станеться саме за етнічною ознакою; ніякої “світової держави”, не говорячи вже про “загальнолюдську гармонію”, не буде. Щоб вистояти, нам потрібна не геополітика, а етнополітика, яка ґрунтуватиметь-

ся, насамперед, на збереженні етнічних світоглядно-етичних принципів буття націй. Релігійний ренесанс Г. Фай вбачає саме у відродженні власних європейських релігій, причому язичництво він вважає “не антихристиянським, а нехристиянським і постхристиянським” [10, 54].

Помітну роль у праворадикальному русі відіграє інтелектуальний клуб “Туле-Семінар”, що об’єднав європейців-язичників, і вже став кузнею метаполітичних ідей для майбутньої Європи. Його учасники прагнуть повернути європейським народам ніцшеанське здоров’я й створити нову індоєвропейську культуру. Доктрина “Туле-Семінару”: перш ніж завоювати політичну владу, потрібно завоювати владу в галузі культури. Оволодіння новими ідеями, на думку доктора П’єра Кребса, одного з лідерів доктрини “Туле-Семінару”, вимагає оволодіння новими поняттями й розумінням їх істинного значення. Занепад і дезорієнтація починаються зі слів, відчужуваних від їх семантичного коріння. Тому “праві” філософи ведуть постійні контратаки проти так званої “політкоректності”. Вони вважають, що шляхом маніпуляції термінами людство вводять в оману, спотворюють дух народу і його здатність до опору.

Якщо народ починає вбирати в себе все чужорідне – то тим самим він стає на шлях самознищення. Саме через цілеспрямоване просування чужорідних релігійних норм і змішування їх з одвічно європейськими, християнство поширилося по білому світу. Юдо-християнський монотеїзм, на думку П. Кребса, нав’язав біблійну міфологію європейській етиці й культурі, а біблійні архетипи за тисячоліття міцно засіли в свідомості пересічних космополітів, для яких будь-яка свіжа думка межує зі злочином [7, 56]. Основна маса сучасних вчених, митців та представників ЗМІ – це продукт мультикультурної політики.

Слова П. Кребса: “Ми походимо від народів Едди та Іліади, а не від народів Біблії!” [7, 56] – стали наріжним каменем радикальної європейської філософії, яку глобалісти вже встигли охрестити “єретичною”. Свого часу Ф. Ніцше говорив про християнство як про найбільш антиарійську релігію – в найглибшому значенні цього слова. Сьогодні ми розуміємо, що будь-який релігійний універсалізм – не самодостатній, бо не існує якихось “людей взагалі” (це аксіома!), є тільки люди певних етнокультурних типів. Різноманіття культурних форм з їхніми власними сакральними цінностями становить основу відродження індо-

європейської спадщини. Тому нова постхристиянська культура не ставить за мету реформацію суспільства – вона потребує не окремих реформ, а радикальної переоцінки всіх цінностей.

Один із “правих” філософів француз П’єр Віаль, засновник “Європейської Синергії”, зауважив, що США широко використовує концепції Семюеля Хантінгтона, висловлені в праці “Зіткнення цивілізацій”, для виправдання своїх дій та амбіцій у політичній сфері, пояснюючи їх стандартним біблійним дуалізмом “Добро проти Зла” [7, 57].

Хантінгтон некоректно й загально алогічно поділяє світ на вісім типів цивілізацій: Західна, Ісламська, Індуїстська, Слов’янська, Японська, Африканська, Латиноамериканська і Конфуціанська. Причому, під “Заходом” тут розуміються США, Ізраїль і Західна Європа як щось єдине ціле. “Праві” філософи вважають, що Європа – це не Захід; Європа, на їхню думку, це єдина расово-генетична, етнокультурна й географічна спільнота народів. Сьогодні для нас релігійні відмінності набагато менш значимі, ніж єдність крові, що є підґрунтям етнічної цілісності індоєвропейської культури.

“Зіткнення цивілізацій” – це не просто термін, адже воно вже відбувається. Яскравим його свідченням є наполегливе бажання Туреччини вступити до Євросоюзу. Прем’єр-міністр Туреччини вже заявляв, що метою цього вступу є недопущення зіткнення цивілізацій. Це фактично означає: “або ви пускаєте нас до себе, або зіткнення станеться”. Отже, зіткнення цивілізацій насправді означає саме етнічну війну.

Зацікавлені особи говорять нам, що найстрашніший злочин в історії – це Холокост, однак, світову спільноту чомусь не турбує те, що нині українці вмирають по мільйону в рік! Європейське суспільство хворе на подвійні стандарти і підвищену “толерантність”, при яких будь-який спротив аборигенів проти мігрантів-окупантів “роздувається” через всі можливі ЗМІ, а злочини чужинців (яких незрівнянно більше) проти європейців – замовчуються. За такого становища мігранти, як цунамі, котяться в Європу. Дешева робоча сила, якій дають громадянство за полегшеною програмою, для якої приймають закони “про толерантність” і т. ін.

Після Натовських бомбардувань Белграду в 1999 році і терористичної диверсії 11 вересня 2001 року стали поговорювати про початок Четвертої світової війни. Як воюючі суб’єкти

на світовій арені тепер виступають не держави або нації, як це було колись, а транснаціональні корпорації: банки, промислові та комерційні об'єднання, компанії шоу- і порно-бізнесу та ін. Ця війна вже й ведеться якісно іншими – інформаційними засобами, що становлять новий вид зброї: високі технології програмування розуму, впливу на індивідуальну й колективну психіку, тотальні маніпуляції свідомістю.

Однак неспроможність концепцій “кінця світу” Ісуса Христа, як і “кінця історії” Фукуями, переконує нас в необхідності пошуку нових шляхів подолання кризи суспільства, і європейські “праві” знаходять їх у традиціоналізмі та археофутуризмі – відродженні етнорелігійних цінностей, які були втрачені внаслідок вживлення в європейську цивілізацію чужорідного духу.

Висновки

1. Наявність геноциду білого населення Землі викликає нагальну потребу в консолідації всіх європейців і невідкладного вжиття радикальних заходів щодо збереження життєво необхідних етнокультурних просторів.

2. Усвідомлення масштабів мультирасової епідемії та кількості вражених “загальнолюдським” вірусом має не повинно лякати свідомих філософів і політиків, бо замовчування діагнозу й відсутність лікування не тільки не усуває хвороби, а й призводить до швидкої смерті.

3. Треба усвідомити, що ми на тій критичній межі, за якою порятунок тільки один – збереження власної ідентичності будь-якою ціною. Наукова совість зобов'язує нас відкинути страх і “політкоректність”, щоб назвати причини своїми іменами.

4. Оскільки революції відбуваються спочатку в думках, а вже потім здійснюються в цілеспрямованих діях, то для чіткого розуміння того, “за що ми боремось”, потрібні нові етнозберігаючі світоглядно-аксіологічні пріоритети, які повинні бути вироблені новітньою філософією з метою впливу на ідеологію, політику й культуру європейських народів.

5. Європейські “праві” вже стверджують наявність рятівних технологій. Порятунок нашого біологічного й духовного буття можливий лише за умов дотримання гігієни європейського світогляду, що передбачає очищення фізичного і метафізичного рівнів кожного з народів сучасної Європи.

6. Це можливо досягнути шляхом цілеспрямованої *сегрегації*

народів та апартейду. Слід усвідомити, що це не тільки необхідний запобіжний політичний захід, а, насамперед, єдиний шлях збереження національної ідентичності та етнокультурної різноманітності Європи.

7. Отже, за філософією нових “правих”, ідеальною моделлю етносфери – є “різнірідний світ однорідних народів”.

Література:

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. – М., 2006.

2. The White World's Future. International Conference. – Moscow, June 8–9, 2006.

3. Лозко Г. Думки про минуле й сучасне // Сварог. Релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис. – 2007. – № 21.

4. Шпак В. Марксистська ідеологія: “пролетарський інтернаціоналізм” чи німецький шовінізм // Людина – Світ – Культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень. – К., 2004.

5. Авдєєв В. Гігієна європейського світогляду // Сварог. – 2007. – 21.

6. Фай Г. За что мы сражаемся? Идеологический словарь. – М., 2007.

7. Белый мир: Материалы международной конференции “Будущее Белого мира” // Атений. Русский международный журнал. – 2007. – №8.

8. Платонов О., Райзеггер Г. Почему погибнет Америка: Взгляд с Востока и Запада. – М., 2005.

9. Лозко Г. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Харків, 2006.

10. Фай Г. Язичництво – це майбутнє світу // Сварог. – 2005. – № 17–18.

Антон Фойгт

СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ОСНОВНІ НАПРЯМИ ТРАНСФОРМАЦІЇ

У статті розкривається механізм трансформації ліберальної ідеї на її шляху від початку двадцятого до початку двадцять першого сторіччя. Особливу увагу приділено розгляду суті сучасних дискусій, що точаться навколо засад філософського лібералізму, проаналізовано його перспективи.

Ключові слова: лібералізм, культурна структура, перехресний консенсус, нейтралізм, перфекціонізм, індивідуалізм, комунітаризм.

В статье раскрывается механизм трансформации либеральной идеи на ее пути от начала двадцатого до начала двадцать первого столетия. Особое внимание уделено рассмотрению сути современных дискуссий, которые ведутся вокруг основ философского либерализма, проанализированы его перспективы.

Ключевые слова: либерализм, культурная структура, перекрестный консенсус, нейтрализм, перфекционизм, индивидуализм, коммунитаризм.

The article is revealing the essential matters of liberal idea's transformation on its way from the beginning of 20th till the beginning of 21st century. Thorough attention is paid to consideration of the main points of modern discussions taking place around the essentials of philosophic liberalism, its future perspectives are analyzed.

Key words: liberalism, cultural structure, overlapping consensus, neutralism, perfectionism, individualism, communitarianism.

Ні для кого з членів сучасного суспільства – суспільства в його загальнолюдському розумінні, без градацій “прогресивне/традиціоналістське”, “західне/східне” або “вільне/невільне” – зараз не є секретом той факт, що будь-хто з його членів знаходиться в ситуації належності до суспільної орбіти, центром якої

є умовний метафоричний “Захід”. Це стосується як тих, хто безпосередньо належить до того самого “Заходу” – суто географічно або цивілізаційно (наприклад, як австралійці: власне, сам топонім “Австралія” перекладається як “південна”), так і тих, для кого “Захід” більшою чи меншою мірою є центром тяжіння, і навіть для тих, хто – пасивно чи активно – перебуває з “Заходом” в стані конфронтації аж до ступеня озброєного протистояння. Корпус цінностей і моральних настанов, який розповсюджується шляхом м’якого чи жорстокого нав’язування з центрів західного цивілізаційного впливу, є, так би мовити, регламентом світового порядку денного. З цим регламентом можна погоджуватись повністю, погоджуватись із застереженнями, не погоджуватись взагалі, але цілковито ігнорувати його неможливо. Суцільна автаркія станом на кінець першого десятиліття двадцять першого сторіччя є швидше оруелівською антиутопією, аніж проектом, що має хоч які-небудь шанси на втілення. З певними поправками можлива політична ізоляція, майже неможлива ізоляція економічна і зовсім нереальним нонсенсом є ізоляція гуманітарна, наукова та культурно-цивілізаційна.

А що являє собою західне суспільство, як воно функціонує політично та економічно, як відтворюється і на що має сподіватися в майбутньому? Це питання, як стає зрозумілим із зазначеного нами вище, зараз стосується не тільки безпосередньо тих, хто живе на Заході (окремим тому прикладом є хроніка розгортання світової фінансово-економічної кризи). Ми будемо відштовхуватись від припущення, що Захід є побудованим на принципах політичної та економічної свободи, які своєю чергою вкорінені в етичну трансформацію західного суспільства від суворо субординованого до такого, що будується на засадах рівноправної координації. Цю систему ми умовно назвемо ліберальною (чому саме умовно, ми намагатимемось пояснити нижче). Чим є сучасний лібералізм, на яких філософських засадах він ґрунтується, які всередині нього відбуваються дискусії та куди він прямує – цим питанням і присвячена стаття.

Питання про майбутнє лібералізму: причини появи та можливі відповіді.

Бенжамен Констан, здійснюючи порівняльно-історичний аналіз у своїй праці “Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей” (1819), ґрунтовно і чітко наголошує на

тому, що саме поняття свободи, сама її матерія, протягом історичного процесу суттєво трансформувалася: “Небезпека для античної свободи полягала в тому, що люди, зацікавлені виключно тим, щоб забезпечити собі частку суспільної влади, надто легко поступалися особистими правами й благами. Небезпека для сучасної свободи полягає в тому, що, перейняті благами особистої незалежності і досягненням наших власних інтересів, ми можемо надто легко відмовитися від нашого права на частку політичної влади” [4, 422]. Цей фрагмент дає нам розуміння того, що сучасний етап розвитку ліберальної ідеї – не перший і не єдиний з її історії, який характеризується звертанням до переосмислення основних засновків. Через особливе соціальне значення розробок вчених-лібералів – філософів, політологів, економістів, – які, на відміну від багатьох інших, дуже швидко втілювалися в реальне життя, ліберальна полеміка двадцятого і початку двадцять першого сторіччя не є новиною. Проте зараз мова йде не про з’ясування певних термінологічних нюансів, а про коректність вживання назви “лібералізм” як такої. Відомий радянсько-російський філософ Олександр Зінов’єв для сучасного соціального становища західних країн пропонував назву “західнізм” (російською “западнізм”). Аласдер Макінтайр в роботі “Чия справедливість? Яка раціональність?” вказує на наявність “консервативних лібералів”, “ліберальних лібералів” та “радикальних лібералів”. Майкл Фріден кваліфікує сучасний лібералізм як “родину лібералізмів”. Причин розгалуження лібералізму на сукупність теорій, між якими подекуди з’явилося багато доволі принципових розбіжностей, ми бачимо декілька. По-перше, це справді панівне становище ліберальних принципів. І не тільки в тих країнах, де ці принципи було вперше сформульовано. Глобальна привабливість лібералізму позбавляє його універсальності – пристосування загальної ліберальної теорії до конкретики кожного окремого регіону, країни або спільноти невідворотно вносить до неї певні виправлення і уточнення. По-друге, глобалізація диктує свої умови, тому лібералізму зараз потрібно переналагоджувати свої концепти, переорієнтовуючи їх з системи опису і функціонування спільноти “білих” християн на систему пошуку мирного і взаємовигідного співіснування мультикультурних спільнот. Зрештою, третім і найважливішим чинником дегомогенізації лібералізму є вибух під назвою “кінець історії”. З одного боку, Фукуяма постулював тріумфатор-

ство і перемогу ліберальних засад, з іншого – критики почали доводити логічне завершення лібералізації світової спільноти та досягнення лібералізмом свого історичного підсумку. Дискусія поживавішала, а історичні події останніх двох десятиріч самі довели, що ліберали через втрату пильності, викликану нібито власним тріумфом, часто (а в екс-СРСР – повсюди, особливо в Російській Федерації) стикаються з проявами жорсткої антиліберальної реакції. Основні для філософського лібералізму питання свободи, рівності, консенсусу, взаємодії індивіда і суспільства потребують переосмислення, а сам лібералізм на наших очах входить в якісно нову фазу власного розвитку.

До початку двадцятого сторіччя традиційна періодизація лібералізму має такий вигляд: 1) акумулювання прогресивних релігійних, філософських та політичних доктрин у часи Відродження та Реформації, створення теоретичного та політичного ґрунту для переходу Європи на якісно нову суспільну ланку (назвемо цю стадію “протоліберальною”); 2) виникнення ліберальної теорії як більш-менш сталої системи в межах новочасного світогляду (назвемо цей етап “початковим”); 3) стадія класичного лібералізму (або просто “класична”): формулювання принципів “laissez-faire” [1] та індивідуальної економічної свободи, опис та дослідження ринкового алгоритму функціонування господарства; 4) стадія “соціального лібералізму” [social liberalism] [7] (стадія, яку ми назвемо “посткласичною”) як реакція на вади реального (перш за все економічного) втілення настанов, вироблених на попередній стадії. Ця остання четверта стадія є лейбмотивом початку двадцятого сторіччя (а в певному трансформованому вигляді має суттєвий вплив і на початку двадцять першого).

Двадцятье сторіччя в розвитку ліберальних ідей відзначається, по-перше, виникненням австрійської економічної школи з її апологетикою класичного лібералізму та захистом концепції “laissez-faire”, по-друге, формуванням неолібералізму як синтезу свободи і примусу в економіці і політиці, і по-третє, переходом до сучасного стану суперечок і дискусій, стану, один з аспектів якого українським дослідником Віталієм Заблоцьким охарактеризовано як “лімітарно-фаталістський” [9]. Також важливими, якщо не найважливішими, чинниками, що вплинули на історичну подорож лібералізму крізь буремне двадцятье сторіччя, стали дві світові війни, економічна криза 20-30-х років та протистоян-

ня супердержав в 50-80-ті роки. Криза перевиробництва в двадцятих роках минулого сторіччя примусила ліберальні уряди та ліберальних теоретиків економіки суттєво переглянути канони функціонування державного та світового господарства. Друга світова війна взагалі поставила перед лібералами величезну кількість дуже складних питань, а саме: чи є ліберальне суспільство чесним перед самим собою, чи є всередині ліберальної системи механізми протидії глобальній агресії, зрештою, як виглядає ландшафт людської моралі, після пережитого людством у 1939-45-му роках. Ліберальний післявоєнний режим Сполучених Штатів Америки поряд з пропагандою ліберальних цінностей на протигагу радянському тоталітаризму не замислюючись надсилав війська до Кореї, В'єтнаму та Гренади. Усі ці чинники, безумовно, сприяли рефлексії, перманентному вдосконаленню на доктринальному рівні, пошуку протидії загрозам і, зрештою, розпорошенню лібералізму на “лібералізми”.

Згадуваний нами Віталій Заблоцький серед іншого наголошує на трьох напрямках розвитку лібералізму межі двадцятого – двадцять першого сторіч [10]: 1) лімітарно-фіналістський (власне, так званий “кінець лібералізму”, перетворення його відрефлексованих засад на стартовий майданчик для змістовно нової соціальної парадигми); 2) вищезгаданий лімітарно-фаталістський (фукуямів “кінець історії”, концепція беззаперечного панування лібералізму у вигляді свого роду неспростовуваної та безальтернативної соціально-світоглядної матриці, яка за відсутності конкуруючих доктрин втрачає власні традиційні ознаки [8, 27-43]); 3) лімітарно-інфінітивний (майбутнє лібералізму є “tabula rasa”, його потенційне наповнення формується зараз). Ми зосередимо нашу увагу на аналізі останнього напрямку, оскільки, на нашу думку, перший є занадто спірним (принаймні через відсутність словника, за допомогою якого можна було б окреслити сучасний стан справ, відштовхуючись від заперечення існування лібералізму), а другий за умови його сприйняття лише сильніше спонукає до звернення уваги на лімітарно-інфінітивний напрям. Адже панівне становище лібералізму аж ніяк не передбачає припинення його розвитку. Швидше навпаки.

Питання індивідуальності, свободи, рівності та суспільного договору: сучасне прочитання.

Джеремі Уолдрон у своїй статті “Теоретичні засади лібера-

лізму” [6, 64-84] зазначає, з одного боку, певну панлібералізацію – вплив суто ліберальних концептів свободи та рівності на інші два ідеологічні напрями “великої тріади”, тобто на консерватизм та соціалізм. З іншого, Уолдрон чітко формулює основну відмінну рису лібералізму: лише лібералізм здатний, попри всі зрозумілі вади, окреслювати риси “свободи вже тепер”. Під цим кутом функціонування ліберального індивіда вбачається Уолдроном як протиставлення себе тій соціальній реальності, в якій подібний ліберальний індивід існує, – протиставлення через контроль. Через контроль та перманентний захист особистої свободи. Власне, саме таку картину ми бачимо в тому випадку, коли повноцінно (а не імітативно, як подекуди) функціонує парламентська система політичної репрезентації: владні важелі довіряють тим, хто є гідним і здатним реалізовувати привілеї, що виникають у зв’язку з подібним статусом, якнайефективніше в інтересах групи індивідів, які цей статус санкціонують. Такий механізм ілюструє та, за умови безперебійної роботи, підтверджує тезу Уолдрона про те, що ліберали аж ніяк не вважають принципи свободи наперед заданими, без врахування плінного характеру конкретних мотивацій, переконань і практичних цілей усередненого “я”. Зовсім навпаки: вдосконалення і гармонізація кожного окремого “я” є тими рушіями, які здатні зробити можливим для цього “я” досягнення соціального світу у всій його складності, досягнення безпосереднього і незабрудненого забобонами, табу та різного роду містеріями навколо нібито неможливості розуміння суспільства. Ліберальний індивід – первинний суб’єкт та конструктор соціальної реальності. Сама тканина свободи сформована і підтримується сукупністю мінливих “я” як носіїв раціональності, через що, власне, вона в її конкретно-часовому (а не метафізичному) розумінні теж зазнає змін. Це легко побачити на прикладі еволюції змісту основних конституційних прав людини, найяскравішим прикладом якої є прогрес у поширенні права обирати та бути обраним.

Звісна річ, подібний оптимізм щодо якостей і здібностей кінцевого члена суспільства (знов-таки, конкретного, а не абстрактного) не є цілком виправданим. Начальник концтабору або бухгалтер кримінального угруповання діють свідомо, раціонально і в межах індивідуальної свободи. Крім того, завжди знайдуться особи, цілком раціональні у власних розрахунках, які з радістю займуть вакантні посади на кшталт приведених нами

як приклади. За умови, зрозуміло, якщо під впливом раціональної реалізації індивідуальної свободи інших членів суспільства, які керуються не тільки раціональністю в її віддистильовано прагматичних проявах, але й усвідомленням концепції блага, не зникнуть ті організації, які передбачають у своєму штатному розкладі подібні посади.

Канадець Уїлл Кимліка в праці “Цінність культурного членства” наголошує: “Ліберали повинні зайнятися долею культурних структур не тому, що ці структури мають свій власний моральний статус, а тому, що тільки маючи багату і надійну культурну структуру люди здатні усвідомлювати в очевидний спосіб перспективи, відкриті для них, та здатні осмислено їх перевіряти” [3, 388]. Під терміном “культурна структура” Кимліка розуміє не певне культурне утворення, де ознака “культурне” трактується традиційним шляхом, а культурні вектори, коригування яких не загрожує існуванню спільноти як такої. Іншими словами, мова йде про певні культурні межі, в яких спільнота здатна себе ідентифікувати в культурній площині, і руйнування яких призводить до руйнування спільноти. Культурна структура Кимліки – це контекст культурного вибору, а не його історичний результат. У “Цінностях культурного членства” Кимліка закидає Джону Ролзу, головній постаті сучасної політичної філософії, неналежне приділення уваги культурній структурі та засобам її забезпечення при формулюванні концепції засадничого блага. Саме культурна структура є своєрідним соціальним запобіжником при здійсненні вибору в процесі реалізації індивідуальної свободи. Тому її захист, незважаючи на антитезу про обмеження при цьому свободи культурної трансформації і взаємодії культур, є ніяк не антиліберальним. У цьому випадку за аналогією мова йде про забезпечення людини з слабкими легенями від паління за умови, коли ця людина не знає і не може знати про небезпеку для власного здоров’я і життя. Отож, Кимліка доповнює Ролза – Ролзова свобода як засадниче благо має передбачати водночас і культурне членство як благо не менш важливе. Без врахування особливостей культурного членства свобода може мати деструктивний характер.

Отже, з наведених прикладів можна зробити висновок про те, що сучасний лібералізм перейшов до стану критичного співставлення власних засадничих принципів та до віднайдення в цих принципах багатьох суттєвих суперечностей. Це стосується

не тільки описаних нами проблем у сфері реалізації свободи або в питанні раціональності. Поряд з цим існує неабияка напруга у зіставленні свободи і рівності. Рональд Дворкін, інший відомий американський філософ, називає концепцію рівності “нервом лібералізму” [2, 803]. У розумінні сутності ліберальної рівності він пропонує два підходи: 1) ліберальний уряд з делегованими належним чином повноваженнями робить все для того, щоб ресурси і можливості розподілялися серед членів суспільства порівну, а члени суспільства, які апіорі мають між собою суттєві моральні розбіжності і такі ж апіорно різні концепції добра, розпоряджаються рівно розподіленім надбанням на свій розсуд, тобто виходячи все з того ж розмаїття моральних імперативів та розумінь добра; 2) ліберальне врядування, побудоване на засадах рівності, не може оминати заохочення та впровадження добрих способів життя, і ставлення до індивіда як до рівного серед рівних передбачає залучення його до системи координат загального блага. Перший підхід Дворкін тлумачить як властивий суто лібералізові і доводить це, описуючи найвірогідніше практично-соціальне втілення такої соціальної настанови: через різні розуміння добра, а звідси – і через різні розуміння справедливого і рівного розподілу, виникає ринок (як саморегульована економічна система матеріального перерозподілу) та представницька демократія (як механізм політичного моніторингу діяльності держави на благо своїх громадян). Другий підхід Дворкін кваліфікує як притаманний, з одного боку, консерватизму, а з іншого – марксизму та його радикальним відгалуженням. Заохочення та спонукання до життя в добрий спосіб, на нашу думку, справді породжують декілька проблем, несумісних з повагою до індивідуальної свободи. По-перше, як нескладно здогадатися, на подібні заохочення не можна відповісти банальним “ні, дякую”: в такому випадку принцип рівності буде порушено, оскільки дехто буде керуватися концепцією санкціонованого, “офіційного” добра, а дехто – ні. Дисбаланс, що виникне внаслідок цього, викличе другу проблему – проблему моральних імперативів як корпусу правил політичного дискурсу, їх нав’язування та примушення до їх виконання. Основна слабкість такого перфекціоністського підходу при розгляді його як претендента на те, щоб зватися ліберальним, в тому, що за наявності якнайменшої незгоди з боку кого-небудь з його адресатів цей етико-політичний проект має або згорнутися, або

перетворитися на контрліберальний. Ще одним аргументом на користь першого шляху, описаного Дворкіним, є те, що він певною мірою є втіленим у реальність. Звісно, цей аргумент спрацьовує лише в тому випадку, коли індивід за схемою Уолдрона має можливість пересвідчитися в тому, що втілено саме такий варіант і втілено саме так – без жодних підмін та маніпуляцій. Проте – і Дворкін з цим погоджується, – політичний нейтралізм не є відповіддю на радикальну критику, яка вже досить тривалий час з паталогоанатомічним фаталізмом фіксує смерть ліберальної ідеї від самозаперечення.

Іншою точкою напруги всередині філософських засад сучасного лібералізму є недосконалість різного роду консенсусних моделей побудови ліберальних суспільних систем. Кимліка чітко ілюструє слабкість принципу суспільного договору: ані первинного початкового стану, в умовах якого укладався суспільний договір, ані самого факту укладання будь-яких актів подібного глобального характеру просто не існувало. Крім того, навіть у господарській, трудовій чи цивільній сфері неможливо укласти бездоганну угоду (інакше не існувало б спеціалістів з відповідних галузей права), яка б протягом довготривалого терміну регламентувала ті взаємовідносини, з приводу яких її укладено. Годі вже й казати про угоду, яка приймається всіма з приводу усіх можливих суспільних взаємовідносин та приймається назавжди. Ролз у праці “Справедливість як чесність: політична, а не метафізична” (стаття, що з’явилася як відповідь на критику його основної роботи “Теорія справедливості”) зазначає, що “... жодна загальна моральна концепція [щодо практично-політичних питань] не здатна стати публічно визнаною основою справедливості в сучасній демократичній державі” [5, 780]. Критикуючи утилітаризм (до речі, разом з Дворкіним) та будучи свідомим того, що справедливість моральна відрізняється від справедливості політичної, Ролз конкретизує один із найбільш суперечливих моментів з “Теорії справедливості”: розуміння суспільної справедливості має бути суто політичним, а не таким, що стосується сфери моралі. Продовжуючи роздуми Дворкіна про політичний нейтралізм, Ролз свідомий того, що питання справедливості через її різні трактування окремими індивідами та їх культурними сукупностями не є розв’язаним до кінця ані в етиці, ані в філософії моралі. Через це Ролз наполягає на тому, що розширення морально-етичної дискусії навко-

ло питання справедливості на сферу політичної регламентації суспільства не є доречним. Ролзова справедливість як чесність [fairness] має коннотації колективного усвідомлення конструктивної спільної політичної перспективи. Справедливість Арістотеля, Платона та Канта, на думку Ролза, не є тією дівою категорією, на яку можна було б спиратися при консенсусній побудові суспільного співбуття.

А яка ж тоді доля чекає на моральні та етичні категорії, з'ясування значення і значущості котрих жодна форма соціального консенсусу все ж таки певною мірою не може уникнути? Ролз вважає, що ці питання – безперечно, найбільш складні – вирішити раз і назавжди неможливо. Тому потрібно шукати точки перетину та спільні місця у філософських, релігійних, культурних доктринах, представники та адепти яких співіснують разом. Цей принцип Ролз називає перехресним консенсусом. Справді, якщо проаналізувати, то виявиться, що найзапекліші вороги – учасники будь-якого відкритого соціального конфлікту – все одно мають схожі переконання у найбільш принципових питаннях. Більшовики виступали проти монархії так само, як і представники білого руху. Американський Південь під час громадянської війни в США відстоював свої права на основі Декларації незалежності та Конституції тієї країни, зі складу якої прагнули вийти шляхом сецесії. Багато сучасних американців ставляться до президента Буша та до адміністрації республіканців відверто негативно – не в останню чергу через ганебну зовнішню політику, – і ця позиція теоретично може допомогти їм нехай не виправдати, але бодай зрозуміти мотиви дій іракських ісламістів. Перехресний консенсус насправді є практикою запобігання загостренню конфліктів та ідеалізованим, проте потенційно ефективним способом вирішення проблем мультикультурного співіснування. І нехай численні критики Ролза акцентують увагу на утопічності концепції перехресного консенсусу, альтернативою йому, на їх превеликий жаль (адже здається, що найбільшої критики Ролз зазнав від колег по ліберальному цеху), будуть різного роду антиліберальні практики: розповсюдження примусу з правової сфери на моральну, лобіювання того чи іншого корпусу моральних імперативів на протигагу та із шкодою для інших, нехтування правами меншин тощо.

Розгалуження філософського лібералізму на сучасному етапі та перспективи його майбутнього.

Ще одним каменем спотикання модерного лібералізму, який найбільш яскраво засвідчує необхідність вести мову про лібералізм в множині, є дискусія між індивідуалістами та комунітаристами. Річард Рорті, представник дещо іншої філософської традиції, запропонував поділ цих двох таборів на кантіанців та гегельянців, або постмодерністських буржуазних лібералів. Ця суперечка є реакцією на виклики часу, адже суть її полягає в тому, що комунітаристи закидають індивідуалістам хибність розгляду членів суспільства як атомізованих індивідів, через що суспільство постає як дискретна структура, а індивід набуває небезпечних дезінтегруючих рис ідентифікації себе через протиставлення спільноті.

Справді, такі негативні тенденції сучасного життя західних країн, як старіння населення, велика кількість розлучень та зниження народжуваності не можуть не викликати намагання захистити людину як істоту, перш за все, соціальну через наголос на переоцінці привілеїв соціальної детермінації. Ми знову акцентуємо увагу: на нашу думку, такий стан речей викликаний негараздами всередині сучасного суспільства. Для Мілля півтора сторіччя тому було очевидним те, що свобода приватної індивідуальності є абсолютною, а суспільна відповідальність обмежується незаподіянням шкоди свободі інших. Змінилися епохи, і таке становище є вже тією тезою, яку більше схильні критикувати, аніж сприймати беззастережно. Комунітаристи, серед яких такі імена, як Майкл Сендел, Чарльз Тейлор, Аласдер Макінтайр та інші, заперечують атомізуючу настанову в антропології індивіда, вони говорять про те, що кожна людина вмонтована в соціальну реальність і є невідокремлюваною від таких її інституціалізованих проявів, як сім'я або культурна спільнота. Людина, на переконання комунітаристів, не мислиться поза соціальною взаємодією з іншими членами суспільства. Рорті зазначає, що кантіанці або індивідуалісти (все ті ж Ролз, Дворкін, Кімліка), описуючи риси, притаманні індивідові, апелюють до універсальних моральних сутностей (через це він і називає їх кантіанцями) та ведуть мову про "людину взагалі" – про абстракцію, оперувати якою на практиці неможливо. У сучасному лібералізмі, за влучним зауваження Філіпа Зелцніка, превалує занадто невинуватана переконаність у силі подібних абстракцій.

Комунітаристи, не дарма названі Рорті гегельянцями, відстоюють позицію Гегля в його критиці Канта, а саме в питанні пріоритетності права над благом. Пов’язане з цим уявлення про людину з необхідністю включає в себе, окрім вже описаної атомізованості, ще свободу в індивідуально обумовленому доборі цінностей та етичних дороговказів власного життя. Індивідуалісти надають іншого значення феномену соціальної взаємодії. На їхню думку, вона є предметом домовленостей між індивідами та не існує без їхньої волі, проте комунітаристи стверджують, що соціальна реальність – самостійна в тому плані, що може існувати за довільного набору індивідів, які беруть у ній участь. Трагування спільноти в термінах її підлеглості волі індивідів, на думку комунітаристів, є хибним. Спільнота виступає своєрідним гарантом об’єктивності цінностей, тому що нейтралізм Дворкіна та інших індивідуалістів невідворотно тягне за собою, окрім систем альтернативного матеріального розподілу та політичної репрезентації, проти яких комунітаристи ніколи не заперечують, ще й більш небезпечний ціннісно-моральний релятивізм. Убезпечення об’єктивного характеру цінностей вбачається комунітаристами тим дієвим засобом, який може зберегти суспільну мораль від індивідуалістичного волонтаризму щодо її основних засад, тим самим зберігаючи її від небезпеки релятивізації і деструкції.

Дискусія між індивідуалістами і комунітаристами триває, і вже зараз можна констатувати, що вона надала новий поштовх до переосмислення взаємовідносин людини та суспільства не тільки всередині ліберальної спільноти, але й взагалі в сучасній західній філософській думці. Цінність цього процесу, на нашу думку, є очевидною.

Отже, як ми побачили, сучасний лібералізм потрохи полишає сферу моральної метафізики, переводячи фокус своєї уваги на конкретно-практичні проєкції власних настанов. Спочатку Ролз конкретизує свою теорію справедливості, позбавляючи її (справедливість) рис знайомої всім метафізичної категорії. Потім комунітаристи піддають великій критиці індивідуалістські досліди, що вкорінені в абстрактній царині та тим самим в очах своїх опонентів слугують підтвердженням славетного кантівського “те, що добре в теорії, погано на практиці”. Все це можна кваліфікувати як кризу лібералізму, проте з кожної кризи протягом власної історії ліберальна ідея виходила з честю, і кожна

криза через роки виглядає як якісний трансформаційний стрибок. Критика класичного (економічного) лібералізму призвела до появи лібералізму соціального (а в історичному контексті – до “Нового курсу” Рузвельта). Намагання зловживати принципами економічної рівності, нехай і в межах соціал-ліберальної концепції, викликали масштабну та ґрунтовну критику з боку провідних представників австрійської школи. Війни та післявоєнне напруження взагалі викликали, образно кажучи, “перезавантаження” лібералізму через суттєвий перегляд місця етики в політичному дискурсі. А ось після здавалося б тріумфу, пов’язаного з подіями 1989-91 років у Східній Європі та СРСР, настав час докорінної ревізії ліберальної теорії, яка триває понині. Головне, про що зараз можна казати, – це відхід від згаданих нами на початку фіналістських і фаталістських тенденцій. Нехай ще подекуди можна почути відлуння “Кінця історії”, але слід, мабуть, констатувати: та криза лібералізму, сучасниками якої ми є, поки що виглядає найбільш продуктивною. І нехай сама лексема “лібералізм” зараз розуміється по-іншому і вже є швидше означенням певного типу функціонування та відтворення життєвих форм, який колись мав теоретичні початки у працях Руссо, Локка, Канта, Сміта, Мілля та Гобсауза, але тепер пішов вже далеко від них, відкинувши все застаріле та недієве. Можливо, з певних точок зору це може вважатися не дуже оптимістичною тенденцією.

Описане британцем Кеннетом Майноугом ліберальне месіанство, що стає дедалі помітнішим, підточує саму теорію зсередини, загрожуючи диктатурою уніфікаторства на противагу, власне, самій собі, а на практиці втілюючись у невеселі анекдоти про експрес-доставку свободи і демократії в країні Близького Сходу. Справді, західний лібералізм зараз з теоретичної точки зору є умовним та таким, що потребує уточнення власної назви. Так, реальністю є певна плеяда соціально-філософських, політичних, політекономічних та морально-етичних теорій, відгалужених від лібералізму в традиційному розумінні (полеміка між індивідуалістами та комунітаристами є яскравим доказом цього). Можливо, аналізуючи докорінні трансформації останніх ста п’ятдесяти років, слід розпочинати розмову про постлібералізм – в умовах загальнокультурного постмодерну це, з нашого погляду було б більш ніж доречним. Але впевнено, на нашу думку, можна стверджувати одне: свій ресурс емансипа-

тивна ліберальна ідея аж ніяк не вичерпала. Крім того, вона за період історичних пертурбацій набула майже вірусного характеру. Людська спільнота найближчим часом не буде згортати дискурс свободи та рівності або свідомо, за власної раціональної волі відмовлятися від ліберальних економічних та політичних надбань – такий поворот подій можна сміливо вважати цілковито нереальним. Швидше навпаки – ліберальні принципи будуть вдосконалюватися і впроваджуватися більш інтенсивно. Тому перспективи лібералізму на нинішньому етапі – як би його не назвали в майбутньому – нам вбачаються виключно оптимістичними.

Література:

1. laissez-faire (фр. “дозвольте діяти”) – так званий “принцип невтручання”: мінімізація впливу держави на економічні процеси, самоврегулювання економічних систем. Об’єкт тривалої небезпідставної критики.

2. Дворкін Р. Ліберальна концепція рівності // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

3. Кимліка В. Цінність культурного членства // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

4. Констан Б. “Про свободу древніх у її порівнянні із свободою сучасних людей” // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

5. Роулз Д. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

6. Див.: Уолдрон Д. Теоретичні засади лібералізму // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

7. Британський соціолог Ніколас С. Роуз разом з співавторами називає цю стадію “соціальним врядуванням” [social government]. Див.: Barry A., Osborne T., Rose N.S. Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government. – London: UCL Press, 1996.

8. Проте даний напрям саме як кінець історії без лапок на разі не є актуальним не в останню чергу через певне зречення основного його представника – Френсіса Фукуями (див.: Fukuyama F. The End of History, Five Years Later // History and Theory, vol. 34, n. 2, 1995. – http://www.cromohs.unifi.it/1_96/fukuyama.html#eng).

9. Заблоцький В.П. Сучасний лібералізм: соціально-філософський аналіз. Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2002. – http://www.dissua.com/gum_n1/ist1-44--pk-8976--l-ua--st-49--s-2--p-2.html.

10. Там само.

Дмитро Шевчук

ДИСКУРСИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СПОСІБ ОКРЕСЛЕННЯ “ІНШОГО”

У статті досліджується феномен дискурсивної ідентичності як способу окреслення “Іншого”. Автор аналізує основні аспекти зміни парадигм у культурі, що призвело до прийняття дискурсивної онтології, а також основні концепції дискурсивної ідентичності. Проаналізовано орієнталізм як приклад витворення дискурсивної ідентичності. Також представлено пропозиції подолання нерозуміння “Іншого” на основі феноменологічної ксенології Б. Вальденфельса.

Ключові слова: дискурсивна онтологія, дискурсивна ідентичність, орієнталізм, феноменологічна ксенологія Б. Вальденфельса.

В статье исследуется феномен дискурсивной идентичности как способа определения “Другого”. Автор анализирует изменение парадигм в культуре, которое привело к принятию дискурсивной онтологии, а также основные концепции дискурсивной идентичности. Проанализирован ориентализм как пример создания дискурсивной идентичности. Также представлено предложения преодоления непонимания “Другого” на основании феноменологической ксенологии Б. Ванденфельса.

Ключевые слова: дискурсивная онтология, дискурсивная идентичность, ориентализм, феноменологическая ксенология Б. Вальденфельса.

The article is dedicated to the investigation the phenomenon of discourse identity as method to determine the Other. Author analyzes the main aspects of transformation of paradigms in culture, which caused the forming of discourse ontology, and main conceptions of discourse identity. The orientalism as example of discourse identity is analyzed in the article. And there is a proposition of overcoming the failure of understanding the Other on the basis of phenomenological xenology of B. Waldenfels.

Key words: *discursive identity, discursive ontology, orientalism, phenomenologic ksenology B.Valdenphels.*

Культура нас змушує зустрічатися з “Іншим”/“Чужим”, інтерпретувати його, окреслювати, а відтак – ідентифікувати. Це зумовлене тим, що здійснюючи спробу окреслити себе, створити власну ідентичність, ми обов’язково відчуваємо необхідність зыставити себе із тим, що відрізняється від нас, тобто намагаємося зрозуміти “Іншого”. Проблема сучасності полягає в тому, що людина сама постає для себе чужою, її буття представляється як буття, прикрите дискурсивними практиками й технологіями. Людина відчуває надмір знаків та значень, які її оточують, а відтак вона не віднаходить іншого способу ідентифікувати “Іншого”, аніж через знаки та дискурси.

У сучасній філософії можемо зустріти поняття дискурсивної ідентичності. Воно з’являється в контексті загальної впевненості філософів, культурологів, лінгвістів у тому, що відбулася зміна парадигм, яка спричинила прийняття принципово нової онтології – дискурсивної. Основну роль відіграють тут мовні акти та дискурси. У дослідженнях “дискурсивного перевороту” можемо зустріти твердження, що дискурсивні явища відбуваються передусім у соціально-психологічному просторі, у процесі комунікації між індивідами, які виконують відповідні комунікативні, соціальні, культурні, міжособистісні, ідеологічні та психологічні ролі [8]. Проблема ідентичності в межах цієї парадигми постає надзвичайно актуальною. Як вдало зауважив український дослідник Р. Димерець у одній із статей: “...Взагалі вирішення питання про ідентичність (як, урешті, й вирішення будь-якого питання) залежить у першу чергу від того дискурсу, в контексті якого це питання розглядається” [6]. Проблема ідентичності суб’єкта в межах цієї нової парадигми загострюється також і тим, що теорія дискурсу пропонує розуміння суб’єкта передусім як суб’єктивної позиції в межах дискурсивної структури. Суб’єкт, таким чином, “втрачає” власну самість, а його ідентифікація стає залежною від структур дискурсу. Суб’єкт не є автономним, він визначається дискурсами, а крім того, суб’єкт постає фрагментованим: “...його [суб’єкта – Д. Ш.] позиція не встановлюється лише одним способом і лише одним дискурсом, а, швидше за все, йому приписується багато різних позицій різними дискурсами” [11, 72].

Особистість у певний спосіб стає залежою від умов дискурсу. У лінгвістиці існує поняття “мовної особистості”. Мовна особистість – це особистість, яка володіє сукупністю дискурсивних властивостей на рівні усіх фаз інтелектуального акту, а саме орієнтування і планування мовних і немовних дій, формулювання плану дій у мовній формі, контролю і корекції (за необхідності) мовних дій [13, 52]. Виходячи з такого визначення лінгвістичної особистості, стверджується, що реалізація потенціалу дискурсивних можливостей залежить від комунікативної ситуації. Також ідентичність особистості набувається лише в процесі реалізації нею конкретних дискурсивних властивостей: “про конкретну мовну особистість можна говорити лише у випадку реалізації в конкретному дискурсі її конкретних дискурсивних властивостей” [13, 52-53].

Дискурсивну ідентичність можемо розглядати як феномен сучасної культури. В епоху постмодерну проблема ідентичності постає по-новому. З. Бауман пише з цього приводу так: “...Хоча ідентичність й надалі “залишається проблемою”, це уже не та проблема, яка поставала “протягом модерну”. Насправді, якщо проблема ідентичності епохи модерну полягала в тому, як побудувати ідентичність і зберегти її цілісність і стабільність, то проблема постмодерну передусім в тому, як уникнути фіксації і зберегти свободу вибору” [2]. Стверджується, що в сучасній культурі відбувається своєрідна фрагментація ідентичності, яка тісно пов’язана із децентралізацією суб’єкта. До цієї проблеми звертається, зокрема, С. Холл, визначаючи п’ять моментів, які вплинули на “остаточне децентрування картезіанського суб’єкта” [12, 169-174]. Перший момент пов’язаний із марксистською традицією. С. Холл стверджує, що нове прочитання К. Маркса в 60-х роках ХХ ст. утвердило думку, що особистості не є справжніми “авторами” чи діючими особами історії, оскільки вони можуть діяти лише на основі тих історичних умов, в яких вони народилися і які були створені іншими, а також через те, що вони змушені використовувати ресурси, які були підготовлені попередніми поколіннями. Можемо згадати, що варіант інтерпретації Марксової тези представляє З. Бауман у праці “Індивідуалізоване суспільство”, який дещо її перефразовує – люди самі визначають свій спосіб життя, але в умовах, які не залежать від їхнього вибору. Розуміє це у такий спосіб, що сфера умов, які не залежать від нашого вибору, і сфера дій, які сприятливі

для розрахунків, оцінок і рішень, розділені між собою і залишаються такими, що, хоча їх взаємодія і створює проблеми, сама межа, яка існує між ними, є безсумнівною: вона об’єктивна і не підлягає обговоренню [3].

Другий момент, пов’язаний із децентрацією суб’єкта, має тісний зв’язок із “відкриттям” З. Фройдом позасвідомого. “Згідно з теорією Фройда, – пише С. Холл, – наші ідентичності, наша сексуальність і структура наших бажань формуються на основі психічних і символічних процесів, які відбуваються в сфері позасвідомого і функціонують згідно з “логікою”, цілком відмінною від логіки Розуму. Це підриває уявлення про суб’єкта, що пізнає раціонально, з фіксованою і єдиною ідентичністю” [12, 170]. В цьому контексті згадаймо також про те, що яскравим прикладом і своєрідним продовженням фройдівської концепції суб’єкта, що призвела до його децентрації, є концепція суб’єкта Ж. Лакана, що, певною мірою, ґрунтується на твердженні, що ідея істинного, цілісного суб’єкта є міфом. Індивід частково структурований дискурсами, але це структурування не є повним. Крім того, Ж. Лакан стверджує, що ідентичність є еквівалентом ідентифікації з “чимось”, а цим “чимось” є позиції суб’єкта, які людині надають дискурси [11, 74]. Зрештою, якщо звернутися до сучасної психології, знайдемо у межах психологічних концепцій ідентичності (індивідуальної та соціальної) загальне твердження про динамічність і змінність ідентичності людини. Зауважується, що ідентичність розвивається протягом усього життя людини, при чому нелінійно і нерівномірно, а напрямок її розвитку може бути як прогресивним, так і регресивним.

Третім моментом, що зумовив децентрацію суб’єкта та фрагментацію ідентичності, є, на думку С. Холла, поява структуралізму, в межах якого стверджується, що значення ми можемо витворювати лише за допомогою мови. Пізніше філософи структуралісти, такі як Ж. Дерріда, додають до цього, що особистість ніколи не може остаточно зафіксувати смисл, в тому числі смисл власної ідентичності, оскільки слова є багатоакцентними. Четвертий момент децентрації суб’єкта С. Холл пов’язує із концепцією “дисциплінарної влади” М. Фуко. Згідно з нею, основним завданням “дисциплінарної влади” є створення такого суб’єкта, до якого можна ставитися як до тіла, що піддається наказам. Врешті-решт, останнім моментом, що децентрує суб’єкта в сучасній культурі, згідно з С. Холлом, є вплив фемі-

нізму, як теоретичної критики і соціального руху. У його межах відбувається, зокрема, формування гендерних ідентичностей, а також заперечення того, що чоловіки і жінки є частиною однієї і тієї ж ідентичності.

Отож, важливою проблемою сучасності є пізнання “Іншого”, що, безперечно, стосується його автентичної (із певним застереженням можна навіть сказати, об’єктивної) ідентифікації. Очевидним є те, що нова культурна реальність заставляє нас переосмислювати принципи пізнання “Іншого”, а також ставлення до нього. Як пише російська дослідниця О. Іщенко, “...сама реальність заставляє нас задуматися над тим, чи здатні ми в принципі пізнати, зрозуміти (і прийняти!) спосіб бачення і структурування світу, прагнення, мотиви, почуття “Іншого” як виразника і носія культурних смислів, що неспівпадають з нашими” [5, 172]. Одна з проблем, яку порушує перед нами сучасність, чи здатні ми і за яких умов здатні відкинути домінуючий дискурс та ідентичність “Іншого”, яку він накидає. Також слід розглянути, яким чином дискурсивна ідентичність зіставляється з ідентичностями іншого типу, наприклад, історичною ідентичністю.

Після лінгвістичного перевороту в філософії (Ф. де Соссюр, М. Гайдеггер, Л. Вітгенштейн та ін.) немає сумніву в тому, що сучасність надає значної сили мові, що впливає також на розгляд проблеми ідентичності. Чарльз Тейлор у відомій праці “Джерела себе”, розглядаючи проблему модерної ідентичності та окреслюючи перспективи цього дослідження, одним із шляхів визначає саме аналіз зв’язків модерної ідентичності із сучасною епістемологією та філософією мови [10, 10]. На нашу думку, одним із аспектів такого аналізу буде саме звернення уваги на проблему дискурсивної ідентичності. Адже завдяки лінгвістичному перевороту, який мав місце в філософії ХХ століття, розвитку структуралізму та постструктуралізму було “відкрито” силу дискурсу та його значення для формування ідентичності.

Феномен дискурсивної ідентичності представлений зокрема у теорії дискурсу Е. Лакло і Ш. Муфф. Загалом, для цих дослідників характерне переконання, що теорія дискурсу спрямована на розуміння соціального як дискурсивної конструкції. А тому, за допомогою інструментів дискурс-аналізу, можуть бути пояснені практично всі соціальні явища. Теорія дискурсу загалом побудована на поєднанні марксизму (який є тут основою роздумів про соціальне) та структуралізму (забезпечує теорією значення).

Це, безперечно, визначає характер концепції ідентичності.

Людина набуває ідентичності завдяки позиціонуванню в дискурсах, які містять організовану сукупність знаків. “Ідентичність утворюється дискурсивно за посередництвом ланцюжків еквівалентності, в яких знаки сортуються і пов’язуються в ланцюжки напротивагу іншим. Ці ланцюжки визначають чим є суб’єкт, і чим він не є” [11, 75]. Е. Лакло і Ш. Муфф стверджують, що дискурси приймають, відкидають та обговорюють різні розуміння особистості. Суб’єкт у цьому випадку постає як децентрований, він має різні ідентичності відповідно до дискурсів, в яких він бере участь.

Дискурсивна ідентичність постає на глибокому культурному та філософському підґрунті. Ч. Тейлор, зокрема, демонструє нерозривний зв’язок моралі і самості. Він стверджує, що найбільш актуальна і важлива група вимог, які ми визнаємо моральними, стосується поваги до життя, недоторканості і добробуту “Іншого”. Ч. Тейлор пише: “Саме ці вимоги ми порушуємо, коли вбиваємо чи калічимо інших, привласнюємо те, що їм належить, застрашуємо і позбавляємо їх спокою, чи навіть просто утримуємося, коли вони зазнають лиха. Майже кожен відчуває справедливість цих вимог, їх визнавали і визнають в усіх людських суспільствах” [10, 15]. Таким чином, маємо тут справу із глибокими, універсальними моральними уявленнями. Разом з тим, уявлення про “Іншого” формуються на основі дискурсу: “Різні культури, – пише Ч. Тейлор, – щоб обмежити коло об’єктів поваги, заперечують наявність істотної ознаки, про яку йдеться: вважається, що позбавлені поваги не мають душі, чи не є цілком розумними, чи, можливо, призначені Богом для певного нижчого суспільного стану” [10, 16].

Однак при цьому слід також зауважити, що дискурсивна ідентичність як спосіб окреслення “Іншого” має суперечливе ставлення до власного імені чи назви “Іншого”. З одного боку, дискурсивне окреслення “Іншого” можна сприймати як надавання йому імені чи назви. Однак при цьому варто зауважити, що надане дискурсивним способом ім’я не можна ототожнити із ім’ям власним, оскільки в цьому випадку немає очевидності прийняття цього імені Іншим. Польський дослідник Станіслав Черняк, досліджуючи філософську концепцію ідентичності Ч. Тейлора, звертає увагу на те, що у світлі Тейлорівської філософії єдиним суттєвим містком між конверсацією і людською ідентичністю є

ім'я. Імена надаються особам не для того, щоб їх відрізнити від інших індивідів, а для того, щоб надати їм властивість, що дає можливість чи полегшує нав'язати соціальний контакт. “Висловлюючи її [особи – Д. III.] ім'я, я “окликаю” мого потенційного співрозмовника, і, таким чином, пропоную йому в більш або менш категоричний спосіб (залежно від виконання щодо нього соціальної ролі) участь в певному просторі конверсації” [14, 180]. Звертаючись до праці Ч. Тейлора “Джерела себе”, знайдемо думку про те, що зазивання до розмови є вступною умовою розвитку людської ідентичності і перше ім'я надають перші співрозмовники. Загалом ім'я є постійно діючим мовним джерелом комунікативної готовності індивідів.

Дискурсивна ідентичність може бути визначена як “вторинне” називання “Іншого”, оскільки вона не передбачає обов'язковості того, що “Інший” буде завжди відгукуватися на ім'я чи назву, які йому будуть дані в межах певного дискурсу. Дискурс, таким чином, повинен набути легітимності для “Іншого”, аби він прийняв дискурсивну ідентичність.

Дискурсивну ідентичність можна порівняти з історичною ідентичністю. Цей тип ідентичності детально аналізує німецький дослідник Г. Люббе. Дослідник зауважує, що ідентичність суб'єктів може бути представлена лише за допомогою їхніх історій, оскільки така ідентичність завжди містить більше того, що можна зрозуміти з аналізу умов дійсного часу. Іншими словами, йдеться про те, що розуміння того, ким насправді є суб'єкт, є результатом історії.

Історії, стверджує Г. Люббе, – це процеси індивідуалізації систем. “Технічні, біологічні та соціальні системи, які включені в процес індивідуалізації, звичайно ж, завжди зберігають свою числову індивідуальність. Лише неповторність їх одиничних історій створює неповторне поєднання характерних властивостей, які відрізняють кожен з них від інших систем з однаковою структурою” [7]. А тому, на думку німецького філософа, саме історії пояснюють історичну індивідуальність систем, яка, своєю чергою, дозволяє їх ідентифікувати.

Розглядаючи феномен історичної ідентичності, ми знову ж таки можемо звернути увагу на момент наративності такої ідентичності та включеності у певний дискурс. По-перше, суб'єкт проявляє свою історичну ідентичність у процесі комунікації. По-друге, суб'єкт є відчуженим від процесу ідентифікації,

оскільки щодо історії, яка дає ідентичність, суб'єкт, на думку Г. Люббе, не є діючим суб'єктом, а постає всього лише “референційним суб'єктом розповіді цієї історії”.

Дикурс “Іншого” буде, таким чином, представлено як конструювання його історії. Таке конструювання може ґрунтуватися на витворенні міфів. Останні можуть повністю “виключити” сприйняття історії “Іншого” і його історичної ідентифікації за допомогою критичної рефлексії.

Яскравим прикладом дискурсивної ідентифікації “Іншого” є орієнталізм, цілісну концепцію якого представлено в праці Е. Саїда. Орієнталізм є специфічним способом сприйняття Сходу, він постає передусім як культурний проект. Схід у межах орієнталізму є продуктом саме дискурсивної ідентичності. Така ідентичність витворюється на основі знання, яке, своєю чергою, дає владу над Сходом. Е. Саїд пише таке: “Мати знання про таку річ – це панувати над нею, мати над нею владу. А мати владу в даному контексті означає, що “ми” відмовляємо в незалежності “їм”, – жителям орієнтальної країни, – оскільки ми знаємо цю країну, і, в якомусь розумінні, вона існує такою, якою ми її знаємо” [9, 48]. Знання про Схід фактично створює Схід та його мешканців. Об'єкт конструюється у межах певного дискурсу і потрапляє під його владу. Ідентичність постає радше як сконструйована, винайдена та вигадана. “Ідентичність “я” або ідентичність “іншого”, – пише Е. Саїд, – далека від того, щоби бути чимось статичним, а є насправді досконало опрацьованим історичним процесом, що відбувається як змагання і втягує в себе індивідів та інституції в усіх суспільствах” [9; 429]. Таким чином, ідентичність у концепції орієнталізму Е. Саїда загалом розуміється як конструкція – вона містить також конструювання своїх протилежностей та “інших”.

Орієнталізм, згідно з Е. Саїдом, є формою радикального реалізму: “...кожен, хто звертається до орієнталізму, цієї узвичаєної системи давати раду питанням, об'єктам, якостям та регіонам, які вважаються східними, позначає, називає, вказує або фіксує те, про що він думає або говорить, словом або фразою, які потім або сприймаються як реальність, або, простіше, є самою реальністю” [9, 99].

Дискурсивна ідентичність Сходу, яка витворюється в межах орієнталізму, є текстуальною. Відбувається перетворення живої реальності на текст. Характеризуючи орієнталізм, Е. Саїд

стверджує також те, що він має кумулятивну та корпоративну ідентичність, що також свідчить на користь того, що ідентичність “Іншого” тут витворюється в межах окресленого дискурсу. У межах цього дискурсу відбувається специфічна інтерпретація Сходу (“Орієнталізм – це школа інтерпретації, матеріалом для якої є Схід, його цивілізації, народи й регіони” [9, 264]).

Чи є можливість уникнути дискурсивної ідентичності “Іншого”, яка може вести до культурної експлуатації “Іншого” і, таким чином, до його нерозуміння? Відповідь і певні пропозиції, на нашу думку, дає феноменологія, а точніше – феноменологічна ксенологія Бернхарда Ванденфельса.

У своїх працях німецький філософ, зокрема, задається питанням, чи є можливість зробити недоступність “Чужого”, не знищуючи і не послаблюючи її? Проблема тут полягає в тому, що коли ми зустрічаємося з “Чужим”, ми відразу включаємо його у напередрозуміння і напередзнання. Таким чином, логос “Чужого” вичерпується. Можна сказати, що ми автоматично вводимо “Чужого” (“Іншого”) в певний дискурс, який нав’язує нам правила його окреслення, а відтак і його ідентичність.

На думку Б. Вальденфельса, ситуацію можна змінити. “Ситуація змінюється, – пише він, – якщо ми відмовляємося від прямого визначення того, що таке “Чуже”, і замість цього приймаємо “Чуже” в якості того, на що ми відповідаємо і обов’язково повинні відповісти, тобто як вимогу, виклик, спонукання, оклик, домагання і т. ін., як би не звучали різні нюанси” [4]. Можна додати, що в цьому випадку ми прагнемо вийти за межі дискурсу, і таким чином сприймаємо цілісність “Іншого”, ми зустрічаємося із його феноменом, смисл якого прагнемо віднайти. Така зустріч з “Іншим” дає нам цілісність його феномену, оскільки дискурси не здійснюють децентрації суб’єкта. А відтак, позадискурсивна зустріч з “Іншим” є контекстом формування автентичної його ідентичності.

Загалом сучасна культура, одна з характеристик якої є зміна парадигм, що призвело до панування дискурсів, ставить перед нами виклики і проблеми автентичної ідентичності “Іншого” (Чужого). Найчастіше нам важко вирватися за межі дискурсів, а тому “Іншого” нам замінює його дискурсивна ідентичність. Ми потрапляємо у своєрідний полон дискурсу, маючи перед собою лише фрагмент феномена “Іншого”, цілісність якого децентрована і “розбита” різними дискурсами. Відтак, для пошуку автен-

тичної ідентичності слід шукати підґрунття позадискурсивної зустрічі з “Іншими” та уникання його напередокреслення.

Література:

1. Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. – 1996. – № 1.
2. Бауман З. От паломника к туристу. – <http://sj.obliq.ru/article/198> (20.04.2009).
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005.
4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом”. – <http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm> (20.04.2009).
5. Ищенко Е. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации // Логос. – 2005. – № 4.
6. Концепція мультикультуралізму. – К., 2005.
7. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – № 4.
8. Макаров М. Основы теории дискурса. – М., 2003.
9. Саїд Е. Орієнталізм. – К., 2001.
10. Тейлор Ч. Джерела себе. – К., 2005.
11. Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков, 2004.
12. Холл С. Проблема культурной идентичности и децентрация субъекта // Контексты современности-1: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. Хрестоматия. – Казань, 2000.
13. Язык, дискурс и личность. – Тверь, 1990.
14. Czerniak S. Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku. – Warszawa, 2006.

Тамара Солдатська

ДАЛЕКТИЧНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ: ГАДАМЕР VERSUS ВАЛЬДЕНФЕЛЬС

У статті досліджується феномен діалогу як одна з провідних та найбільш дискусійних тем у сучасній філософії. Увагу дослідника зосереджено на герменевтичному підході до події комунікації та на критичному аналізі цієї позиції з боку респонзивної феноменології. У такий спосіб “відкритості досвіду” протиставляється “феномен Чужого”.

Ключові слова: герменевтичний досвід, діалог, розуміння, дискурс, “Чуже”, респонзивна раціональність, логіка питання та відповіді.

В статье рассматривает феномен диалога как одна из фундаментальных и наиболее противоречивых тем в современной философии. Внимание исследователя сосредоточено на герменевтическом подходе к событию коммуникации и его критическому анализу в респонзивной феноменологии, “открытости опыта” противопоставляется “феномен Чужого”.

Ключевые слова: герменевтический опыт, диалог, понимание, дискурс, “Чужое”, респонзивная рациональность, логика вопроса и ответа.

The article provides consideration of the dialog’s phenomenon as one of the most controversial and leading topics in up-to-date philosophy. The researcher draws attention to the hermeneutic approach in analysis of communication’s event and its criticism from the side of the responsive phenomenology. In such way we have the contraposition between the openness of experience and the phenomenon of strange.

Key words: the hermeneutic experience, dialog, understanding, discourse, strange(alien), the responsive rationality, the logic of question and answer.

Подія діалогу поза всяким сумнівом залишається однією з найбільш провокативних тем для обговорення у різних філо-

софських традиціях. Це зайвий раз вказує на специфічну ознаку людської природи – ставити питання та давати на них відповіді. Без такого зв'язку є неможливим досвід існування людини у світі, що примушує її вступати у царину “Іншого”, знаходити своє місце у загальному, поступатися власними амбіціями заради компромісу. Проте класичні діалогічні концепції скоріше ідеалізують подію комунікації, звертаючись до “симетричної діалогічної ситуації”, де знімалися б усі суперечності і долалися непорозуміння. Особливо сумнівним це виглядає сьогодні, враховуючи неоднозначний статус сучасного розуму, що перебуває на роздоріжжі різноманітних дискурсів та порядків.

Не байдужою до феномена діалогу є позиція Г. Г. Гадамера – засновника філософської герменевтики. Наголошуючи на відкритості герменевтичного досвіду та аналізуючи його структуру, Гадамер прояснює її крізь призму діалектики питання та відповіді. При цьому він бере за взірць безпосереднє спілкування, повертаючи нас до діалогів Платона.

Інший погляд на подію комунікації, що йде врозріз із типовими діалогічними концепціями на кшталт М. Бубера чи Е. Левінаса, – це респонзивна феноменологія Б. Вальденфельса. Такий підхід тематизує проблему “Чужого” та відповіді як неминучої реакції на його провокації. У світлі своєї теорії німецький феноменолог убачає в буденному діалозі фіктивну згоду, що має загрозливий характер. Це дає всі підстави порівняти позицію Вальденфельса з філософською герменевтикою Гадамера як класика світової філософської думки, що, власне, є метою цього аналізу. У такий спосіб “універсальній відкритості герменевтичного досвіду” протиставляється “домагання Чужого”, що уникає привласнення чи освоєння, і перебуває поза межами наявних способів типізації, норм та раціональностей.

Спочатку звернемося до позиції Г. Г. Гадамера. Полярність питання і відповіді залежить від його теорії досвіду, яку філософ ставить у центр своїх міркувань. На відміну від Гусерля, досвід тут уже мислиться не тільки як довільна подія, у якій дещо набуває певної структури та образу. Акцент робиться на тому, що є для нас важливим, підтверджує або спростовує наші сподівання. Сенс виникає там, де я щось, так чи інакше, переживаю. Вихідні передумови для такого розгляду поняття досвіду Гадамер убачає у філософії Платона та Гегеля. Вирішальними ознаками досвіду є його принципова відкритість, внаслідок чого він

виступає багатшим за все наше передзнання, з яким ми його зіставляємо; негативність досвіду, що перекреслює всі наші передочікування та змушує переглядати попередні припущення; кінцевість досвіду, яка має внутрішні межі, що не знімаються в абсолютному знанні.

Виходячи з цього, можна зазначити, що герменевтичним виступає такий досвід, у якому сенс опосередковується через мовне передання, передусім, через тексти, і який є чимось на кшталт певного “Ти-досвіду”. Така думка є слушною, оскільки тексти передання виступають не лише предметом, про який ми розмовляємо, який пояснюємо чи розуміємо, чи запасом знання або його підґрунтям, до якого ми звертаємось у разі потреби. Вони поводять себе з нами “як певне ти”, коли в чомусь звертаються до нас і дещо нам промовляють. Як зазначає сам Гадамер: “...ідеться про те, аби дійсно розпізнати друге “Ти” у ролі саме “Ти”, тобто дозволити йому сказати нам що-небудь і зуміти почути те, що воно говорить” [4, 335]. Без подібної зверненості одне до одного, на його погляд, не існує жодних дійсних людських зв’язків, а отже, здатності почути іншого.

Розглядаючи структуру відкритості досвіду, що виражається у діалектиці питання та відповіді, Гадамер однозначно надає перевагу першому. Він вказує на те, що для усвідомлення того, що наявний стан справ є іншим, ніж гадалося, ми безперечно змушені запитувати про те, яким є цей стан справ. Зміст передання, що звертається до нас через текст, твір, історичне свідчення, ставить нам певні запити, отже, виводить наші думки у сферу відкритого. Те ж, що розкривається з постановкою питання, розуміється як своєрідний прорив, який, однак, спрямований у певному смислового напрямі. Тут Гадамер насамперед має на увазі певне місце перебування для питання, де припускається лише один визначений питальний горизонт, в межах якого оцінюється значення кожної запитуваної речі. На користь цього свідчить така теза: “Цей обмежений горизонт розділяє, як ми можемо додати, також те, що є суперечливим, від того, про що немає сенсу запитувати” [6, 125].

Питання постійно спадають нам на думку, тобто неминуче супроводжують наш досвід, хоча б як предмет витлумачення даного нам тексту, зрозуміти який – означає зрозуміти задане у ньому запитання. Звідси випливає, що той, хто хоче досягнути думкою той чи інший текст, мусить постійно звертатися до

чогось, що лежить поза тим, що сказано. Отже, сенс певного речення корелюється з тим питанням, відповіддю на яке він є, і при цьому він неминуче виходить за межі того, про що йде мова у самому реченні. Тому для Гадамера відповідь фігурує в ролі своєрідного вмісту проблеми. Вона, зазвичай, є проблематичною, бо в ній продовжує жити питання, з якого ця відповідь постає. У такому разі хто питає, вже відповідає, а хто відповідає, все ще запитує.

Гадамер неодноразово вказує на перевагу безпосередньої комунікації. На противагу застиглій формі вислову, що потребує письмової фіксації, вона передбачає, що тією мірою, якою співрозмовники запитують і відповідають, дають і беруть, прислухаються один до одного або домовляються між собою, розкривається простір спільних думок, вміння бачити разом з іншим “спільність ось цієї точки погляду”. У говорінні одного з іншим відбувається злиття горизонтів тих, хто спілкується, оскільки під час комунікації розбудовується спільний аспект того, про що йде мова. Гадамер має на увазі, що в діалозі не просто реалізується думка однієї особи щодо думки іншої, або у якийсь спосіб додаються думки, а, перш за все, здійснюється їх взаємне перетворення. З цього приводу він зазначає: “Тільки спільність, і то настільки спільна, що вона більше не є моя думка чи твоя думка, а спільна викладеність світу уможливорює моральну й соціальну солідарність... Спільна думка насправді завжди вибудовується в говорінні один з одним, а відтак опускається назад у тишу згоди й само собою зрозумілого” [5, 170]. Отже, Гадамер намагається довести, що всі позаслівні форми розуміння насправді спрямовуються назад – на розуміння, яке розгортається у живій комунікації.

Первинний статус розмови у герменевтиці Гадамера передбачає те, що тексти залучають нас до себе, не потребуючи звернення до поглядів автора: “Розуміння завжди становить щось більше, ніж просто відтворення чужої думки” [4, 348]. Такий погляд наближає Гадамера до представників теорій, що відсувають на узбіччя автора або ж примушують його мовчати. Це можна обґрунтувати тим, що під час запитування розуміння відкриває нові смислові можливості. Отже, те, що усвідомлене, перетворюється на моє власне розуміння. У цьому і полягає істина дієво-історичної свідомості, що функціонує як злиття горизонтів тексту та інтерпретатора. Вирішальну роль у цьому

за Гадамером відіграє мова, яка повністю визначає орієнтації чи дії особи незалежно від різноманітних ситуацій (наприклад, ознайомлення з текстом чи жива комунікація). З цього випливає, що розуміння тієї чи іншої справи, неодмінно здійснюється через мовну форму, при чому не так, що воно вже потім набуває ще й вербального вираження. Спосіб, у який реалізується розуміння, байдуже, тексту чи співрозмовника, полягає у тому, що сама справа перетворюється на мову. То ж модель розмови справді береться за вірєць: “Подібно до того, як ми доходимо взаєморозуміння з нашим співрозмовником із приводу певної справи, достоту так і інтерпретатор розуміє те, про що йдеться в тексті” [4, 350].

Отже, фундаментальна роль діалогу для Гадамера визначається насамперед тим, що поміж співрозмовниками створюється щось таке, до чого вони обоє причетні, і на чому ґрунтується їхній взаємообмін. У кожній справжній розмові ми виходимо у царину “Іншого”, намагаємося врахувати його погляд і ставимо себе на його місце, причому, не для того, щоб зрозуміти його самого як особистість, а щоб збагнути, що він каже. Таким чином, як переконує Гадамер, схоплюється фактична слухність думки “іншого”, що допомагає дійти згоди в обговорюваній справі, причому думка “іншого” співвідноситься не з ним самим, а з нашими власними. [1]

Проте чи справді подія діалогу дозволяє дійти консенсусу не лише з кимось, а і з самим собою? Особливо гострим це питання є зараз, враховуючи варіативність спроб дати на нього відповідь. Серед них особливе місце належить Б. Вальденфельсу та його теорії респонзивності досвіду, яку можна розцінювати як альтернативу до герменевтики Гадамера.

Нсамперед варто розглянути поняття “респонзивності”, яке, на думку Вальденфельса, тривалий час перебувало в тіні великої філософської традиції. Вальденфельс розглядає “Response” як своєрідну відповідь. У доповіді, присвяченій темі “Походження норм з життєсвіту” (1984), феноменолог звернув увагу на те, що “Дещо” завжди закликає нас до певної дії (відповіді), кидає нам при цьому виклик, провокуючи через свої домагання нашу реакцію. У іншому ракурсі “респонзивну раціональність” або “раціональність обмежених порядків” Вальденфельс убачає в тому, як “ у ній втілюється відкрите регулювання, оскільки те, що впорядковується, не походить з самого цього порядку” [6, 15]. У кон-

тексті проблеми, що розглядається у цьому тексті, феномен респонзивності виступає як процес відповіді, що фігурує як певний вид та спосіб, через який ми вступаємо до сфери “Чужого” поза його зняттям через освоєння. Такий підхід породжує чимало запитань. Чи залишається суб’єкт самим собою у такому випадку? Ким він є взагалі, якщо не існує чистої відповіді, яка залишає недоторканим те, задля чого відповідають? І на що перетворюється подія діалогу відповідно до теорії респонзивності?

Позасумнівним фактом, від якого відштовхується Вальденфельс, є те, що в понятті діалогу від самого початку є щось внутрішньо суперечливе та зворотне. Це простежується на рівні аналізу самого слова. З одного боку, префікс “dia” вказує на певний процес розподілу, котрий створює проміжну сферу, в якій протікають, надходять та діють певні “logoi”, що наштовхуються одне на одне, або ж проходять одне повз інше. З другого боку, цей процес призупиняється через зустрічний процес з’єднання. Така комбінаторика суперечить загальноприйнятій ідеї діалогу, завдяки якій “logos” розглядався як провідна, нашарована та централізована інстанція, що на тривалий проміжок часу наводила мости між всіма відмінностями, вбираючи в себе все плюральне. Таке бачення події діалогу, відоме ще з часів Платона, демонструвало наявність певної площини, де реалізувався загальний пошук “самих речей”, де в суперечці були наявні рівноцінні аргументи, знімалися різноманітні труднощі, де, окрім того, спростування чогось йшло лише на користь, і куди кожен мав доступ. Проте саме цей класичний підхід до розуміння діалогу і всі апеляції до нього сучасників розглядаються Вальденфельсом як своєрідна фікція, позір. На його погляд, навіть у діалогах Платона можна було б вдосталь знайти прикладів, що підтверджують одну істину: людина не є господарем своїх реплік, то ж голос опонента може лунати з власного дому.

Розглядаючи діалог як вихідну симетричну ситуацію, де долаються всі суперечності, Вальденфельс зазначає, що відтоді, як діє таке припущення, діалог, загалом, перетворюється на монолог із розподіленими ролями: “Від діалогічного зіткнення двох персон до діалектично-систематичного посередництва позицій немає подальшого кроку, людина мусить лише належним чином відфільтрувати випадковість обставин” [7, 44]. Кризу діалогічних концепцій Вальденфельс пов’язує з кризою розуму, внаслідок якої розпадається “logos” як центральна інстанція,

що призводить до “хрестоподібного” чи “поперечного” розгалуження діалогу на множині полілогів. Це, відповідно, ставить під питання єдність розуму як такого, і накладає тінь на учасників колишнього діалогу, не залишаючи їх незадіяними. Тут, як і в багатьох інших випадках, Вальденфельс послуговується роботами Фуко, звертаючи увагу на перехід від універсального діалогу до плюральності дискурсів. На користь цього свідчить така теза: “Не існує жодного глобального дискурсу, у якому все б могло бути сказаним. Дискурс, що спрямований лише на пошук істини, натрапляє на неї лише як винятковий засіб до чогось, який прямує від “істинного буття” до “істинного інтересу”, на що вказує Фуко у своєму творі “Порядок дискурсу”” [7, 49].

Пропонуючи перехід від діалогу до дискурсу, Вальденфельс також вказує на ключову роль питання, що, однак, розглядається в іншому ключі, ніж у Гадамера, з певною обережністю, якщо не засторогою. На перший погляд, може видаватися, що Вальденфельс просто запозичує чужі думки, коли говорить: “Особлива перевага питання полягає в тому, що воно більшою чи меншою мірою відкриває простір для розуміння, діяннн та звернення, порушує самоочедність того, що лежить на поверхні, і створює зв'язки, куди мають приєднуватися відповіді” [7, 46]. Також Вальденфельс не відмовляється від виняткової ролі питання як події своерідної завзятості, від якої відштовхуються звичні ціннісні масштаби, і яке на відміну від висловлювання не претендує на істину. Власне, питання у Вальденфельса не пов'язане з іншими мовними подіями. З іншого боку, воно виступає невідконтрольним чинником у комунікації, що практично не піддається управлінню. Мова йде про те, що людина є залежною від питання, адже вони ставляться не лише нами, але і про нас, часто не потребуючи того, хто мусив би запитувати. Складається враження, що ми потрапляємо у своерідний потік питань, ніби перебуваємо у небезпеці або просто потребуємо чогось. Інакше, людина могла б розпоряджатися питаннями, як власними діями. Разом з тим Вальденфельс виступає проти містифікації питань, стверджуючи, що їхня гетерогенність ще не вказує на те, що вони “походять з небес” і туди ж повертаються. З приводу цього він зазначає: “Кожне питання можна неоднозначно визначати: воно може бути позбавленим сенсу, смаку, несуттєвим, незрозумілим, неприйнятним або нахабним; питання можна “занурити” чи заборонити, й при цьому згасає саме бажання за-

питувати. Ми наштовхуємося тут на множину функцій порядків, яких питання також не може уникнути” [7, 47-48].

Під порядками маються на увазі різноманітні прояви, у яких функціонує розмова. Це можуть бути медичні дослідження, парламентські дебати, судові слухання, зізнання на сповіді чи інші повсякденні сцени, або, наприклад, філософські диспути, де теж грають за певними ролями. Такі численні варіації визначають площини розмови, поширюючись на всі стани справ, і дороговказом до цього якраз виступає питання, бо як зазначає Вальденфельс: “Кожне питання, там де воно про щось запитує, ставить певну тему, при цьому відкриває певне тематичне поле і відкидає інші висловлювання як неналежні чи не релевантні на узбіччя” [7, 48]. Такі “селекція” та “виключення” накладають на діалог менш чи більш ґрунтовно визначені поля реалізації, розрізняючи типове та атипове, внаслідок чого вибудовується простір для дії або для розмови.

Наголошуючи на кризі поняття “logos”, Вальденфельс вбачає зміну характеру “Zwischen” і статусу учасника діалогу від “намісника розуму” до “працівника системи”. У межах сприйняття діалогу як монологу з розподіленими ролями у партнерів залишається можливість лише доповнювати та загалом замінити один одного. Відповідно, зв’язок “face-to-face” набуває вигляду своєрідної гри в масках. Відкидаючи таку модель і критикуючи наївні (на його погляд) звертання до комунікативного повороту, Вальденфельс намагається розробити власні вектори дослідження плюральності дискурсів. Контраргументи прибічників класичного розуміння діалогу, що, на думку Вальденфельса, діє в межах “нормованої розіграної угоди”, втрачають свою центральну функцію всередині розмови. Це відбувається, оскільки розбудови полів дискурсу продукують щось зовнішнє, чуже, що супроводжує його, наче тінь.

Стверджуючи, що людина ніколи цілком і повністю не перебуває в одному порядку, феноменолог пропонує розглянути двозначність дискурсу в сенсі “інтердискурсивності” та “трансдискурсивності”. Першу слід порівнювати не стільки з універсальністю мови, скільки з відношенням між рідною та іноземною мовами, а другу – з відношенням між вимовленим та невимовленим в межах однієї мови. На користь цього свідчить така теза: “До першої належить те, що лінії, які розмежовують визначені порядки, перетинаються різноманітними шляхами

Існують “перекриття”, “консонанси”, “еквіваленти” та багато чого іншого. З приводу другої: те, що виключається через один порядок, не є взагалі нічим, а скоріше чимось винятковим” [7, 51]. Момент інтердискурсивності знаходить своє вираження у горизонтальному переплетінні таких форм, як: ряди, тенета, тексти та схожі циркуляції. Трансдискурсивність розглядається через поняття відхилення, деформації, відчуження та надлишку, де дозволяється помислити перехід від одного рядку до іншого поза тим, щоб всеохоплююче їх синтезувати. Така перспектива впроваджує, на думку Вальденфельса, асиметричний зв’язок між нами та “Іншим”, який полягає у тому, що те, на що ми відповідаємо, завжди перевищує те, що ми відповідаємо. То ж відвертання погляду є все ж таки формою погляду, а мовчання – формою мовлення [2]. Тут Вальденфельс згадує Левінаса, який не втомлювався говорити, що навіть відсутність “Іншого” є його присутність як “Іншого”, що є наявним не лише в царині дискурсу, проте і в інтрасуб’єктивній сфері. Це можна простежити в ранньому дитинстві на прикладі з дзеркалом, у якому дитина впізнає і водночас не сприймає себе.

Відповідні думки можна знайти навіть кинувши погляд у бік мовних і літературних теоретиків, що вважають діалог серцевиною своїх досліджень. Зокрема, у Бахтіна внутрішня діалогічність починається навіть не там, де ми її застосовуємо до “Іншого”. Вона зміщується так, що ключове слово, що скеровує наші інтенції відповідно до певного предмета, вже неодноразово є розломаним через посередництво чужих слів, оцінок та акцентів, які містяться у самому предметі. Тому слово співрозмовника перебуває на перетині між “Своїм” та “Чужим”. Слово є напівчужим словом, воно заселене, навіть перезаселене чужими інтенціями. Вальденфельс використовує ці думки Бахтіна в контексті його “відкритої діалектики”. Він зазначає, що автор непрямо говорить не лише в якійсь мові, а й через неї. Отже, він виграє можливість “висловити власне в чужій мові” і “чуже у власній”.

Повертаючись до герменевтичної філософії та порівнюючи її з поглядами Вальденфельса, відразу впадає в око радикальна відмінність у ставленні до феномена “Чужого”, який відразу знімається у самому підґрунті герменевтичних положень, оскільки створює герменевтичні проблеми, піддаючи її вихідні засади під сумнів. У своїх міркуваннях з “Істини і методу” Гадамер зазначає про наявність проміжної інстанції, яка б перебувала “між”

“Чужістю” та “Близькістю”, констатуючи, що в цьому “між” і знаходиться “справжнє місце для герменевтики”. Однак, на думку Вальденфельса, пошук “між” не скасовує наявної конфронтації “Чужості” та “Близькості”, що перебувають у полярних стосунках між собою, оскільки вони, з одного боку, доповнюють одна одну, а з іншого – існують одна за рахунок іншої. Це наптовхує Вальденфельса на влучний приклад з міфами про Гермеса (уособлення “Чужого”, зовнішнього) та Гестію (берегиню домашнього затишку), між якими існує певна рівновага.

Повертаючись до “Чужого” та його ролі у герменевтиці Гадамера, можна зазначити що воно тут фігурує як “Непорозуміння” чи “Незрозуміле”. З першим у Гадамера не виникає проблем. Непорозуміння може виявляти себе як продуктивне, оскільки внаслідок його подолання створюються нові смислові зв'язки та закономірності. Як зазначає з цього приводу Вальденфельс: “Зерно Непорозуміння полягає в тому, що я розумію певне висловлювання інакше, ніж воно воно покладене для розуміння” [8, 70]. З “Незрозумілим” все відбувається не так просто, оскільки воно не обмежується лише тим, що певні висловлювання можуть виступати безглуздими, позбавленими сенсу чи просто бути помилковими. Це своєрідна перепона на шляху, яка перебуває там, де наші спроможності щось збагнути є усунутими, і ми просто не можемо рухатися далі. На думку Вальденфельса, ми потрапляємо до царини “Чужого”, де не орієнтуємося і не можемо знайти вихід: “Ми дивимося і нічого не бачимо, ми вслухаємося і нічого не чуємо” [8, 71]. Натомість, вихідною передумовою для герменевтичної філософії є теза про те, що не існує неусувної “Чужості”, бо це б суперечило відкритості герменевтичного досвіду. Відповідно, для Гадамера мова може йти лише про “відносну чужість для нас”, а не “Чужість” як таку. Тобто у герменевтиці навіть згадані форми безмістовного або безглузлого передбачають якийсь вихідний сенс, який вони перекреслюють і залишаються внаслідок цього зрозумілими у непрямої спосіб.

Отже, для Гадамера подолання “Чужого” відбувається постійно, якщо ми дещо збагнули в розмові чи під час лекцій або дійшли з приводу чогось згоди. То ж не дивно, що Гадамер, наслідуючи Шляєрмахера, розглядає усунення “Чужості” як вихідне завдання герменевтики, яке полягає у “привласненні через впізнавання”. Неоднозначність такої мети дається взнаки при

розгляді багатоманіття мов, що, наприклад, підлягають певному перекладу. Як правило, він не вдається повністю, потребуючи компромісу. Герменевтика, на думку Вальденфельса, закриває на це очі, залишаючи “передове поле” узгодженості понять позаду себе, отже, “огортає Чуже в похоронне вбрання”. Це виявляється хоча б у такій тезі Гадамера, що де наявна згода, там не перекладають, а, насамперед, говорять. Проте існує низка “зворотніх текстів”, які потребують додаткового узгодження або тлумачення. Сам Гадамер виділяє при цьому “антитексти”, маючи на увазі жарт та іронію, які залучені в надзвичайно широкому полі розмовних ситуацій; “псевдотексти”, де наявний риторичний вміст. Хоча на першому місці у нього знаходяться “пра-тексти” у вигляді ідеологічних висловлювань чи сновидінь, що приховують “свій істинний сенс”. У такому випадку, як зазначає Вальденфельс: “Герменевтична подія згоди тут також утримується проти вторгнення Незрозумілого, оскільки дані випадки сприймаються у якості “викривленої Зрозумілості” [8, 73].

Отже, пріоритетна позиція герменевтичної згоди тримається на тому, що нетиповим різновидам комунікації протиставляється як вихідна праформа “справжня розмова”. Новий сенс, який створюється при цьому, не редукується до суб’єктивної думки чи погляду, внаслідок чого передбачається порозуміння через узгодженість з “Іншим”. Речовий та соціальний горизонти перетинаються, а утворений сенс при цьому може бути визначеним як “Зрозумілість”, що дана нам та “Іншому”, на яку ми спрямовані, та яка втілюється нами в життя. Хто при цьому стверджує, що існує дещо, “незрозуміле як таке”, звинувачується в ірраціоналізмі, “носії” якого приречений на самообман або просто не усвідомлює, що говорить. Вальденфельсу не імпонує таке однобічне висвітлення “Незрозумілого”, як і закиди в тому, що він впроваджує “відчужену герменевтику”, що полягає в звичайному протиставленні “власного, знайомого сенсу” та “сенсу Іншого”.

Феноменолог стверджує, що “Незрозумілість” можна тлумачити різноманітними шляхами, і, відповідно, такими ж багатоманітними є пошуки, через які вона може бути подоланою з притаманною їй “Чужістю” (звичайно, якщо не мається на увазі “Радикальна Чужість”). По-перше, “Незрозумілість”, як мінімум, може розглядатися у вигляді чистої протилежності до “Зрозумілості”, на що вказує сам префікс “Не”. Таке значення асоціюється з тим, про що взагалі не можна було б помислити,

образно відтворити чи застосувати до певного правила; щось ірраціональне та алогічне, щось неказане, несхоплене, незбагненне і т. ін.

По-друге, контраст між “Зрозумілістю” та “Незрозумілістю” може розглядатися в тій чи іншій точці діалектичного руху, коли невизначене “Дещо” мислиться у ролі “ще не визначеного”, але такого, що у вихідних своїх засадах “прямує до визначення”. При цьому, як зазначає Вальденфельс: “Незрозумілість перетворюється на нищий рівень або ранню фазу Зрозумілості” [8, 80]. Перше порівняння нагадує сходинку у всеохоплюючому космосі, останнє – перехідну стадію у загальному процесі розвитку чогось. Це простежується в індивідуально-історичному русі від дитинства до дорослого життя та колективно-історичному – від примітивного до цивілізованого, а на рівні історії походження – від тварини до людини. Що не можна інтегрувати до цього сходження (при такому аналізі феномену “Незрозумілості”) – це релігійні передсуди або фанатизм, які, на думку Вальденфельса, постають як “більш не зрозумілі”.

Наступний аспект дослідження “Незрозумілості” передбачає її розгляд як межі “Зрозумілості”, і при цьому не в ролі тимчасової завіси, а саме неусувної межі. Вона хоча й зміщується, проте не піддається викоріненню, нагадуючи тінь, що супроводжує нас, куди б ми не повертали. Вальденфельс переконаний, що “Власна” культура “формується в дещо” разом з “Чужою” культурою, а рідна мова, відповідно, разом з чужою мовою. “Зрозумілість”, таким чином виділяється на тлі “Незрозумілого”, і кожний отриманий сенс при цьому спирається на менш чи більш визначений горизонт. Тут Вальденфельс підкреслює свою солідарність з Гусерлем та іншими включно до Гадамера, що схожим чином розглядають смислове тлумачення досвіду та концепт горизонту.

З іншого боку, звертаючись до поняття “границі”, Вальденфельс радикалізує сам феномен “Чужого”, розглядаючи його в різних стадіях та проявах. Якщо “границі можливого” дуже нагадують “відносну чужість” у Гадамера, оскільки вони пов’язані з тимчасовою необізнаністю, що усувається шляхом вивчення (наприкл., іноземна мова), то “межі екзистенції” передбачають конфронтацію з “Чужим” як чимось позапорядковим [3]. Мається на увазі те, що спроможне підірвати будь-яку визначену ситуацію, з чим людина стикається на самому початку та в кін-

ці, тобто при народженні та смерті, коли дорослішає та старішає, при травматичному досвіді, що позбавляє нас захисту, у екстатичній практиці та багатьох інших випадках, що відривають нас від звичайного та захищеного життєвого простору.

Підсумовуючи, слід зазначити, що саме радикальні форми “Чужого”, “що починаються у власному домі філософії”, у першу чергу сперечаються з герменевтикою, де “Чужість” як така розглядається як продукт так званого “приховання сенсу” чи його “закостеніння”. Вона виявляє себе маргінальним чи просто особливим продуктом “нормальної комунікації” або розглядається як діалектична протилежність “Власному”, як “Своє інше”, в якому “Власне” впізнає саме себе. Роль “Чужого” як провокативного чинника в герменевтичній філософії зводиться або до певного “збитку”, що мусить бути подоланим, або до відносного моменту, у якому всі суперечності усуваються при зверненні до чогось універсального. Це накладає свій відбиток на відмінність поглядів Гадамера та Вальденфельса стосовно діалогу. Залежно від того, чим є розмова – відкритим простором для рефлексії чи замкненим колом питання та відповіді, можна обрати універсальний діалог або плюральність дискурсів. Ми можемо надати перевагу комунікації у стилі “face-to-face”, що нагадує спілкування двох друзів за чашкою кави, або розчинити себе в голосах інших, чії думки та фрази переслідують нас з дитинства. Незмінним залишається одне: людина приречена говорити, отже, вона буде запитувати і відповідати.

Література:

1. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: Видавництво “Курс”, 2006.
2. Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології чужого. – К: ППС – 2004.
3. Вальденфельс Б. Мотив Чужого. – Минск: Изд-во ЕГУ ЗАО “ПроPILEI”, 1999.
4. Гадамер Г. Г. Истина і метод – Т. 1. – К.: ”Юніверс”, 2000.
5. Гадамер Г. Г. Истина і метод – Т. 2. – К.: ”Юніверс”, 2000.
6. Waldenfels B. Antwortregister, F./M.: Suhrkamp 1994.
7. Waldenfels B. Der Stachel des Fremden, F./M.: Suhrkamp 1990.
8. Waldenfels B. Vielstimmigkeit der Rede – Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, F./M.: Suhrkamp 1999.

Катерина Алексєєва

СИТУАЦІЯ ЯК СИНТЕЗ СВОБОДИ І ФАКТИЧНОСТІ

У статті розглядається проблема ситуації як синтезу свободи і фактичності на прикладі екзистенційної філософії Жан-Поля Сартра. Ситуація постулюється не лише як фрагмент, а як зріз життєсвіту, який впорядковує нашу повсякденність. Через аналіз структури ситуації виявлено її основні компоненти: проективність, яка реалізується внаслідок свободи і фактичності.

Ключові слова: *буття-для-себе, ситуація, мотивація, проект свободи, фактичність, "Інший".*

В статье рассматривается проблема ситуации как синтеза свободы и фактичности на примере экзистенциальной философии Жан-Поля Сартра. Ситуация постулируется не только как фрагмент, а как срез жизненного мира, который упорядочивает нашу повседневность. Через анализ структуры ситуации выявлено ее основные компоненты: проективность, которая реализуется вследствие свободы и фактичности.

Ключевые слова: *бытие-для-себя, ситуация, мотивация, проект свободы, фактичность, "Другой".*

The problem of situation as the synthesis of freedom and actual state of affairs is considered in this article by the example of the existentialistic philosophy of J. P. Sartre. The situation is postulated not only as a fragment, but as a cut of the life-world which organizes our everyday-life. The fundamental components of the situation were established through its structure. These are project which realizes due to freedom, and the actual state of affairs.

Keywords: *being- for-itself, situation, motivation, project of freedom, actual states of affairs, the Other.*

Індивідуальне буття завжди розкриває себе у ситуації і через ситуацію, ситуація є зрізом життєсвіту. Ситуації постійно змі-

нюються у часі, а людина, своєю чергою, опиняється у варіативних модифікаціях цих ситуацій. Не випадково для означення специфіки людського існування екзистенційна філософія почала розробляти поняття “ситуації” як універсальної умови людського буття. Щодо самого терміна, то його найширше можна означити так: “ситуація – це контекст діяння в обмеженому часі і місці” [8, 501]. Наголошуючи на обмежувальному характері ситуації, дослідники здебільшого говорять про її сприятливість або ворожість, допомогу або перешкоду на шляху до певної мети. Але на ворожості ситуації у екзистенціалізмі робиться особливий акцент, оскільки людина опиняється перед труднощами, які вона мусить здолати, а це, своєю чергою, потребує самовизначення і прийняття рішення через вибір альтернативи. Становище людини саме тоді перетворюється на ситуацію, коли на нього накладається певна обмеженість, скрута, невизначеність і, як наслідок, воно потребує зусиль і активності людини для подолання наявного стану справ. Але при цьому слід наголосити, що ситуація не “надходить” людині випадково і ззовні, а належить до сутнісних ознак людського буття. Людині не уникнути ситуацій, вона завжди знаходиться у їхньому полоні, вони постають як чужі і ворожі чинники існування, мотивуючи і проектуючи подальші схеми діяння. Часто особа опиняється перед усвідомленням того, що її настрої або душевний стан не належать до компетенції її довільної активності. Натомість людині постійно властивий певний настрій, який, безперечно, може змінюватися і варіюватися, але не може повністю зникнути. Він переживається як щось зовнішнє і незалежне від людини, що споріднює душевний стан із організацією зовнішніх обставин, які, оформлюючись у ситуацію, потребують певної реакції. Для орієнтації у одиничних ситуаціях людині допомагає вже наявний запас знання, за допомогою якого вона може створювати сприятливі або попереджувати ворожі ситуації через проект свободи.

Предметом аналізу статті є проблема ситуації як сукупного продукту свободи і фактичності, означена у працях Жан-Поля Сартра “Буття і ніщо” [4], “Трансцендентність Еґо” [5], “Ситуації”, його драматургії (“Мухи” та ін.).

У філософії, що звернена до онтології, питання ситуації набуває першорядного значення. Це стосується феноменології, екзистенціалізму і марксизму. Концепцію ситуації розробляли Е. Гусерль, М. Гайдегер, Н. Гартман, М. Мерло-Понті, а та-

кож психологи, що наближені до психіатрії, такі як К. Ясперс, Л. Бінсвангер, Е. Мінковський, К. Роджерс та ін. Марксизм як складова філософії людського буття розкриває економічну та суспільну ситуацію [3, 790].

Практичне та емпіричне тлумачення свободи у праці Жан-Поля Сартра “Буття і ніщо” починається із розгляду ситуації як можливості реалізації цієї свободи. Ситуація зумовлює мою свободу через зняття заборони діяти лише певним чином. Вона створює поле свободи, де людина може обирати спосіб дії для досягнення своїх цілей. Сама свобода існує лише у стосунку до даного. Дане як таке не є ні причиною свободи, ні її основою, ні необхідною матерією. Воно є чистою випадковістю, яку свобода заперечує і перетворює на неповноту буття без визначеної цілі. Дане постає як сама свобода, оскільки вона існує і за своєю сутністю не може уникнути існування. Сартр називає **ситуацією** частину буття світу, яке не обмежує свободу і прояснюється лише у світлі цілі, яку обрала свобода [4]. Ця частина буття світу, окреслена ситуацією, не є сирим матеріалом, а завжди спроектована ціллю і вмотивована. Ситуація і мотивація нерозривні. Для-себе-буття відкриває положення ближніх речей як мотив для реакції наступу або захисту. Але сам мотив з’являється лише у вільному виборі цілі, для якої наявне положення ближніх речей є сприятливим або ворожим. При цьому ситуація у своїх компонентах є досить невизначеною, адже не можна чітко відмежувати вклад у ситуацію свободи і сирого існування. Ситуація є координатором і впорядкуванням сирого даного, яке не дозволяє визначати себе як-небудь, хаотично. Дане у собі як перешкода або допомога розкривається лише через практичну свободу, через залучення свободи у ситуацію. Таким чином, Сартр наголошує на парадоксі свободи: свобода існує лише у ситуації, а ситуація уможливорюється лише завдяки свободі. Фактичність свободи становить дане, на яке вона розповсюджується. Дане виявляється різними способами, але для нього характерна певна єдність. Це *моє місце, моє тіло, моє минуле, моя позиція і моє фундаментальне ставлення до “Іншого”*.

Лише моя свобода вказує мені на **моє місце**, обмежує його, поміщає мене у ньому тощо. При цьому людина не може бути суворо обмеженою у своєму бутті, адже “наша онтологічна структура – не бути тим, ким ми є, і бути тим, ким ми не є” [4, 670]. Це означає, що ми постійно проектуємо власне буття і не

задовольняємося наявним станом справ. У цьому пункті спостерігаємо подібність поглядів на людину у Сартра і Гельмута Плеснера, який у антропологічному законі утопічного місцезнаходження вказує на вихід за власні межі людини як на одну із її сутнісних ознак [2]. Своє буття у світі особа оцінює із позицій свого місцезнаходження. Залежно від нього, ціль може бути далекосяжною або близько досяжною і, відповідно, місце постає в цей момент часу як перешкода або сприяння для реалізації проєктованої цілі. Бути у певному місці – означає бути далеко чи близько від чогось. Місце наділяється сенсом лише у стосунку до буття, якого ще немає, але якого хочуть досягти. Досяжність або недосяжність цілі визначає моє місце, а не навпаки. Лише у світлі неповноти буття і майбутніх цілей окреслюється моя теперішня позиція. Бути десь там – означає зробити крок, щоб дістати книгу, протягнувши руку, увімкнути комп'ютер, повернутися спиною до вікна, якщо ми хочемо читати, не втомлюючи очей. Ці просторові відношення мають екзистенційне значення. Гора виявляється “недосяжною”, якщо ми знаходимося біля її підніжжя. Якщо досягнемо вершини, це символізуватиме нашу гордість і перевагу над іншими людьми. Позбавлені символів і значень просторові відношення втрачають свій сенс, який конституюється через них.

Як зазначалося раніше, фактичність є єдиною та універсальною реальністю, через яку відкривається свобода і яку свобода може подолати через постановку цілі; окрім того, фактичність – це єдиний “ареал” поширення цілі. Оскільки фактичність свободи виявляється у ситуації, то лише ціль може освітити будь-яку ситуацію. Існування людини є ситуаційним. Ми постійно залучені у ситуацію, вона є неунікною, ми лише можемо переходити із однієї ситуації в іншу. Цей перехід відбувається завдяки цілі, яка зорієнтована на зміну цієї ситуації і проєктування майбутньої. Місце виявляється для нас значимим, починаючи зі змін, які ми проєктуємо. Тобто наша позиція усвідомлюється через негацію, інтенцію зміни наявного стану. Ця зміна передбачає саме зміну мого місця. Як наслідок, свобода реалізується через сприйняття моєї фактичності [6]. Таким чином, людина уявляє себе у певний момент часу у певному випадковому місці. Без цього неможливе існування у світі: ми залучені у світ через свободу, яка надає осмислення нашому випадковому місцю. Коли людина народжується, вона приймає місце, яке не зале-

жить від неї і не перебуває у сфері її вибору, але вона несе відповідальність за нього.

У цьому аспекті Сартр тематизує заплутаний зв'язок свободи і фактичності у ситуації. Без фактичності свобода не існує як сила вибору і сила, яка долає наявний стан. Разом із тим, лише свобода створює відкритий горизонт фактичності і надає їй сенсу.

У кожного із нас є *минуле*. Свобода, яка завжди спрямована на майбутнє, має минуле у своєму бутті. Безперечно, минуле не конструює каузально подальші події, але, натомість, сама свобода не реалізує себе без минулого. Минулі події не визначають наших дій, але постають відправним пунктом у прийнятті нових рішень. Минуле – це межа переходу від наявної ситуації до очікуваної. Згодом очікувана ситуація перетворюється на наявну, а її обставини – на минуле, які створюють певний запас знання для проектування подальших ситуацій. Свобода, спрямована на зміну ситуацій, завжди зорієнтована на подолання неповноти наявного буття. Тобто вона переслідує певну ціль, щоб досягти “буття-якого-ще-немає” [4, 676], але яке перебуває у тісному зв'язку із наявним буттям, яке є. Цей наявний стан буття прояснюється із позиції проєктованої цілі, яка надає йому оцінку недосконалості чи неповноти стосовно майбутньої ситуації. Те, що *є*, наділяється сенсом лише у світлі цілі. Відповідно, те, що *є*, становить минуле. Звідси випливає, що минуле необхідне для майбутнього як сирий матеріал, який потрібно змінити і перетворити на придатніший і зручніший. Цей матеріал *минулого* має залишатися сталим і пасивним, а активність переходити до цілі, яка окреслює майбутнє. Незворотність минулого забезпечується характером нашого вибору: якщо минуле є тим, із чого починається наше проектування наявного буття у майбутньому, то воно має залишатися незмінним і не претендувати на перспективу перетворення. Тобто для реалізації майбутнього минуле має бути незворотним. Таким чином, *місце і минуле*, інтегруючись у ситуацію, надають значення, порядок та ієрархічність своїй фактичності. Завдяки цим смисловим структурам людина робить вибір свого майбутнього, мотивуючи власну поведінку і діяння.

Впроваджуючи у структуру ситуацій *околиці*, Сартр наголошує на їхній відмінності від *місця*. “Околиці – це речі-знаряддя, що мене оточують із їхніми коефіцієнтами ворожості та інструментальності” [4, 688]. Але виявлення і зміна околиць відбувається через наше місцезнаходження. При цьому наші околиці

можуть змінюватися не залежно від нас, а через інших. Ми можемо опинитися у них внаслідок вільного вибору, наприклад, людей, які нас оточують і з якими ми поділяємо спільний життєсвіт. Ми маємо зважати на їхні проекти цілей, щоб не втратити з ними горизонту порозуміння. А цей горизонт, своєю чергою, забезпечується спільними околицями та речами, які їх наповнюють. Ми завжди існуємо у середовищі речей, які існують самостійно від нас і можуть сприяти або ставати на заваді нашим проектам. Наші околиці можуть виявитися сприятливими або ворожими щодо головного проекту на даний момент часу. Через нього вітер здається зустрічним або сприятливим, сонце ласкавим або палючим тощо. Синтетична організація цих “фрагментів” становить ближній світ нашого довкілля. Хоча кожний об’єкт мого оточення набирає практичного сенсу лише у світлій ситуації, і жодна сукупність об’єктів не може конституювати ситуацію, однак імовірно, що несподівана поява або модифікація знарядь призведе до різкої зміни ситуації. Раптово зламаний автомобіль змінює відстань до сусіднього містечка. Тепер вона буде рахуватися у кроках, а не у оборотах коліс. Можливо, внаслідок несприятливих умов ми повністю відмовляємося від свого проекту і залишаємося вдома. Чи не є це ілюстрацією факту границь нашої свободи? Але Сартр наголошує на тому, що не слід плутати нашу свободу *обирати* зі свободою *досягати*. Користуватися свободою – означає бути вільним, щоб діяти. Для того, щоб ми були здатні діяти взагалі, потрібно, щоб наші дії спрямовувалися на суще, яке не залежить від нас. Ми відкриваємо це суще у своєму діянні, але не зумовлюємо його. Воно існує в усій своїй самостійності і автономності. Наявність даного не становить сутнісних перепон нашій свободі, але потребується самим її існуванням. Те, що свобода покладає як реалізацію свого буття є її взаємодія з іншою річчю, відмінною від неї. Діяти – означає здійснювати вплив на те, що не потребує із необхідністю цього впливу і може залишатися байдужим до цієї дії. Без цієї байдужості речей втрачається поняття дії та сам проект свободи.

Отже, свобода сама по собі є вибір, який вже у своєму проекті передбачає виявлення і визнання будь-яких перешкод. Дані уточнення Сартр використовує для надання нової характеристики вибору, який здійснює свобода: “Усякий проект свободи є відкритим, а не закритим” [4, 694]. Він містить у собі можливість своїх подальших змін через розуміння автономності речей у сві-

ті, які раптово можуть посприяти або завадити моїм цілям. Це передбачення непередбачуваного завжди вміщене у ідеалізацію “вже баченого” і не може застати нас зненацька. Це відсилає нас до первинної структури *ситуації*. Тільки через фокусування даного у світлі цілі свобода робить існування даного як даного “тут”, “там”, “тепер” тощо. Виникнення свободи є відбором цього матеріалу для обраної цілі, а вибір цілі, своєю чергою, залежить від наявного даного-тут-і-тепер. Однією з універсальних характеристик *ситуації* є її конкретність: будь-який вибір є вибором конкретної зміни із залученням конкретних даних. Як зазначалося раніше, ворожість речей прояснюється лише ціллю. Але ціль є лише у ситуації, яка виявляється як “закинутість” у сферу байдужих речей. Ця покинутість, що надає значення індиферентному даному і є *ситуацією*. Таким чином, проект нашої свободи не додає речам ніякого буттєвого приросту. Він лише надає їм певного конструктивного сенсу ворожості або інструментальності, темпоралізує їх у досвіді, постулює їхнє існування, як незалежне від нашого. Тобто себе можна обирати лише як свободу, випадково закинуту серед речей, де сама свобода виявляється випадковістю. Лише через усвідомлення цієї випадковості і її спрямованості до цілі може існувати вибір та організація речей у ситуації. Випадковість свободи у ситуації виражається у ворожості і непередбачуваності околиць. Отже, ми абсолютно вільні та беремо на себе повну відповідальність у межах власної ситуації. Але, натомість, ми володіємо свободою лише у *ситуації*.

Бути залученим у світ – означає постійно зустрічати на своєму шляху “*Іншого*” і мати справу із комплексами знарядь, які наділені сенсом не лише внаслідок нашого вільного вибору. Завдяки “Іншому” можливості нашої ситуації ніколи не є контрольованими нами. У цьому сенсі можна сказати, що “Інший” у ситуації означає “вिसлизання” світу (кола ситуативних можливостей) від нас. Проте, якщо “Інший” вбачає у ситуації відмінні можливості від тих, які вбачаємо ми, він тим самим трансцендує наші ситуативні можливості. А отже – переводить до нової ситуації, визначаючи для нас нове коло можливостей. Звідси кінцевою метою, за Сартром, є “асиміляція” ситуативних можливостей, а отже, і можливостей “Іншого” у цій ситуації. Це означає перебувати у світі, виявляючи значення, які “вже наділені смыслом” [4] до мого існування. Коли постає необхідність проаналізувати первинну структуру ситуації у світі, де існує також “Інший”, Сартр

пропонує розглянути три взаємопов'язані шари реальності. Це знаряддя, значення яких уже соціально сконструйовані до нас (твори мистецтва, дорожні знаки тощо), значення, яке впродовж соціалізації ми виявляємо як уже наше (наша національність, наше віросповідання) та "Інший" як інтерсуб'єктивний центр, навколо якого формуються усі ці значення. Варто підкреслити, що усі символічні елементи нашого життєсвіту (способи заборони, наказу, дороговкази тощо) звернені до нас, оскільки ми постаємо як **"будь-який-інший"**. Відповідно, ми ставимо цілі будь-якої людської реальності і реалізуємо їх будь-якими методами. Внаслідок цього ми ідентифікуємо нашу реальність із цими цілями та засобами. Вони фіксуються як будь-які цілі, будь-які засоби і будь-яка людська реальність. У той же час через використання нами знарядь, змінюється і світ. Наш світ, який розглядається нами через застосування у ньому автомобілів, побутової техніки, інформаційних технологій, відкривається нам у суворій кореляції використовуваних нами засобів.

Оскільки ці засоби є загальнодоступними і розраховані на усіх, то вид світу, який розкривається через них, є видом для усіх і кожного. Тут ми виходимо на рівень анонімності та типізації, де спрацьовує один із законів структурування нашого життєсвіту, а саме – "закон взаємної симетрії перспектив" [7]. У цьому принципі абсолютно не враховується рівень нашої індивідуальної свободи, а беруться до уваги суб'єкти у природній настанові, які є взаємозамінними. Тобто, якщо хтось із кимось поміняється, наприклад, місцезнаходженням, то перспектива бачення і осмислення реальності із даного місця буде такою ж як у попереднього суб'єкта.

Такий порядок створює ілюзію "вислизання" від нас повністю свободи. Більше не існує **ситуації** як організації впорядкованого фрагмента світу внаслідок вільного вибору нашої спонтанності, а лише стан, який на нас накладається і який ми змушені прийняти. Наша приналежність до соціалізованого світу має значення факту. Він відсилає нас до ще одного факту існування у світі іншого. Але цей факт не дедукується із попереднього, а є лише його характеристикою. Сартр називає її "існуванням-у-світі-в-присутності-інших" [4]. На інструментальному рівні освоєння світу факт існування іншого засвідчується колективним використанням знарядь. Наша фактичність на цьому рівні виявляється через факт нашої появи у світі. Сам

світ відкривається нам уже конститутованими колективними засобами, сенси яких сконструювалися поза нами. Нам залишається їх прийняти як належне у своїй повсякденності. Колективні засоби засвідчуватимуть нашу належність до колективів: до людського роду, національної спільноти, релігійної общини, мовної групи тощо. Тобто ми реалізуємо свою фактичну приналежність до колективів, використовуючи засоби і знаряддя, які колективи відкривають нам. Наприклад, приналежність до людського роду забезпечується через уміння ходити, говорити, мислити, виносити судження. Але Сартр підкреслює, що цими засобами специфічно людського існування ми володіємо не абстрактно і формально, а у конкретній формі. Уміти говорити – означає володіти *певною* мовою і цим виявляти свою належність до людського роду на рівні національної спільноти. Це показує, що конкретні засоби, через які виявляються наші родинні, релігійні, мовні характеристики, спрямовують нас до абстрактніших і загальніших структур, які конституують конкретні значення. Таким чином, реальністю мови взагалі є певна національна мова, реальністю якої є діалект, говірка, літературна або буденна мова арго. Словесна єдність розуміється лише у реченні. Сартр отожднює речення із конструктивною дією, яка спрямовує і нівелює дане до цілі. Зрозуміти слово у контексті речення означає точно зрозуміти дане, виходячи із *ситуації*, і досягнути *ситуацію* через першопочаткові цілі. Зрозуміти, що “хоче сказати” наш співрозмовник – означає приєднатися до руху його інтенцій та цілей і потім повернутися до сукупності організованих засобів для того, щоб зрозуміти їх через функцію і ціль. Можна помітити, що Сартр тут ілюструє психологічний прийом емпатії або, послуговуючись феноменологічною термінологією, вчування. Однак розмовна мовна завжди розуміється і розшифровується, виходячи із *ситуації*.

Ця лінія розгляду розмовної мови згодом буде підтримана і продовжена у Гарольда Гарфінкела у його етнометодологічних студіях [1]. Ситуація постає контекстом, із якого ми розуміємо сенс речення. Цей сенс потрібно розглядати як мету речення у спрямуванні до неї його засобів. Речення – це проект, який інтерпретується виходячи із даного і поставленої цілі. Функцію даного виконує *означуване*, а цілі – означник. Проект речення спрямовує дане (лінгвістичний апарат) до цілі через затвердження цього даного як даного-тут, за допомогою законів

комбінації та діалекту. Він прагне через потенційну ціль надати наявним засобам їхнього інструментального значення. Отже, речення – це організована ціллю комбінація слів, які стають цими словами завдяки їхній комбінації. Таким чином, ми, використовуючи засоби як об'єкти, можемо обирати і засвоювати їх. Внаслідок цього, історизуючись у світі, ми його датуємо. Як результат підтримки нами внутрішніх законів діяння “Іншого” створюються об'єктивні та універсальні правила цих діянь, які стають значимими для будь-якої аналогічної дії. Ця історизація не обмежує, а, навпаки, підтримує нашу свободу у “світі-тут” [6]. Адже, як зауважує Сартр, “володіти свободою означає не обирати історичний світ, а обирати себе у світі, яким би він не був” [4, 690]. Межа нашої свободи спостерігається тоді, коли “Інший” ставиться до нас як до іншого-об'єкта і наша ціль перетворюється на засіб-річ у інтерсуб'єктивному просторі. Із цього випливає, що наша *ситуація* вже не є ситуацією для іншого, а перетворюється на об'єктивну форму. Ця об'єктивація нашої ситуації становить її границю, так само об'єктивація нашого “буття-для-себе” у “буття-для-іншого” є границею нашого буття. Ці дві межі конституують обмеження нашої свободи. Із появою існування іншого ми вперше наштовхуємося на обмеження власної свободи. Ми існуємо у *ситуації*, яка для іншого має характер чогось зовнішнього. При цьому ми не можемо вплинути на відчужений вимір ситуації або позбавитись його. Існування іншого стало тим фактом, що “моя трансценденція існує ще для деякої трансценденції” [4, 697]. Дотримуючись меж існування у межах власного, ми бачили, що лише наша свобода може сама себе обмежувати. Зараз ми переконуємося, що існування іншого зумовлює те, що наша свобода знаходить своє обмеження в існуванні свободи іншого. Ми не обираємо бути для іншого тим, ким ми є. Але ми можемо намагатися бути для себе тими, якими є для іншого за допомогою методу присвоєння. Іншими словами, хоча ми володіємо безліччю способами присвоювати собі “буття-для-іншого”, але ми не можемо не присвоювати собі це буття. Бути – значить обирати себе. У будь-якій ситуації і душевному стані (ненависті, гордості, люті тощо) на нас тисне необхідність вибору бути тими, ким ми є, тобто, самовизначатися. Це означає приймати на себе, наприклад, “буття-щоб-бути-християнином”, “буття-щоб-бути-робітником”, син монарха приймає на себе “буття-щоб-владарювати”. Вони реалізують

своє буття своєю діяльністю у межах обраного ареалу поширення власної свободи. Але ці зовнішні границі свободи, інтеріоризуючись як нереалізовані, ніколи не виступатимуть реальною перешкодою і межею для свободи. Свобода ніколи не зустрічає на своєму шляху границь. Вона лише повсякчас нашоується на межі, які сама собі ставить і використовує у своїй реалізації. Як межі постають *минуле, околиці і засоби*.

Але існують такі обставини нашого життя, які виступають у вигляді непідвладних нам перешкод і обмежень. Це ситуації особливого ґатунку, які виражають загальний стан індивідуального буття, сутнісно йому належать і є неминучими. Ясперс називає їх “пограничними ситуаціями”. До цього класу ситуацій належить сам факт закинутості у ситуацію, неминучість смерті, усвідомлення провини, неунікність страждань і болю у перманентній життєвій боротьбі із зовнішніми обставинами. Ми не у змозі їх подолати чи змінити. Єдине, до чого нам варто прагнути, на думку Ясперса, – це досягти ясності і прозорості у тлумаченні цих ситуацій. Пограничні ситуації – це ситуації, які підводять людину до границі її існування і проблематизують впорядкований лад нашого життєсвіту. Переживаючи ці ситуації, особа стикається із суперечностями наявної дійсності, яка втрачає ознаки гармонійної реальності і постає як нездоланна перешкода. Внаслідок цього людина почувається дезорієнтованою у світі і радикальним чином усвідомлює власну скінченність. Пограничні ситуації висвітлюють індивідуальне буття у його крайній напруженості, тривозі, незахищеності та розгубленості перед світом [3].

Смерть завжди розглядалася як остання межа людського існування. Вона ототожнювалася із абсолютним припиненням буття або переходом у позалюдське існування. Сартр виводить смерть за межі нашої свободи і вибору, акцентуючи увагу на феномені раптової смерті. Таким чином, її випадкова поява і серед наших проєктів не є *нашою* спроможністю, а, навпаки, знищенням усіх наших спроможностей. Як наслідок, смерть розглядається не як наша можливість не реалізовувати свою присутність у світі, але “завжди можливим знищенням моїх можливостей, які знаходяться поза моїми можливостями” [4, 723]. Ці розважання Сартр виводить не із міркування про смерть, а із міркування про життя. Адже наше буття є буттям, яке завжди потребує певного “після”, отже, смерті немає місця у проєкті нашого

буття. Очікування смерті абсурдне, оскільки воно є запереченням будь-якого очікування. Наше проектування себе до власної смерті через самогубство чи героїзм не є проектом більше не реалізовувати присутність у світі, оскільки цей проект був би руйнацією усіх проектів. Відповідно, смерть не може бути однією із наших можливостей. При цьому смерть не лише знецінює наші очікування і нівелює реалізацію цілей, але надає зовнішнього сенсу усій нашій суб'єктивності. Саме інші надають сенсу об'єктивності нашій суб'єктивності, яка була захищена від екстериоризації доки “жило”. Наше “буття-для-іншого” є дійсним фактом реальності. Якщо, наприклад, у іншого лишається пальто, яке ми йому лишили після свого зникнення, то воно перетворюється у якість реального виміру нашого буття. Ця річ стає виміром саме нашого буття, а не символом сукупності спогадів чи уявлень про нас. Так само Наполеон, Рішельє, чи наш померлий родич не є сумою спогадів або знань усіх тих, хто їх знав. Вони стають об'єктивним існуванням, зведеним до єдиного виміру зовнішнього існування. У цій якості вони продовжують існувати у нашому світі, але назавжди залишаються “трансцендованими-трансцендентностями у межах світу” [4, 740].

Смерть, як і народження, є чистим фактом. Вона надходить до нас із зовні і перетворює нас на зовнішній об'єкт. Цю сутнісну тотожність смерті та народження Сартр називає **фактичністю** [6]. При цьому він ще наполягає на радикальному розмежуванні ідей смерті та скінченності, яких, зазвичай, об'єднують. Смерть – це випадковий факт, який належить фактичності. Скінченність є онтологічною структурою нашого буття, в межах якої реалізується свобода через проект цілі. Людська реальність є скінченною, навіть якби вона лишалася безсмертною. Бути скінченним – означає обирати і позиціонувати себе. Сама діяльність свободи передбачає засвоєння і творення скінченності. Якщо ми самовизначаємося, ми робимо себе скінченними, і внаслідок цього наше життя унікальне. Це забезпечується незворотністю темпоралізації, а ця незворотність є специфічною властивістю свободи, яка темпоралізується. Таким чином, смерть не є онтологічною структурою **нашого** буття. Для нас лише “**Інший**” є смертним у своєму бутті. Смерть є певним аспектом фактичності і “буття-для-іншого”, тобто, не чим іншим, як даним. Ця фактичність постійно відчужує нас від можливості-буття, яка перетворюється на можливість іншого. Це зовнішня і фактична границя

нашої суб’єктивності. Вона переслідує нас у серцевині кожного із наших проєктів як їхня обернена незворотна сторона.

У такому випадку смерть постає як *ситуація-границя*, яка “вислизає” від впливу нашого вибору і є “останньою” як ієрархізовані та недосяжні можливості. Смерть ухиляється від наших проєктів, оскільки вона не може цілеспрямовано реалізуватися. Натомість ми самі ухиляємося від смерті у своїх проєктах. Для неї немає місця у нашій суб’єктивності, вона поза нею. Ми не можемо помислити, досягнути або завадити проєкту смерті, адже наші власні проєкти задумуються і реалізуються незалежно від неї. Внаслідок цього втрачається наївна епістемологічна віра цілковито і остаточно пізнати людину.

Отже, у екзистенційній філософії моменти ситуації розглядаються як вирішальні у розумінні сенсу людського буття. Тепер він не редукується до рівня абстракції емпіризму чи раціоналізму, а розглядається у всій своїй повноті і конкретності. Відповідно цьому світ постає не лише як тло людських діянь і поведінки, але і як організований та впорядкований послідовною зміною подій універсум. Перебуваючи у тісному зв’язку із людиною, навколишній простір не залишає за нею привілею на пасивність, а потребує постійної активності, яка реалізується через орієнтацію у світі. Ми зумовлені ситуацією внаслідок її фактичності, але та чи інша ситуація завжди зумовлюється нами як наслідок *нашої* свободи.

Література:

1. Г. Гарфінкел Дослідження з етнометодології. – К.: КУРС, 2005.
2. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЕН, 2004.
3. Роменець В. А., Маноха І. П. Історія психології ХХ століття. – К.: Либідь, 2003.
4. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. К.: Основи, 2001.
5. Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. – М.: Гносис, 2003. – № 2 (37).
6. Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. – М.: Наука, 1977.
7. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. – К.: Український центр духовної культури, 2004.
8. Lynch M. The origins of Ethnomethodology // Philosophy of Anthropology and Sociology. – North-Holland: ELSEVIER, 2007.

Євгенія Більченко

МОНОКУЛЬТУРНА, ПОЛІКУЛЬТУРНА І ТРАНСКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: КОМПАРАТИВНИЙ ДИСКУРС

У статті розглядається компаративний аналіз монокультурної, полікультурної та транскультурної ідентичностей, які відповідають різним типам культури та формам аксіологічної рефлексії. Монокультурна ідентичність інтерпретується як характерна риса традиційного (“центричного”) типу культури (універсалізм). Полікультурна ідентичність контрастує з нею як атрибут нетрадиційного (“децентричного”) типу культури (партикуляризм). Транскультурна ідентичність визначається як їхній діалектичний синтез у контексті діалогу.

Ключові слова: монокультурна, полікультурна, транскультурна ідентичність, універсалізм, партикуляризм.

В статті рассматривается компаративный анализ монокультурной, поликультурной и транскультурной идентичности, которые отвечают различным типам культуры и формам аксиологической рефлексии. Монокультурная идентичность интерпретируется как характерная черта традиционного (“центрического”) типа культуры (универсализм). Поликультурная идентичность контрастирует с ней как атрибут нетрадиционного (“децентрического”) типа культуры (партикуляризм). Транскультурная идентичность определяется как их диалектический синтез в контексте диалога.

Ключевые слова: монокультурная, поликультурная, транскультурная идентичность, универсализм, партикуляризм.

The article deals with the comparative analysis of three types of identity: monocultural, multicultural and transcultural ones, inherent to different types of culture and forms of the axiological reflection. The monocultural identity is interpreted as the characterizing feature of traditional (“centric”) type of

culture (universalism). The multicultural identity is contrast to it as an attribute of the non-traditional (“de-centric”) type of culture (particularism). The transcultural identity is proclaimed as the dialectic synthesis of them in context of dialog.

Key words: monocultural, multicultural, transcultural identities, universalism, particularism.

*Як дух стає верблюдом,
левом – верблюдо
і немовлям – лев.*

Фр. Ніцше

Аксіоматичною істиною став факт, що сучасна духовна культура перебуває у стані кризи внаслідок розриву між темпами розвитку технологічного та морального начал соціального життя в епоху глобальної цивілізації. Одним із суттєвих виявів культурної кризи є *криза ідентичності*, що виявляється у девальвації традиційних цінностей, крахові переконань, руйнуванні усталених принципів і норм людського співіснування, посиленні тенденцій до маргіналізації культури, яка, протестуючи (через постмодерністську рефлексію) проти раціональності та універсальності, впадає у стан “зачарування” ірраціонально-хаотичною множинністю відособлених ціннісних спектрів. Водночас необхідно пам’ятати про те, що гармонійно збалансований підхід до “фаустівської” логіки, за умов її поєднання з інтуїтивно-цілісним методом пізнання, не тільки не знижує, але й підвищує морально-духовний рівень суб’єктів культури, які одночасно *й переживають, й усвідомлюють* її цінності та смисли.

Тому проблема збереження ідентичності поступово стала однією з основних у сучасній філософсько-культурологічній думці: М. Бубер і Г. Марсель, К. Ясперс і Е. Фромм, П. Рікер та Е. Левінас, К.О. Апель і Ю. Хабермас – ці та інші мислителі намагалися різними шляхами (“діалог” для М. Бубера, Г. Марселя та Е. Левінаса; “комунікація” для К. Ясперса; “мистецтво любові” для Е. Фромма; “теорія комунікативної дії” для Ю. Хабермаса; трансцендентальна герменевтика для П. Рікера та К.О. Апеля) відродити модерний (новочасний) ідеал “Істини” як “метанаратив”, який становить основу екзистенційної самості людини.

Виходячи з контексту окресленої проблематики, у тлумаченні поняття ідентичності у межах цієї роботи ми будемо частково спиратися на думку Ю. Хабермаса про те, що само-

ідентичність людини (в англійських текстах: “Self-Identity”, “Self-Clarification”) як відчуття її цілісності й самототожності (у К. Камільєрі – “сконструйована ідентичність”) діалектично пов’язане із процесом здійснення соціального примусу, зіставленням себе з людиною з культурним стандартом спільноти (“приписаної ідентичності”) [1, 95-96].

Серед останніх досліджень, присвячених проблемі відродження ідентичності через синтез загального й одиничного в культурі, слід назвати культурфілософську роботу німецького філософа *Б. Хюбнера* “Довільний етос і примусова естетика”, у якій автор намагається подолати стан відчуження сучасної людини через звернення до проблеми альтруїстичного ставлення до “ІНШОГО” як джерела служіння (збережено авторську орфографію) [2, 54-69]. Особливий інтерес у цьому контексті становить також збірка етико-філософських есе українського мислителя *В.А. Малахова* “Право бути собою”, яка ґрунтується на ідеї “віри” і “вірності” (власним принципам) як основи людського буття в культурі [3]. Зрештою, релігійно-освітній, прикладний аспект проблеми ідентичності оригінально висвітлений у дослідженні німецького теолога і педагога *Б. Роббена* “Сучасні наративні ідентичності і Біблія: нотатки до руйнівного концепту релігійної освіти”, у якій автор намагається відродити середньовічний архетип “сенсожиттєвої історії” (біблійного метанаративу) як механізму самоідентифікації [4, 219-223].

Водночас, говорячи про кризу ідентичності в сучасному суспільстві необхідно пам’ятати, що мова йде про руйнацію не ідентичності взагалі (хоча така небезпека неминуче існує), але розклад окремого, конкретно-історичного типу ідентичності (у *Б.Хюбнера* – “метафізична ідентичність”), притаманного попередній (модерній) епосі. Відтак, *метою* нашого дослідження є здійснення порівняльного аналізу різних форм еволюції ідентичності в історії культури людства. Реалізація цієї мети передбачає виокремлення *трьох основних типів ідентичності*, які виділяються нами відповідно до загальної динаміки культурно-цивілізаційного процесу, але водночас співіснують у межах сучасної культури. Мова йде про *монокультурну, полікультурну та транскультурну ідентичність*. Задля конкретного пояснення сутності кожної із них, визначимо завдання дослідження, до яких належать:

1. Зіставлення трьох зазначених вище моделей ідентичнос-

ті з етапами *історичної еволюції культурфілософської рефлексії смислів* від античного періоду до сьогодення. Остання репрезентується як діалектичний рух людської думки від універсалізму до партикуляризму із подальшим поверненням до універсалізму на новому витку світоглядного бачення.

2. Розкриття моделі *монокультурної (“метафізичної”) ідентичності* в контексті *універсалізму*, виявленого у феномені *“центрованих” культур* (у ХХ ст. – *“глобальної культури”*).

3. Розкриття моделі *полікультурної ідентичності* в контексті *партикуляризму*, виявленого у *“децентрації”* (в ХХ-ХХІ ст. – *“мультикультуралізм”*).

4. Виявлення специфіки *транскультурної ідентичності* як діалектичного синтезу попередніх двох моделей, покликаного подолати недоліки кожної з них на основі *діалогічної філософії*.

Використання нами як епіграфа знаменитого висловлювання Фрідріха Ніцше із праці “Так казав Заратустра” [5] підкреслює діалектичний характер еволюції феномена ідентичності в сучасній культурі від моно- (“верблюд”) до полі- (“лев”), а надалі – до транскультурної (“немовля”) ідентичності. Філософія діалогу як культурологічна проблема при цьому вбачається нами ефективним *світоглядним механізмом* формування нового типу ідентичності, адекватного вимогам інформаційного суспільства.

Почнемо з реалізації *першого завдання*. Проблема ідентичності у культурній самосвідомості завжди тісно пов’язана з проблемою цінностей, оскільки ідентичність є передумовою і водночас результатом формування ціннісних орієнтацій особистості. Щодо рефлексії культурних смислів і цінностей, їх спільності для всього людства чи автономності у межах локальних культур, сучасна філософська думка розділяється на два табори з протилежними світоглядними настановами: *універсалізм* та *партикуляризм*. Іноді їх ще називають *“фундаменталізм”* та *“релятивізм”*, що віддзеркалюють, відповідно, або настанову на пошук основних (фундаментальних) основ людського існування, укорінення у “грунт” (вдале російське визначення – “почвенничество”), або настанову на ствердження відносності множинних культурних істин, зосередження виключно на власному національному культурному просторі – етноцентризм. Зазначені позиції віддзеркалюють усвідомлення *спільного* або *відмінного* серед багатоманітності культур світу. При цьому фундаменталізм

асоціюється з *філософією сутності* (так званий “есенціалізм”) – усвідомленої як апіорної, метафізично заданої передумови розвитку феноменального світу, а релятивізм – із *філософією існування* (“екзистенціалізм”, включаючи власне екзистенціалістську школу атеїстичного спрямування та сформовані на її основі парадигми, наприклад, постмодернізм).

Перша настанова (універсалізм-фундаменталізм-есенціалізм) як орієнтація на загальні, спільні витоки культури людства має свої витоки в античній (“ейдоси” Платона) і християнській (теоцентризм й провіденціалізм в теології) духовності, але найбільшою мірою розвивається у моделі філософування доби *модерну* (XVII-XIX ст.). В універсалізмі стверджуються, що існують вічні, загальні для всього людства (універсальні), надособистісні (трансперсональні) значущі смисли (цінності), які вивисуються над обмеженістю й замкнутістю окремих локальних культур. Ці вищі цінності (у психолога-гуманіста А. Маслоу – “мета-цінності”) сприймаються як об’єктивні онтологічні даності сутнісного порядку, що виступають детермінантами людської поведінки.

В універсалізмі ідея загальної планетарної єдності людства набагато важливіша за конкретне розмаїття особистих та етнічних ідентичностей окремих людей і культур. До розряду універсалістів належать різні мислителі “платонівсько-кантивського канону”, творчість яких об’єднує тяжіння до трансценденталізму й тотальності усіх її виявах: Платон, Т. Гоббс, Р. Декарт, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, релігійні екзистенціалісти К. Ясперс і Г. Марсель, К.О. Апель (концепція комунікативної етики), Ю. Хабермас (концепція “універсальної етики”). Ця традиція об’єднує численні шкали від структуралізму й аналітичної психології до релігійно-філософських вчень екуменічної спрямованості (В. Соловйов, Л. Карсавін, та П. Тейяр де Шарден, а також ідеолог II Ватиканського собору Ж. Марітен; папа Іоанн Павло II – в миру К. Войтила; великий реформатор православ’я, російський священник О. Мень та ін.).

В історії культури людства настанова на універсалізм виявляється у феномені так званих “*центрованих*” (*традиційних*) культур. В інших типологіях (зокрема, у структурній антропології К. Леві-Стросса) вони також можуть мати назву “синхронічні” (“холодні”, “статичні”. До них належать первісні й стародавні культури, традиційні східні культури, релікти сучасних

міфоритуальних культур. До “центрованих” можна, з певними застереженнями, зарахувати й західноєвропейську культуру – до епохи Відродження. Головною ознакою образу світу в таких культурах є *центризм*. Світ уявлявся розумно влаштованим, гармонійним, упорядкованим та передбачуваним цілим (космосом), структурованим у систему *концентричних кіл*, що нерідко набували свого просторового вираження в міфологічній географії. В орієнтовному центрі цієї структури, ніби у фокусі перетину усіх її радіусів, знаходилася певна світоглядна або соціокультурна одиниця, що умовно приймалася за “*Центр*” (на противагу “*Периферії*” як образу хаосу). Опозиція “*Центру*” і “*Периферії*” в традиційних культурах укладається у семантичні пари: “світ – антисвіт”, “свої – чужі”, “раціональне – чуттєве”, “аполонівське – діонісівське”. Інститут державності у центрованій системі породжує два головні концентричні кола: *біологічного космосу* як вселенської гармонії та *соціального космосу* як суспільно-політичного ладу, що є його симетричним віддзеркаленням. Культурологічних прикладів центрizmu безліч: давньоєгипетська деспотія, месопотамське місто-держава, Священне Ізраїльське Царство, імперія Тянь Ся в Стародавньому Китаї, імперія Ніхон у Японії, Римська держава – лат. “земне коло” – *Orbis Terrarum* і т. ін. У межах державного ладу сакральне начало уявлялося майже буквально, як радіальне поширення святості, як її випромінювання з певної “просторової вісі” – найменшого за радіусом “кола”, у якому ця святість ніби “згортається” (піраміда, зикурат, китайські “серединні царства”, індійські храми-чайт'я, храм Соломона, зелене дерево у космогонії майя та стародавніх слов'ян, легендарна земляна межа священної території Риму – лат. “*romerium*” і т. ін.). Цю структуру у різних варіаціях відтворюють семантичні ряди *візантійського та слов'янського православного храмів* (її блискуче розкрив на прикладі світоглядного аналізу Софії Київської та концепції софійності С.С. Аверінцев) [6].

Що ж таке людина в цьому божественно-державному порядку? Вона знаходиться під подвійним тиском земної і небесної влади. Провідним способом організації її життя стає принцип “*матрьошки*” (вислів В. Розіна; у О. Геніса – майже синонімічно – “парадигма капусти” [7, 114-117]). Архетип “капусти-матрьошки” як механізм психологічного захисту традиційної особистості від хаосу розпочинає свою історію на самій зорі

космогенезу. Цікавим є факт, що цей принцип імпліцитно міститься у фольклорних матеріалах: так, за сюжетом української (російської) народної казки, таємниця смерті Кащика Невмирущого знаходилася на кінчику голки, голка була захована у качці, качка – в зайці і т. ін.

Центрована модель космосу породжує своєрідний тип ідентичності, який можемо назвати *монокультурним*. Ідентичність в універсалізмі, у її темпоральному, динамічному вимірі (ідентифікація) усвідомлюється як *рух від “Периферії” до “Єдиного Центру”* – процес входження індивіда у тотальну єдність спільноти, в цілісність і загальність соціокультурного життєвіту, переживання єдності з яким є одночасно переживанням власної самототожності. Характер останньої визначається обожненням сконструйованої та приписаної ідентичності, злиттям у культурному суб’єкті зовнішнього і внутрішнього її вимірів, коли процес їх збалансування (у давньокитайських текстах існує навіть спеціальний термін для позначення антропологічного ідеалу – “хе”, що означає “приготування страви з численних компонентів”) становить головний механізм ідентифікації. Індивід із своїми запитами, бажаннями, потребами та інтересами не руйнує системи культури. Соціальні інституції, освячені тисячолітньою традицією, сприймаються як первинна онтологічна реальність, абсолютна безпосередня даність, свого роду “правила гри”, правомірність яких не підлягає обговоренню. У процесі традиційної соціалізації як “вступу в ім’я” людина через систему ритуальних випробувань отримує свій соціальний статус з відповідним набором ролей. Ставлення до особистості у традиційному суспільстві суворо регламентоване: людина *не має індивідуальної цінності*. Відтак, формується цілком нормативна, колективістська модель канонічної (контекстуальної) особи (так звана “порожня людина”, “ексцентрик”, або “людина-актор”), яка набуває значення тільки в контексті соціального цілого, у межах *спільноти* (чи то община, каста, етнос, поліс, імперія тощо).

Монокультурна модель ідентичності перешкоджає розвитку індивідуальної творчої ініціативи та свободи вибору, яка сприймається як загроза повернення хаосу (недарма індивідуалістичні вчення Будди Шак’ямуні в Індії чи Ісуса Христа в Іудеї не прижилися у межах культур, у яких вони виникли). Не *“встановлювати”*, а *“відновлювати”*, не *“утверджувати”*, а *“підтвер-*

джувати”, не вносити нове, а щосили підтримувати старе, дивитися не у “світле” майбутнє, а в “мудре” минуле, обертаючись на цінності незабутнього “Золотого віку” (згадаймо “високу старовину” Конфуція) – таким є призначення людини в космосі. Справедливість, по суті, означає не звичний для західної демократичної свідомості архетип *рівності й права*, але освячення *нерівності* як відображення природних відмінностей між людьми, що акцентує на категорії *обов’язку* (варно-кастовий лад в Індії, античний расизм). Тому освіта як механізм перетворюється у безкінечний процес засвоєння попередніх надбань, повторення старого і переосмислення повтореного, а освічена людина постає як вічний учень, слухняний виконавець завітів пращурів, “верблюду”, який не боїться обтяжити себе ношею культурно-історичного досвіду: “Вчитися і час від часу повторювати вичене, хіба це не приємно?” – говорить Конфуцій [8, 262].

У культурі ХХ ст. феномен універсалізму виявляється у тенденціях до тотальності, які особливо посилюються після II Світової війни, коли загострилася потреба у міжнародному мирі та злагоді. Відповіддю на цю потребу стало тяжіння до гомогенності, злиття (“синтезу”) різних культур у єдине внутрішньо однорідне ціле. Ідея “синтезу” є наріжним каменем культурологічної рефлексії глобальних проблем людства, яку пропонувала міжнародна науково-дослідницька організація “Римський клуб”. Її роль у формуванні сучасної моделі культурної ідентичності не можна недооцінювати. Відповідно до розробленої представниками Римського клубу доктрини “*нового гуманізму*” (А. Печчеї, Е. Ласло), головною засадою світогляду культурного суб’єкта повинна стати *концепція системності*, заснована на *почутті глобальності* – переживанні взаємопов’язаності та взаємної відповідальності між різними елементами і чинниками людської системи, між різними рівнями і формами життя на планеті [9]. Подібні уявлення засвідчують становлення універсалістського за суттю проекту глобальної культури як нового стану буття людини в світі інформаційних технологій, що відтворюють однамітні (як правило, америкоцентристські) культурні стандарти.

Однак реалії соціокультурної дійсності виявили межі універсалізму. Серія фундаменталістських “вибухів” на Сході (починаючи від винищення клану М. Ганді та Іранської революції 1979 р. – і до трагедії 11 вересня 2001 р.) створила враження неможливості досягнення гармонії між різними ціннісно-смысловими спектрами

світової спільноти і викликала до життя *ідею множинності і багатоманітності різних культурно-історичних типів*. Відтак, “*партикуляризм-релятивізм-екзистенціалізм*” як орієнтація на одиничне й особливе в кожній із множинних культур позначає перехід до філософського *постмодернізму* (від його прообразу у формі імморалізму Ф. Ніцше, філософії людини як “проект-у” Ж.П. Сартра та ідеї суб’єктивізації істини у дослідженнях прагматизму В. Джеймса та Дж. Дьюї – до теоретично зрілого постструктуралізму Ж. Дерріда, пізнього постструктуралізму М. Фуко й Р. Барта та неопрагматизму Р. Рорті). У межах партикуляризму відбувається заперечення “метанаративів” на користь культурним відмінностям. Кожна культурна традиція сприймається як така, що характеризується власним набором етноцентричних цінностей. Відповідно, загальнолюдські смисли сприймаються як номінальна фіктивна єдність, суб’єктивний каприз.

Партикуляризм означає прихід нового, “*децентрованого типу культури*” і нової моделі ідентичності – *мультикультурної*. Ідентифікація особистості у партикуляризмі – це процес виокремлення “Я” із єдиного соціального цілого через культивування власних запитів та інтересів, через рух від Центру – до периферійних аспектів культури й часткових культурних норм. Звідси – полікультурність, маргінальність, орієнтація на розмаїття етнокультурних й етнорелігійних ідентичностей, що нагадують замкнуті монади, або “квіти у полі” (О. Шпенглер).

З певними застереженнями можна стверджувати, що виток децентрації криються у філософському перевороті “*осьового часу*” (К. Ясперс), коли людській думці відкрилися дві діалектично пов’язані категорії: з одного боку, *особистості* (поняття, вужче за спільноту), а з іншого боку, – *людства* (поняття, ширше за спільноти). Тому цей період в історії культури одночасно є початком універсалізму (щодо ізоляціонізму етноцентричної системи цінностей) і партикуляризму (щодо родоплемінного колективізму, притаманного цій системі). *Індивідуалістична модель людини*, пов’язана із поглибленням суперечностей між культурними вимогами та індивідуальними потребами особистості, із розходженням сконструйованої та приписаної ідентичності, – стала ментальним архетипом Європи, починаючи з епохи християнського Середньовіччя, яке на рівні картини світу (попри і поза панування церковної догми в соціокультурній практиці так званих “Темних віків”) утвердило *свободу волі*

людини як богоподібної істоти – духовно автономного суб’єкта, здатного до особистісного вибору.

Однак найбільш яскраво децентрація виявилася у *постмодерній культурі*, з притаманним для неї підривом фундаментальної ролі вищих цінностей, з її відчайдушним прагненням “оселитися” на “околицях” культурного життєвіту, ототожнити себе з його епатажно-пограничними, “карнавальними” виявами. “Маргінал”, “кочовик”, “номад”, “турист” стає своєрідною моделлю ідентичності доби постмодерну (бо ж саме поняття “ідентичності”, наприклад, “метафізичної ідентичності”, як логоцентричний ідеал відкидається противниками ідеології раціоналізму).

За своєю суттю полеміка модерну і постмодерну як двох типів дискурсу є грандіозною суперечкою “Центру” і “Периферії” як двох архетипів світової культури. Периферія почала говорити все голосніше через своїх адептів, починаючи від ідеолога деконструктивізму Ж. Дерріда і закінчуючи плюралізмом Р. Рорті. Чи не найяскравішим теоретичним виявом протесту “Периферії” проти “Центру” у постмодерні є концепт *інтертекстуальності* – безкінечного, полісемантичного переплетення (буквально з латинського “textum”) текстів, що виступає формою буття людини в культурі і визначає її ідентичність як окремий випадковий фрагмент-слід попереднього досвіду (“граму”, “текст у тексті”), який хаотично пов’язаний з іншими такими ж фрагментами. Навіть часткове повернення до централізму у формі ідеї Архепісьма (першого тексту) у Ж. Дерріда не потягнуло за собою встановлення субординації між “Центром” і “Периферією”. Якщо інноваційна західна культура до епохи постмодерну являла собою їх боротьбу, то постмодерн означає просто їх відсутність. “Центр не є центр” (Ж. Дерріда), “смерть автора” (Р. Барт), “мозаїка цитатій” (Ю. Кристева) – ці та інші афоризми теорії інтертекстуальності можна вважати символами мультикультурної ідентичності, розчинення особистості у множині рівноцінних культурних смислів і значень, які можна складати і розкладати під час деконструкції, але в жодному випадку не можна ранжувати за лінійною матрицею. Так само не можна вибудувати жодної ієрархічної послідовності серед різних форм пізнання: наука, філософія, мистецтво, релігія, містика, езотерики, побутові уявлення – усі вони виявляються однаковою мірою значущими (і однаковою мірою незначними!) для культурного суб’єкта.

Як бачимо, крайні вияви обох альтернативних позицій – універсалізму та партикуляризму – призводять до одного й того самого наслідку – *кризи ідентичності*. Універсалізм – через поширення масовості, стандартизації, уніфікації. Партикуляризм – через деградацію свого головного ціннісного надбання – толерантності. Толерантність, сприйнята як *плюральність* (фактична множинність) породжує *плюралізм* (легалізацію множинності у нормативний принцип свободи совісті), який, своєю чергою, призводить до культурного *релятивізму* (усвідомлення відносності множинного) і *нігілізму* (заперечення множинного і відносного). Існує ціла низка позначень релятивних станів у сучасній філософській думці: “*відчуження*” (Е. Фромм), “*самотність*” (Г. Арендт), “*абсурд*” (А. Камю), “*нудьга*” (Б. Хюбнер).

Полікультурна модель ідентичності є ніби славнозвісним слов’янським образом “бджоли” зі “Слова” давньоруського мислителя Данила Заточника, яка збирає нектар книжної мудрості із численних інокультурних “квітів”-книг [10], але, на відміну від цього персонажу, постмодерна “бджола” не завжди здатна переробити цей нектар на “мед”).

Самотність спонукає до пошуку нової моделі ідентичності, яка б допомогла зберегти відчуття єдності людства, але при цьому не стандартизувати своє існування; сприйняти ідею культурної множинності, але при цьому не розчинитися у ній. Користуючись ніцшевською метафорикою, у внутрішньому світі сучасної людини присутній конфлікт традиційної, монокультурної центрованої людини (“верблюда”), що покійно приймає будь-який вантаж “Центру” (яким би тяжким ярмом не виявилось прийняте), та інноваційної, мультикультурної, децентрованої людини (“лева”), яка зухвало цей вантаж скидає (хоч би якою пустелею не виявилось це скидання). У цьому контексті образ “немовляти” є своєрідним символом потреби у їх діалектичному синтезі, якого однаковою мірою потребують і сучасний “верблюду”, і сучасний “лев”.

Вихід на новий рівень розв’язання проблеми ідентичності вбачається нами в ідеях *кроскультурності* й *транскультури*. Перший термін – “*кроскультурність*” – фіксує процес *подолання культурних кордонів під час міжкультурного (інтеркультурного) спілкування*. Другий термін – “*транскультура*” – фіксує факт збереження особою власної самості при одночасній належності її до багатьох культурних традицій. Так, у метафізиці М. Еп-

штейна, яку можна вважати опосередкованим продовженням ідеї “буття у проміжку” В. Біблера [11, 303-304], транскультура – це “універсальна система знаків (семіосфера)”, яка вивищується над конкретним розмаїттям локальних культур і яка одночасно акумулює у собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [12, 622-634]. Транскультурна ідентичність, отже, фіксує настанову на єдність і багатоманітність, солідарність і плюральність, плюральність і окромішність одночасно.

Водночас ми не можемо погодитися з притаманними для концепції М.Н. Епштейна та частково співзвучної останній теорії трансперсоналізму уявленнями про характер транскультури та способи залучення до неї. Транскультура в очах її adeptів подекуди набуває надто абстрактних, відірваних від життя форм. Особливо це стосується відверто містичного вчення про трансперсональне поле смислів, наприклад, у С. Гроффа [9]. З цього приводу, суттєвими видаються міркування про те, що “межа” культур є одночасно “*позакультурною*” і “*внутрішньокультурною*” [13, 45] (у прикладних розробках експертів Ради Європи щодо полірелігійної освіти застосовується, зокрема, поняття “інтер-духовний” діалог, або “інтрарелігійна освіта” [14]). Транскультурність формується у глибинних надрах духовного світу людини. Відповідно, і долучитися до цієї межі можна не через екстаз, “змінений стан свідомості”, вихід у безсвідоме внаслідок “діонісійської” одержимості, що нерідко важко відрізнити від психічної патології, – але, насамперед, через *розум*, “нове (відмінне від раціоналістичного модерного – Є.Б.) мислення” [11, 304; 13, 45].

На нашу думку, ефективним світоглядним механізмом формування транскультурної ідентичності є *діалогізм* як модель філософування і ставлення до світу. Діалог як процес спілкування “Я” та “Іншого” надає, як мінімум, *дві необхідні передумови* для транскультурної ідентифікації. По-перше, першопочаткова наявність *сконструйованої індивідом особистої та етнокультурної ідентичності, яка відповідає його принципам і переконанням*. По-друге, *критичне, творче, селективне ставлення до плюрального потоку імпульсів ззовні; здатність до їх відбору і трансформації відповідно до власної ідентичності*. Досягнути першого можна за умов усвідомлення, що істина, яка є основою принципів і переконань, є відносною лише до певної межі, що у своїх останніх проявах вона (істина) – абсолютна, непохитна і єдина. Досягну-

ти другої із зазначених нами передумов можна за умов наявності усвідомлення не лише відмінного, але й схожого між “своїм” і “чужим”. Такою спільною смисловою сферою (за М. Бубером, “сферою між”) постає у діалозі так званий “Третій” – посередник між “Я” та “Іншим”, що символізує вищу істину “Цілого” в паузах між їх “репліками”. Отже, “Третій” виступає ніби у двох вимірах: як глибинне джерело переконання, він є архетипною основою “моєї власної” (партикулярної, унікальної, одиначної) самості й автентичності, а як спільне поле взаємодії – універсальним принципом, загальним для всіх. Виникає парадокс: *найглибше, найоригінальніше у мені є одночасно нашим спільним, тим, що пов’язує мене з “Іншим”*. Відтак, знімається напруга “Центру” і “Периферії”, приписаного (“Іншим”) та сконструйованого (“Я”) аспектів ідентичності. У цьому полягає актуальність *філософії діалогу як Філософії Третього* у транскультурній перспективі.

Підбиваючи *підсумки* дослідження, зазначимо:

1. Формування моделей ідентичності в історії культури можна репрезентувати як послідовну зміну світоглядних установок: від *монокультурності (центрованої культури)* – до мультикультуралізму (децентрації), а від нього – через *інтеркультурність* – до *кроскультурності й транскультури*, а також, зважаючи на інтеріоризацію образу “Третього” в діалозі, – і до *інтракультурності*”.

2. Відповідно, еволюцію культурфілософської рефлексії у контексті діалогічної філософії можна вважати природним виявом діалогу “Я” (“Свої”) та “Чужинця”, образ якого в культурі еволюціонує від “Чужого” (ворога) через “Іншого” (несхожого, який, однак, вимагає пошани) до “Ближнього” (друга). Відповідно, традиційна (монокультурна) ідентичність формується на першому рівні, коли в космосі культури існують лише макрокосмічні “свої”, культурні стандарти яких універсалізуються на усіх інших. Мультикультурна ідентичність відповідає рівню ставлення до “Чужинця” як до “Чужого”, що і засвідчене рухами антиглобалістів, відстоюванням національними (релігійними, сексуальними) меншинами свого права на існування і, як наслідок, – тотальне відчуження, байдуже співіснування “чужих” поруч із “чужими”, “самих собі чужих” (вираз Ю. Кристевої), релятивація істини та криза ідентичності. Транскультурна ідентичність розпочинається із ідеї *“інтеркультурності”*, зі спроби

порозуміння через комунікацію, через перехід від “Чужого” до “Іншого”, поступове визрівання уявлень про повагу і довіру. Зрештою теоретичне становлення транскультурної ідентичності відбивається в ідеях “*кроскультурності*” як подолання (у спілкуванні) культурних кордонів та, власне, “*транскультури*” (вивищення над конкретним розмаїттям культур) як способу поєднання “Я” та “Іншого”, “своїх” і “чужих”, “Центру” і “Периферії”.

3. На нашу думку, хід цієї еволюції ще не завершений. У ньому не вистачає останнього (і водночас вічного у своїй архетипній етичній даності) “героя” – “Ближнього”. Ставлення до “Іншого” як до “Ближнього” насмілимось позначити неологізмом “*інтракультури*” і/або “*інтракультурної ідентичності*” – вищої моральної відповідальності, активної толерантності і жертвовності, яка формується не у зовнішній абстрактній трансцендентній царині, а виключно із *середины*, в глибинах нашого внутрішнього духовного світу, – формується внаслідок діалогічної рефлексії спільного екзистенційного смислу буття. Основна думка філософії діалогу – *ствердження цілісної єдності буття, усвідомлення людини як інтегральної частки навколишнього світу, як мікрокосму, що є відображенням макрокосму* – думка, нова для постіндустріального Заходу, але давно відома у духовній культурі слов’янського Сходу, де людина традиційно сприймалася як уособлення “серця” – відблиску сакрального у профанному, загального в одиничному, – що давало можливість реалізувати себе, реалізуючи людство. У цьому плані діалогізм української моделі філософування – перспективний предмет досліджень майбутнього.

Література:

1. Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. – 1990. – № 1.
2. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики: Пер. с нем. – Минск, 2000.
3. Малахов В. Віра, вірність, толерантність // Малахов В. Право бути собою. – К., 2008.
4. Roebben Bert. Modern Narrative Identities and the Bible: Notes on a Subversive Concept of Religious Education // Hermeneutics and Religious Education. – Leuven-Paris-Dudley: Leuven University Press, 2004.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для

кого // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990.

6. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2001.

7. Генис А. Вавилонская башня: Искусство настоящего времени. – М., 1997.

8. Из книг мудрецов: Пер. с кит. – М., 1987.

9. Грофф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог: Пер. с англ. – М., 2004.

10. Слово Даниила Заточника // О, Русская земля: Памятники древнерусской письменности XI – XVII вв. – М., 1982.

11. Библер В.С. XX век. Человек. Культура // Человек в системе наук. – М., 1989.

12. М. Эпштейн. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. – М., 2004.

13. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность (Философские размышления о жизненных проблемах). – М., 1990.

14. Roebben V. Learning in difference. Inter-religious learning in the secondary school in Western- Europe: Пер. з англ. Є. Більченко // <http://iifpo.pp.net.ua/publ/11>.

Інна Голопич

ОСНОВНІ МОДЕЛІ СУЧАСНОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядаються три основні моделі колективної ідентичності: культурної спадщини, універсальної наднаціональності та колективного прагматизму крізь призму відомої дихотомії субстанціального та конструктивістського підходів. Автор намагається виявити, яка з моделей найбільш відповідає становленню сучасної європейської ідентичності.

Ключові слова: колективна ідентичність, універсальна наднаціональність, колективний прагматизм, європейська ідентичність.

В данной статье рассматриваются три основные модели коллективной идентичности: культурного наследия, универсальной наднациональности и коллективного прагматизма сквозь призму известной дихотомии субстанционального и конструктивистского подходов. Автор стремится выявить, какая из моделей наиболее соответствует становлению современной европейской идентичности.

Ключевые слова: коллективная идентичность, универсальная идентичность, коллективный прагматизм, европейская идентичность.

Three basic models of collective identity are studied in accordance with dichotomy of well-known substantial – constructive approaches. Author tries to find out which model is most adequate to rising of up-to-date European identity.

Key words: collective identity, universal transnationalism, collective pragmatism, European identity.

Головною метою проекту європейської інтеграції у післявоєнний період було об'єднання народів Західної Європи в союз демократичних держав на засадах ринкової економіки з метою покращення добробуту своїх громадян і позбавлення їх від війн.

На відміну від угоди про створення Європейської спільноти Вугілля та Сталі у 1951 році, в установчому документі Європейської Спільноти від 24 грудня 2002 року задекларовано: "... Завданням Європейського Союзу є створення спільного ринку, спільної економічної і валютної політики, а також здійснення спільної політики та дій..., підтримування в Європейському Союзі гармонійного сталого розвитку, ринкових відносин, високого рівня соціальної охорони, рівності чоловіків та жінок, сталого та неінфляційного зростання, високого рівня конкурентноздатності і наближення економічних звершень, високого рівня охорони і покращення якості довкілля, підвищення рівня і якості життя, соціальної та економічної єдності, а також солідарності між державами Європейського Союзу. Це означає, що сучасна Європа прагне бути не просто економічним союзом автономних держав, а й морально-політичним співтовариством, здатним творити нову культуру, нові цінності орієнтовані на багатополярний світ, здійснюючи скоординовану діяльність через єдину систему наддержавних інститутів" [1].

Аналізуючи подальші трансформації, дослідники відзначають, що однією з основних при формуванні нової спільноти постала проблема ідентичності, зміст якої змінювався відповідно до зміни історичних соціальних та політичних умов. Ця проблема жодним чином не втратила актуальності дотепер, що стимулює нові наукові розвідки.

Щоб зрозуміти сучасну природу європейської ідентичності, доцільно подивитись на неї крізь призму трьох моделей, вироблених у дослідженнях проблеми колективної ідентичності.

I. Першою є модель "культурної спадщини", яка тримається на двох стовпах. Перший з них – це загальні суспільні цінності та філософсько-правова спадщина.

Для європейської культури загальними цінностями є демократія, права людини, суспільна справедливість, християнська віра, гуманізм, персоналізм тощо. Важливою ознакою цього переліку цінностей є його специфічний європейський характер і, разом з тим, широке поширення у світі, зокрема у Північній Америці. Тому ідентичність, побудована на зазначених цінностях і надбаннях, часто претендує на глобальний, а не європейський статус.

Другим стовпом моделі культурної спадщини є спільні традиції, історія, яка складається з діянь видатних особистостей і

культурних витворів, символів, міфів тощо. Критерієм, за яким визначаються межі Європи, є саме культурна ідентичність. Вона виступає як духовна спільність її населення, попри те, що соціальні суб'єкти можуть належати до різних національних культур.

Як вважає Йозеф Ратзингер (нині Папа Римський Бенедикт XVI), причини, що детермінують формування європейської ідентичності, у тому чи іншому вигляді знаходять своє відображення в Європейській Конституції. Важливим чинником є також незмінні цінності суспільства, такі як солідарність і справедливість, неодмінно пов'язані з правами та гідністю людини. Й. Ратзингер характеризує ці цінності як самодостатні, що виникають з самої природи людства; вони незмінні й стосуються кожного, хто живе у суспільстві. Він переконаний, що принцип справедливості обов'язково має відображатися у законодавстві [2, 52-57].

II. Другою моделлю є “універсальна наднаціональність”.

У цій моделі європейська ідентичність досягається через ідентифікацію з європейськими інституціями, з загальноприйнятими політично-правовими нормами, з конкретною політико-територіальною структурою та новою космополітичною культурою. Основою ідентичності та її генератором більшою чи меншою мірою виступає інституціалізований суспільно-правовий порядок у вигляді розпоряджень, кодексів, конституційних документів.

Прикладом концепції об'єднання народів Європи, які додають всі кордони, згідно з Хабермасом є “конституційний патріотизм”[3, 17].

III. Третя модель – “колективний прагматизм”.

Відповідно до цієї моделі європейська колективна ідентичність виникає і функціонує відповідно до європейського способу життя, який полягає, наприклад, у вільному пересуванні людей та товарів, спільній валюті та європейських інституціях, вільному ринку. В основі цієї моделі, на протипагу від двох попередніх, немає жодного посилання на моральні чи правові норми, вона має виключно дескриптивний характер.

Якою мірою представлені моделі європейської ідентичності в Європі можна зрозуміти в дусі відомої дихотомії “субстанціалізм – конструктивізм”?

Субстанціалізм проявляється у прагненні пояснити внутрішній устрій і розвиток певної спільноти через єдине начало

та прагне виявити стійкі незмінні субстанції, які є витокom природи і діяльності людей за створення матеріальних та духовних цінностей. Що ж до проблеми європейської ідентичності, то субстанціональне, реалістичне ставлення до “європейської спільноти” визнає першу з виділених моделей – культурної спадщини. Вона звертається не до спільного походження або наявності спільних фізіологічних особливостей, притаманних тільки європейцям, а апелює до створених у європейській свідомості й традиціях релігійних та культурних суспільних детермінантів. Саме вони, на думку Ернста Гелнера, за своєю силою дорівнюють характеристикам, котрі передаються генетично [4, 123].

З погляду конструктивістського підходу групова ідентичність вважається плінним феноменом, який конструюється соціально. Таке уявлення про ідентичність склалося у межах соціального конструктивізму, який набув популярності завдяки Пітеру Бергеру і Томасу Лукману. У книзі “Соціальне конструювання реальності” вони пишуть: індивідууми та групи людей беруть участь у творенні реальності, яку вони сприймають, і самостійно творять соціальні феномени, які інституалізуються і перетворюються на традиції. Це соціальне конструювання реальності відбувається як постійний динамічний процес [5, 84]. Для ЄС такою реальністю є політична та економічна інтеграція, вироблення загальних європейських цінностей тощо.

Наднаціональні та прагматичні моделі за своєю сутністю є конструктивістськими. Вони відкриті для реалізації сценаріїв, які створюють європейські еліти, пропонуючи нові форми ідентифікації, трактуючи по-новому історію чи вирішуючи, яким має бути середовище виховання європейця.

Для політичних еліт в Європі головне значення мають згадувані раніше універсальні цінності та загальні філософсько-правові надбання: права людини, демократія, принципи рівності, свободи, і, насамперед, правової держави. Вони складають певний перелік тих цінностей, прийняття яких є необхідною умовою для вступу до ЄС. Важливою є також загальногуманістична спадщина Європи.

Не можна також не помітити зусилля, спрямовані на впровадження в життя моделі “європейського прагматизму” через створення нових чинників ідентифікації. Окрім загальновідомих символічних елементів ЄС, таких як: прапор, гімн, спільна валюта, слід згадати європейське телебачення, програми по об-

міну молоддю, ідеї партнерських міст в межах ЄС, європейські спортивні союзи, Європейську академію наук, мистецтв і техніки, поштові марки з емблемою ЄС, загальнозживані документи, які діють на всій території ЄС (паспорт, посвідчення особи, автомобільні права), знаки (дорожні знаки, зразки документів, а також інституції та організації (Європейський суд, Центральний європейський банк, футбольна Ліга чемпіонів тощо).

Цілком зрозумілими є наміри політиків популяризувати європейську символіку, яка є засобом колективної ідентифікації. Символічне конструювання суспільств, поєднання транснаціональних суспільств, створення предметів їх загальної ідентифікації є незвичайною приваблюючою перспективою з точки зору суспільної інженерії. Однак з цього приводу виникає багато дискусій. З одного боку, є побоювання, що гомогенізація може носити примусовий характер. З іншого боку, з'являється надія на плідну, ефективну і поглиблену співпрацю, зближення народів і подолання взаємних упереджень. Хоча таке соціотехнічне моделювання частіше носить декларативний характер, воно викликає доволі широкий протест.

Виходячи з викладеного, можна сказати, що європейська ідентичність є результатом реалізації європейською елітою певної політики. Пріоритетними, чітко визначеними та ґрунтовно розробленими механізмами впровадження політики ідентичності на сучасному етапі є розвиток громадянства, створення наднаціонального символічного простору ЄС, формування загальноєвропейського інформаційно-комунікативного простору та гомогенізація систем освіти країн-членів ЄС через виведення їх з-під контролю національних держав. Отже, європейську ідентичність можна визнати феноменом, який перебуває у стані конструювання, в якому більшою мірою проявляються моделі універсальної наднаціональності та європейського прагматизму.

Література:

1. Dziennik Ustaw z 2004 roku Nr 90, pozycja 864.
2. Ratzinger J. Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro. – Kielce, Jedność, 2005.
3. Habermas J. Why Europe needs a constitution // New left review, 2001 – № 11.
4. Геллнер Э. Нации и национализм // Вопросы философии, 1989. – № 7.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. – М., 1995.

Галина Ковальова

ОПОЗИЦІЯ “СВІЙ – ЧУЖИЙ” ПРИ ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті досліджуються особливості прояву опозиції “свій-чужий” в процесі формування національної ідентичності за умов глобалізації. Визначається значення цієї опозиції, аналізуються різні модуси сприйняття “іншого” в контексті сучасності. Розглядається нова концепція діалогу культур – “інтеріснування”.

Ключові слова: національна ідентичність, глобалізація, діалог культур, “інтеріснування”.

В статье исследуются особенности оппозиции “свой-чужой” в процессе формирования национальной идентичности в условиях глобализации. Определяется значение данной оппозиции, анализируются различные модусы восприятия “иного” в контексте современности. Рассматривается новая концепция диалога культур – “интерсуществование”.

Ключевые слова: национальная идентичность, глобализация, диалог культур, “интерсуществование”.

The peculiarities of manifestation of opposition “familiar – flient” in the process of national identity’s forming in the condition of globalization are researched. The importance of this opposition is considered, various of manner of perception of “different” in the context of contemporary is analyzed. The new conception of dialog of cultures – “interexistens” is examined.

Key words: national identity, globalization, dialodue of cultures, “interexistence”.

Актуальність дослідження. Сьогодні поруч із могутніми глобалізаційними процесами, які незмірно збільшують потенціал гомогенізації та унітаризації світу, відбуваються протилежно спрямовані процеси зростання національних чинників культу-

ри, посилюється культурна диференціація і автономізація народів і культур, пошук і захист ними власної ідентичності. У новому історичному контексті на перший план виходить опозиція “свій-чужий”, яка набуває глобальних форм і стає основою для розуміння зазначених суперечливих процесів. Актуальність статті визначається розширенням і інтенсифікацією міжкультурного обміну та необхідністю визначення значення і особливостей опозиції “свій-чужий” при формуванні національної ідентичності в умовах глобалізації.

Бачиться доречним, аби **метою** цієї статті став культурфілософський аналіз особливостей прояву опозиції “свій-чужий” при формуванні національної ідентичності, зокрема, в контексті глобалізаційних процесів.

Складний і багаторівневий характер концепту “свій-чужий” зумовлює різноманітність аспектів його дослідження в науковій літературі. Нас же цікавить дослідження категорій “свій” і “чужий” як значущих у побудові національної ідентичності, але, на жаль, ця проблема не набула достатньої розробки в культурологічному та філософському дискурсі. Серед дослідників, які все-таки, так чи інакше, звертаються до порушеної проблеми, слід відзначити Е.Д. Сміта, Е. Гіденса, Б. Вальденфельса, М. Бубера, М. Бахтіна, С. Аругюнова, якими було встановлено, що опозиція “свій-чужий” має універсальний характер і є невід’ємною складовою онтологічних уявлень щодо бінарної структури світу. Зокрема, визнається, що для національної картини світу ця опозиція є основною: у найзагальнішому вигляді національна ідентичність виступає способом проведення відмінностей між тими, хто належить до нашого співтовариства і тими, хто до нього не належить.

Однією з домінуючих тенденцій в обговоренні цієї проблематики в останні десятиліття стало прагнення до обґрунтування нівелювання, зм’якшення розходжень і відмови від ідеології протистояння “свого” і “чужого” у культурі. Усе більш активно говорять про “комунікаційний переворот”, про твердження ідеї толерантності, про “переможний хід” концепцій діалогізму й соціального партнерства, про знищення “коду полярності” у культурі й т. ін. У такому контексті проблема “своєї” і “чужої” культури, по суті, знімається – адже остання з конфронтуючої й потенційно ворожої перетворюється всього лише в культуру “іншого”.

Але, на нашу думку, в умова глобалізації нівелювання “іншого” не відбувається. Самосвідомість не може виникнути й існувати в соціальному вакуумі. Вона формується в контексті порівняння “ми-групи” з “вони-групами”, тому образу “іншого” в ідентифікаційних процесах приділяється важливе місце. Як писав О. Нельга, “самосвідомість – це дієвий феномен свідомості, який полягає у затності індивіда як суб’єкта виокремлювати власне “Я”, відділяючи його від “не-Я” й протиставляючи його (дистанціюючи від) “Вони” [1, 120]. Тому постійне зіставлення “Я” – “Інший” відіграє значну роль у формуванні колективної ідентичності й прямо пов’язаного з нею націоналістичного мислення.

Очевидно, що намагаючись зрозуміти себе, людина не може не озиратися на іншого. Цей інший визначає її статус, стать, ім’я, ролеву участь у дії, належність до тієї чи іншої спільноти. Тому самоідентифікація неодмінно доповнюється відношенням “Я-інші”. Людина орієнтується не тільки і навіть, може, не стільки на себе, скільки на чужого, тобто на те віддзеркалення, яке й робить можливим знайомство з самим собою. Також сама культура в цілому розкривається повністю лише “в погляді іншої культури”. “Другий”, каже М.М. Бахтін, в значенні іншого як другої особистості, так і в значенні чужого (іншого, дивного, потойбічного) є невід’ємним від “я”, самості, і водночас не може бути знятим ніяким “я”, тому що є необхідним для формування “я” і його світу [2, 123-125].

Система диференціації “свій-чужий”, на думку дослідників, є першим і основним механізмом ідентифікації, що бере свій початок ще за часів первісності, але є діючою і до тепер. Крім того, на нашу думку, внаслідок розгортання глобалізаційних процесів дія зазначеної системи помітно активізується. Філософи, психологи, соціологи одноставно дотримуються думки, що економічна і соціальна нестабільність, невпевненість в майбутньому, відсутність чітких орієнтирів в умовах розповсюдження глобальної культури і загальної релятивізації цінностей, призводять до масового “культурного шоку” і втрати стійкої соціальної ідентичності в мільйонів людей. Подібна криза ідентичності змушує особистість адаптуватися до змін, що відбуваються в суспільстві, шукати своє місце в різних сферах життєдіяльності. Актуалізована потреба в самовизначенні в системі соціальних зв’язків активізує пошук людиною груп, які допомогли б їй відтворити цілісність та упорядкованість зруйнованого сві-

ту, знайти відповідь на запитання “Хто Я?”. Найчастіше такими групами стають етнос та нація як найбільш сталі та стійкі спільноти, що здатні надати індивідам почуття психологічної захищеності.

Опозиція “свій-чужий” стає основою пошуків національної ідентичності, повернення до національного коріння, консолідації на основі єдності національної приналежності. Присутність “чужого” в картині світу, протиставлення себе, “свого” національно детермінованого простору “чужому” об’єктивно сприяє внутрішній згуртованості та мобілізації нації. Воно робить менш значущими всі її внутрішні відмінності і суперечливості, порівняно з відмінностями і суперечливостями “нашої” спільноти з “іншою”. Вже навіть саме існування “чужого” загрожує в сприйнятті індивіда і групи самому існуванню “мене” і “своїх”. Саме тому єдиною можливою і виправданою реакцією на “чужого” в межах такого роду бінарної опозиції є відторгнення і агресія, а взаємовідносини між “ми-групою” і “вони-групою” характеризується існуванням потенційного напруження, недовіри і навіть ворожості.

Подібна установка пов’язана з архетипічними уявленнями щодо “іншого”, яке традиційно міфологізувалося та уявлялося як щось потойбічне, “не наше” і взагалі “нелюдське”. О. Савельєв зазначає: “Племінна психологія не визнавала за чужаками людських рис. З ними не могло бути ніяких тісних відносин. Навіть на рівні родів, які обмінювалися жінками, аби запобігти врушньородового конфлікту між ними, існує відношення “свій-чужий”. Якщо між родами “чужий” може бути просто втіленням іного в людському образі, то інший етнос сприймається як нелюди. Найменша культурна різниця означає порушення сакрального, яке в давніх суспільствах була мірою людського” [3, 140].

Показово, що власна назва багатьох різних етнічних груп в різних куточках Землі означає “люди” або “справжні люди”, що автоматично робило представників всіх інших груп, відомих першій народності, “нелюдьми”.

На думку деяких дослідників, саме таке розуміння “ми-вони” служить основою для виникнення ксенофобії, етноцентризму, етнонаціоналізму та навіть націоналізму тощо. Якщо не брати до уваги культурно-часові особливості проявів названих феноменів, то можна дійти висновку, що всі вони суть одне й те саме – виражене надання переваги членам власної групи і дискримінація членів чужої групи [4].

Отже, опозиція “свій-чужий” є основною для формування ідентичності. Її важливість стає особливо зрозумілою в контексті глобалізаційних трансформацій, які безпосередньо впливають на ідентифікаційні процеси як на рівні особистості, так і на рівні колективу.

Як відомо, ідентичність суспільства може будуватися на двох принципово різних підставах. Першу підставу становлять змісти, навколо яких суспільство поєднується, створюючи образ “нас”. Але якщо руйнується система традиційних символів і стереотипів, що на індивідуальному та колективному рівнях проявляється у формі ідентифікаційної кризи, і державні або суспільні інститути не можуть запропонувати замість втраченої старої системи змістів нову, тоді для ідентифікації як “ми”, залишається єдиний спосіб – ідентифікація через образ “іншого”. На перший план виходить підстава формування ідентичності “ми” – не “вони”. Б. Поршнев визначає цей процес так: “Вони” – це не “не ми”, як це було раніше, а навпаки: “ми” – це “не вони”. Тільки відчуття, що є “вони”, породжує бажання самовизначитися стосовно “них”, відокремитися від “них” як “ми” [4, 15].

Відповідно, поняття “національна ідентичність”, яке в умовах глобалізації інтерпретується не в геополітичному, а в культурно-історичному й психологічному аспектах, може бути вираженим через різні модуси сприйняття “іншого”. Статусні характеристики, а, відповідно й функції різних образів “іншого”, – досить варіативні. У сучасного соціолога Л. Гудкова ми виявили таку типологію: маргінал, інший, чужий і ворог [5, 562].

Так, “маргінал” сполучає культуру того соціального світу, з якого він прийшов, і того, де він прагне адаптуватися, прагне одержати визнання й стати “своїм”, але навіть за умов такої “двумірності” і демонстрації певної соціальної дистанції він не представляє загрози для групи, отже, його роль у формуванні ідентифікаційної модальності “свій” – “чужий” маловиразна.

“Інший” – служить критерієм відмінності своїх, “умовою артикуляції позитивних значень “своїх””, “він указує зсередини, тобто в ціннісній перспективі загальноприйнятих значень групи, на культурні границі “ми-групи”, зону “своїх”, межі “наших” [5, 562-563].

“Чужий” визначає зовнішні границі “своїх”, “межі розуміння й ідентичності групи”, які позначаються за допомогою расових або етнічних норм і забобонів, стереотипів, етноконфесійних меж і т. ін.

Що ж стосується “Ворога”, то його відрізняють невизначеність і непередбачуваність; він є втіленням асоціальної сили, що не знає яких-небудь нормативних обмежень. Образ “ворога” наповнюється різним конкретним змістом залежно від певних соціальних і культурно-історичних умов. Проте навіть у різних суспільствах і культурах образ “ворога” набуває спільних рис, він завжди сприймається як антипод власним цінностям, як “варвар”, що несе загрозу людині, культурі та цивілізації. Ескалація психології ворожості має особливу логіку дегуманізації ворога, позбавлення його будь-яких людських рис.

Головна функція ворога – “нести подання про те, що є погрозою самому існуванню групи” [5, 562]. Смертельна небезпека, що виходить від ворога, є потужним стимулом активізації солідарності спільноти, вона викликає архаїчні механізми, що змушують людей сильніше, ніж у звичайних ситуаціях, “почувати свою близькість, солідарність перед особою реальних або мнимих колективних небезпек” [5, 559]. Відповідно, підтримується ідентичність соціального суб’єкта, проводяться символічні кордони у власному соціумі та поза ним.

Реалії глобалізаційних впливів на етнонаціональні відносини часом виявляються доволі суперечливими. Урбанізація, мобільність населення, зводячи разом етносоціальні групи, спричиняють боротьбу між ними за соціальні блага, за престижний соціальний статус, формуючи тим самим міжетнічні суперечності і зводячи їх до рівня конфліктів. Конфлікти відбуваються не лише через різну етнонаціональну належність суб’єктів соціуму, а й з інших причин. До того ж, людина відчуває загрозу власній самотності внаслідок розповсюдження глобальної культури, стандартизованих продуктів масового вжитку, уніфікованих зразків поведінки, стереотипів, цінностей. Національні культури виходять за межі своєї території і поширюються серед інших народів. Своєю чергою, культура цих народів теж зазнає змін. Відбувається це внаслідок того, що народи відходять від своїх джерел, від досвіду, які були набуті попередніми поколіннями. Вони втрачають “своє” і набирають елементів “чужого”.

Ми легко використовуємо чужі думки, смисли, роблячи їх своїми, тим часом як “своє” віддаляється від нас. “Своє” опиняється поза нами, а “чуже” – всередині мого “Я”. Зрозуміло, що саме “чуже” сприяє власному сприйняттю, усвідомленню своєї самотності. Але при цьому зіставлення “свого” та “чужого”

може сприяти як зміцненню власної ідентичності, так і призвести до її зміни і руйнування.

Як відомо, процеси глобалізації породжують дві протилежні тенденції. З одного боку, відбувається уніфікація культурного простору, дедалі більше поширюються тенденції стандартизації способу існування людини. З іншого боку, названі процеси стимулюють активну протидію, помітною тенденцією стає наростаюча активність щодо збереження і розвитку власної ідентичності, етнокультурних цінностей, національної традиції, історії, тобто “своєї” культури. Зокрема, спостерігається процес відродження й усвідомлення значення місцевих мов і культур, різних видів етнічної й національної самосвідомості, що є, насамперед, реакцією на швидкі темпи інтеграції у світовому масштабі. Конструктивний зміст цієї відповіді складається у твердженні культурного плюралізму й диференціації, які являють собою “зворотний бік”, невід’ємний компонент глобалізаційного процесу.

Будь-яка національна культура завдяки певним нормам, цінностям, ідеалам формує свій особливий культурний соціум, свою форму міжкультурної комунікації, свої морально-етичні засади суспільного життя, включаючи власні типи мислення, ціннісні орієнтації, що спираються на притаманне конкретній нації самобутнє світосприйняття. Жодна національна культура не здатна замінити собою іншу. Однак це аж ніяк не спростовує можливостей діалогу між різними культурами, що має стимулювати процес їхнього саморозвитку.

Сучасність вимагає особливий варіант позиціонування себе в міжкультурному просторі, специфічний спосіб ставлення до “своїх” і “чужих”. У цьому сенсі однією з головних проблем стає розробка нової концепції діалогу культур і цивілізацій як адекватної відповіді на глобальні виклики часу. Згідно із думкою В.М. Шейка, такою новою концепцією діалогу культур може стати концепція “інтеріснування”. Вирішення глобальних проблем у сфері співіснування культур проявляється в їх діалозі, співробітництві, а саме в інтеріснуванні. “Інтеріснування припускає відношення активної участі замість пасивних, чисто толерантних відносин. Інтеріснування закликає не просто жити пліч-о-пліч, а активно співпрацювати” [6, 249]. Кожній культурі потрібно самостійно розвиватися, шануючи свої корені й традиції, але одночасно еволюціонуючи до цінностей і поглядів, що дозволяють її прихильникам жити в гармонії з іншими культу-

рами. Саме тому принципом сучасного соціокультурного буття як “інтериснування” має стати “єдність в різноманітності” [6, 246-247].

Наприкінці зазначимо, що успіх сучасного діалогу культур значною мірою визначається тим, якою мірою будуть реалізовані ресурси толерантності і збережена власна культурна самобутність, бо “лише жива культура, яка зберігає зв'язок з власними джерелами і яка володіє творчим потенціалом у сфері мистецтва, літератури, філософії, духовності, здатна витримати зіткнення з іншими культурами і надати смисл такому зіткненню” [7, 330].

Література:

1. Нельга О. Самосвідомість особистості і її етнічний зміст / О. Нельга // Філософ. і соціол. думка – 1993. – № 7-8. – С. 111-129.
2. Философия М. М Бахтина и этика современного мира. – Саратов: Идея, 1992. – 388 с.
3. Савельева А. Образ врага: от биологии к политологии / А. Савельев // Расовый смысл русской идеи [Сб. ст. под ред. В.Б. Авдеева и А.Н. Савельева]. – 2002. – Вып. 2. – С. 134-197.
4. Поршнев Б. Ф. Понятия “пара” и “чужие” в социальной психологии / Б. Ф. Поршнев // Тезисы 2-го Международ. коллоквиума по социальной психол. – Тб., 1970. – С. 14-18.
5. Гудков Л. Идеологема “врага” / Л. Гудков // Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов. – М., 2004. – С. 561-565.
6. Шейко В. М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ – початок ХХІ ст.): В 2 т. / В. М. Шейко.– Х.: Основа, 2001. – Т. 1. – 2001. – 520 с.
7. Рикёр П. История и истина /П. Рикёр; пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 2002 г. – 400 с.

Тамара Кушерець

ПОШУК НОВИХ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА КОЛЕКТИВНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядаються соціальні рухи як нова база самоідентифікації в умовах глобалізації, як колективність нового типу, що забезпечує народи можливістю культурної ініціативи, контролем власної поведінки та власним стилем життя у протистоянні урядових інституцій.

Ключові слова: самоідентифікація, глобалізація, стиль життя.

Автор рассматривает социальные движения как новую базу самоидентификации в условиях глобализации, как коллективность нового типа, которая обеспечивает народы возможностью культурной инициативы, контролем собственного поведения и собственным стилем жизни в протистоянии правительственных институций.

Ключевые слова: самоидентификация, глобализация, стиль жизни.

The author treats social movements as a new basis of self-identification in the conditions of globalization, as a collectivity of a new type, which provides the people with the possibility of cultural initiative, the control of one's own behaviour and of one's life-style in the resistance to government institutions.

Key words: self-identification, globalization, life-style.

Зростання зацікавленості проблематикою ідентичності, зокрема в Європі, припадає на кінець ХХ століття (80-90 рр.). Це було пов'язано з великими зрушеннями цивілізаційного та політичного характеру: переходом від індустріального суспільства до постіндустріального, появою глобалізації, розпадом СРСР, відродженням ідеологій націоналізму, виникненням численних соціальних груп та рухів, що мали культурну основу. Усі ці зміни, так чи інакше, торкалися життєвих обставин як

окремих людей, так і цілих людських спільнот. Внаслідок всеосяжних макрозмін почали радикально змінюватися їхні стилі життя, прихильності, відданості, преференції, орієнтації тощо, що врешті-решт призводило до втрати звичних ідентичностей.

Люди та їхні спільноти по-різному реагують на загрозу втрати своєї ідентичності. Одні докладають значних зусиль, щоб зберегти попередню ідентичність, інші, навпаки, піклуються про формування нової. Наголошення на першій стратегії означає пошук ідентичності у місцевих звичаях, ustalених інституціях і здобутках спільного досвіду людей. Акцентування на другій “означає звернення уваги на загальні обриси історії нашого часу”, зокрема на те, що вважається загальним напрямом і питомим змістом цієї історії. Тему “Природженого способу життя” американський антрополог К. Гірц називає “есенціалізм”, а тему “Духу нашої доби” – “епохалізм” [3, 181-182].

Якщо припустити, що “дух нашої доби” сьогодні міцно пов’язується з глобалізаційними процесами і постмодернізмом та знаходить своє подальше розповсюдження, то саме розгляду притаманних їм способів “винаходу” ідентичностей будуть присвячені наші подальші міркування.

В умовах стрімких суспільних змін досягнення стабільної ідентичності, яка б зберігалася впродовж усього життя людини, є дуже складною, якщо взагалі можливою справою. Але ідентичність, як така, тут не зникає. У постсучасному суспільстві, де з’являються нові чинники впливу на людину, нові життєві можливості, стилі, взірці і форми людської діяльності, ідентичність лишається такою ж гострою проблемою, як і в модерні часи, хоча проблематизація ідентичності має інший характер ніж раніше. “...Епізодичність, невизначеність, перманентна мінливість постсучасної дійсності свідчать насамперед про постійність змін у житті людей. До цього звикають і згодом уже не сприймають як щось дискомфортне. Колишні авторитети і традиції в новій ситуації не можуть відігравати роль значущих орієнтирів постмодерністського життя. Тому в ньому поширені сценарії “самоконструювання” особистості, змінювання свого життя, своєї долі тощо за власним вибором, на підставі власної системи цінностей”[9, 76].

Глобалізаційні процеси відрізняються небувалою інтенсифікацією всіляких зв’язків – економічних, політичних, культурних, соціальних. Завдяки розвитку транспорту й інформаційних

технологій, комунікація стає всеосяжною для більшості людей. Телефон, комп'ютер, Інтернет надали можливість створювати індивідуальні соціальні мережі, які зменшують значення реального територіального сусідства. Р. Рейнгольд у своїй праці "Розумний натовп" зауважує, що складні соціальні мережі існували завжди, але недавні технічні досягнення у сфері зв'язку роблять їх провідною формою соціальної організації. Технічний розвиток комп'ютерних мереж і розвиток соціальних мереж сьогодні підживлюють одне одного. "Людина – а не місце, сім'я або виробничий колектив – буде ставати все більш самостійним вузлом зв'язку. ...Людина стає порталом" [7, 95]. Замість того, щоб відповідати одній групі, кожна людина створює свої власні "особисті співтовариства". Під співтовариством автор розуміє мережу міжособистісних зв'язків, що забезпечують спілкування, підтримку, інформацію, відчуття співпричетності та соціальну ідентифікацію.

Новий тип спільностей, які з'являються в умовах постмодерністського суспільства і створюються за рахунок відкритої соціальної рекрутації та спонтанної громадської ініціативи, добровільних об'єднань людей, здобув назву нового комунітаризму. Головною ознакою цього типу спільностей є їхній тимчасовий характер: вони існують доти, доки не розв'язана та чи інша проблема. Разом з тим вони не прив'язані такою ж мірою до певної території, як це має місце у традиційних локальних спільнотах. Цьому сприяє, як зазначалося, розвиток сучасних електронних технологій, які різко поширюють мережу і можливості взаємної комунікації людей. "У результаті зростає мобільність інформаційних, фінансових та людських ресурсів, прискорюється дифузія культурних взірців (пов'язаних, насамперед, з ідеями споживчого суспільства), перетворюються форми соціальної солідарності. Глобальний світ, хоча й залишається надалі культурно диференційованим цілим, встає все рухливішим у просторовому відношенні" [9, 71].

За таких умов, говорити про єдність і усталеність ідентичності постсучасної людини не доречно. Дуже точно характеризує цей тип ідентичності З. Бауман, приписуючи їй постійну змінюваність лояльності, не прийняття на себе обов'язків і відповідальності, надмірну зацікавленість собою, власним задоволенням, зведення усталених норм до принципів гри, з якої можна будь-коли вийти без жодних втрат. "В нових умовах не

тільки масштабні соціальні завдання підмінюються особистими бажаннями та прагненнями, але і самі люди все частіше відмовляються від “довгострокової ментальності” на користь “короткострокової” [1, 25]. Індивідуацію як заперечення значущих раніше форм соціальності Бауман вважає не свідомим вибором, а долею, яка є наслідком процесів глобалізації. “Ми є індивідами *de jure*, – пише він, – незалежно від того, чи є ми ними *de facto*: вирішення завдань самовизначення, самоуправління та самоствердження стає нашим обов’язком і все це вимагає від нас самодостатності, незалежно від того, чи маємо ми у своєму розпорядженні ресурси, що відповідають цьому обов’язку. Багато з нас індивідуалізовані не будучи насправді особистостями, та ще більше таких, хто страждає від відчуття, що поки що не доросли до статусу особистості, який дозволяє відповідати за наслідки індивідуації” [1, 118].

Незважаючи на прискорені темпи розвитку подій, сучасна людина не припиняє пошуків усталених підвалин життя і найчастіше знаходить їх у модифікованих традиціях та перевірених на міцність історією спільнотах. Саме такому варіанту виходу із кризи ідентичності присвячено більшість праць вітчизняних філософів, що є цілком виправданим в умовах культурно-національного відродження та розбудови незалежної демократичної держави [6, 5-13]. За таких обставин дуже важко розгледіти обриси формування нових культурних взірців та опертого на них соціального порядку. Дуже часто як останні розглядають популярні зразки масової культури споживацького суспільства, які зараз без перешкод долають кордони України, що, на наш погляд, видається неправильним. Незважаючи на всю важливість підтримки історичної пам’яті свого народу, не менш нагальним завданням є спрямування поглядів у майбутнє, яке буде неодмінно пов’язане з пошуком, конструюванням, кристалізацією нових форм індивідуальної та колективної ідентичності. Як останні західні мислителі дуже часто розглядають масові рухи протесту або нові соціальні рухи, які виникли у другій половині ХХ століття у найбільш розвинених країнах світу.

Найбільш послідовно ідею соціальних рухів як безпосередньо пов’язаних з проблемами ідентичності реалізував у своїх працях А. Турен. Він розглядає соціальні рухи як генератори суспільного життя через відтворення та перебудову соціальної практики, норм та інститутів, зазначаючи при цьому, що у

понятті соціальних рухів закладено принципово інший зміст у порівнянні з тим, що раніше могло називатися “суспільними силами” у межах теорії соціальної еволюції або в функціонуванні певних систем. Ідея соціальних рухів вимагає зважаючи на той факт, що дійові особи знаходяться не лише під впливом ситуацій, але й створюють їх. Соціальний рух не є відповіддю на суспільну ситуацію, як це має місце у вже згаданих “розумних натовпах” чи “нових комунітарних спільнотах”, які ситуативно виникають для вирішення тих чи інших проблем або захисту спільних інтересів. Навпаки, соціальна ситуація є наслідком активності учасників руху. Так, наприклад, феміністський рух характеризується стійкістю та послідовністю дій його учасників і спричинив суттєві зміни у сферах демографії, сім’ї, ринку праці тощо, не говорячи про ті значні перетворення в уявленнях людей про роль жінки в суспільному житті.

Розгляд соціальних рухів як основних мобілізаційних сил Турен пов’язує з виникненням постіндустріального суспільства, в якому значно збільшилася здатність до самодіяльності та розширився діапазон можливостей і варіантів вибору. Дійові особи в минулому, особливо у традиційному (доіндустріальному) суспільстві, мали обмежену здатність діяти, оскільки належали швидше до світу відтворення, ніж перетворення. Їх ідентичність була жорстко фіксованою й стійкою, вона визначалася заздалегідь заданими соціальними ролями і традиційною культурою. Ідентичність проблематизується в епоху модерну (індустріальне суспільство), коли суспільне життя стає мобільним і міським, а інновації та відкриття розширюють горизонт можливостей індивідів. Людина хоч і залишається пов’язаною з традиційними цінностями та заздалегідь заданими ролями, починає усвідомлювати міру своєї свободи в нестабільному світі, визначати траєкторію своєї долі в ньому. Щоб досягти бажаної ідентичності, вона розпочинає себе “будувати”, “формувати”, “переробляти”, орієнтуючись на певні проекти та ідеали, які можуть не мати традиційного характеру. Показовим у цьому плані є робітничий рух, який отримав свою ідейну опору у марксизмі, та став основою для формування ідентичності пролетаря. Проте таке самоконструювання в модерну епоху мало різноманітні обмеження, наприклад, соціальні, національні, етнічні, регіональні, релігійні тощо. У зв’язку з цим ще у часи раннього модерну було вироблено дві принципові позиції стосовно культурних традицій:

антитрадиціоналізм та традиціоналізм. “Головна різниця між ними – це їхнє ставлення до змін. Якщо антитрадиціоналізм сприймає зміни, оновлення доброзичливо, то традиціоналізм ставиться до них із застереженням, тривогою. Перерву традицій антитрадиціоналізм розглядає як здобуття свободи, а традиціоналізм – як втрату ідентичності” [9, 80].

Сьогодні ми є свідками скорочення сфери священного, що спиралося на традицію. Нові соціальні рухи більш відкрито, ніж це робили “старі” (наприклад, робітничий рух), ставлять під питання цінності культури і суспільства. Тому вони безпосередньо ґрунтуються не тільки на соціальних, але й на інтелектуальних та етичних переконаннях. Якщо індустріальне суспільство змінювало головним чином засоби виробництва, стратифікаційні структури, то постіндустріальне змінює цілі виробництва, тобто культуру. Сьогодні “необхідно відкинути нездійсненну мету глобальної соціальної трансформації й, замість неї, зосередити увагу на розрізаних формах ствердження особистої суб’єктивності, котрі існують у нашому комплексному та розпорошеному постмодерному всесвіті, в якому культурне визнання має більше значення, ніж соціально-економічна боротьба” [4, 10].

Критика індустріальних цінностей демонструє прагнення діялових осіб, що діють у сфері культури, утримати або знову здобути контроль за своєю власною поведінкою, так як колись робітники прагнули зберегти контроль над умовами своєї праці. Такі рухи протистоять великим організаціям, котрі мають здатність розповсюджувати та нав’язувати характер висловлювань, інформації та уявлень стосовно природи соціального порядку, індивідуального та колективного життя. “Технократичні апарати мають здатність формувати попит залежно від підконтрольної їм пропозиції і, таким чином, безпосередньо втручатися у царину культури, визначення цінностей, не обмежуючись сферами виробничих відносин або розподілу благ” [10, 101].

Турен визначає соціальні рухи як нормативно зорієнтовані взаємодії між противниками, які дотримуються несхожих інтерпретацій і протилежних соціальних моделей однієї і тієї ж самої культурної сфери. Він вважає, що культурна орієнтація не може бути відділена від соціального конфлікту, та наполягає на об’єктивності культурного поля, спільного для противників. Саме відмінні інституціональні потенціали загального культурного поля, а не просто особлива ідентичність тієї чи іншої куль-

турної групи – ось що визначає ставки у цій боротьбі. Тому Турен вважає, що ті аналітики, які зосереджують свою увагу лише на формуванні ідентичності як на головній меті соціальних рухів, йдуть неправильним шляхом. Пошуки колективними діями своєї персональної та обцинної самоідентифікації, захист ними експресивних дій на противагу стратегічним пов'язані з тенденцією “втечі в автономію”, тобто виходу із поля соціально-політичної боротьби та замиканні на самих собі у стилі комунітаристських або сектантських груп. Французькому мислителю вдалося показати, що “суттєва особливість нових соціальних рухів полягає не у тому, що вони залучені до експресивних дій або стверджують свою ідентичність, а у тому, що вони предбачають участь у них акторів, які усвідомили і свою спроможність формувати ідентичність, і владні відносини, причетні до соціального будівництва цієї ідентичності. Сучасні діячі занепокоєні не тільки ствердженням змісту певної ідентичності, але і формальними елементами, залученими до її формування” [5, 656].

Сучасні рухи протесту, борючись із зростаючою концентрацією влади, із проникненням апаратів управління у всі сфери соціального та культурного життя, що все більше набувають форми прямих маніпуляцій, вважають головною метою не завоювання влади та переустрій держави, а навпаки, захист індивіда, міжособистісних стосунків, маленьких груп, меншин від центральної влади і особливо – від держави. На кризовий стан національної держави як такий, що провокується субнаціональними та наднаціональними процесами, звертають увагу всі дослідники соціальних рухів. Недвозначно про це завляє Н. Смелзер: “Лідери та члени груп (рухів) часто заявляють про себе як про солідарні сили, що протистоять державі-нації – тому утворенню, яке ... злило територіальність, правління, ідентичність та групову солідарність у єдину реальність. ...Протестні групи самі забезпечують або обіцяють забезпечити нову основу для реалізації людського чинники – якщо не індивідуального на початку, то безсумнівно колективного, – наділяючи своїх індивідуальних членів почуттям гідності, метою та дією через спільність” [8, 98]. Питання полягає лише у тому, з ким люди ідентифікують себе і за яких умов конкретна ідентичність стає більш або менш виразною для них. “...У більшій частині світу, включаючи Захід, не дивлячись на його акцент на індивідуалізм, саме груповий контекст та ідентичність формує і сподівання людей, і їх образи” [2, 33].

Якщо звернути погляди на передові нації світу, то проблема ідентичності постає перед їх представниками так само гостро. Держава-нація вже не є тим, чим вона була, принаймні в ідеально-типовій формі XIX століття. “Щасливе поєднання контролю над багатствами, влади, впливу, культури та соціальної солідарності перебуває в процесі розпаду на окремі утворення – і наднаціональні, і субнаціональні, – які перетинають кордони держав-націй” [8, 113]. Переживають занепад та кризу і такі історично важливі мезорівні соціальної інтеграції як родина, громада, сусідство, церква, клуб, а останнім часом і політична партія у своєму значенні механізмів соціальної інтеграції, які є дуже важливими з погляду психічної стабільності та ідентичності індивідів. Водночас ті соціальні форми, які можна було б вважати такими, що приходять на їхнє місце – наприклад, ситуаційно зумовлені групи, громадські організації, соціальні рухи, на думку Н. Смелзера, “або зазнали невдачі, або перебувають на такій стадії переходу, що не можуть розглядатися як адекватні функціональні замітники” [8, 66].

Можна, погодившись з цією думкою, висловити припущення, що всі названі вище нові форми є можливо єдиними для перехідного періоду соціальними формами, які забезпечують індивідам їхню ідентичність у процесі творення майбутніх аксіонормативних підвалин суспільного устрою. Тут впадає у вічі не “нова раціональність, а новий сценарій різноманітних раціональних дій – горизонт активного опору, волі та бажань, які відкидають пануючий порядок, знаходять способи втечі від нього і створюють інші конститутивні шляхи, формують альтернативи” [11, 58]. Ідентичність, здобута через участь у соціальних рухах, є ідентичністю отриманою у боротьбі, через бажання свободи, творчості та великої мужності брати на себе відповідальність і за свою власну долю, і за долю інших людей.

Література:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 2005.
2. Гарр Т.Р. Почему люди бунтуют. – СПб., 2005.
3. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. – К., 2001.
4. Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Пер. з англ. Димерець Р.Й. – К., 2008.

5. Коен Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. – М., 2003.
6. Козловець М.А. Сучасна культурна глобалізація й національна ідентичність / Вісник Черкаського університету. – Випуск 109. – Серія “Філософія”. – Черкаси, 2007.
7. Рейнгольд Г. Умная толпа: Новая социальная революция. – М., 2006.
8. Смелзер Н. Проблеми соціології. Георг-Зімелівські лекції. – Львів, 2001.
9. Соціальні ідентичності та практики / Під ред. А. Ручки. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002.
10. Турен А. Возвращение человека действующего. – М., 1998.
11. Хардт М., Негри А. Империя. – М., 2004.

Володимир Чернієнко

МЕТОД ІСТОРІЇ У ПРОЕКТУВАННІ НОВИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

У статті розглядається проблема теоретичного обґрунтування підстав формування стратегії проектування нових ідентичностей, здатних відповісти на виклики історії. Доводиться, що у справі сучасного формування ідентичностей рух діалектичної тоталізації ненауково замінюється наявними тотальностями. Робиться висновок про недостатність традиційного застосування методу історії у проектуванні нових ідентичностей.

Ключові слова: метод, історія, тотальність, нарратив, ідентичність.

В статье рассматривается проблема теоретического обоснования оснований формирования стратегии проектирования новых идентичностей, способных ответить на вызовы истории. Утверждается, что в деле современного формирования идентичностей движение диалектической тотализации ненаучно подменяется наличными тотальностями. Делается вывод о недостаточности традиционного применения метода истории в проектировании новых идентичностей.

Ключевые слова: метод, история, тотальность, нарратив, идентичность.

The problem of reasons' theoretical basis of the formation of new identities design strategy that able to answer on history's challenges is considered in the article. It's maintained that in case of identities modern formation a movement of dialectical totalization substitutes nonscientific by presence totals. Conclusion has made about traditional use insufficiency of history method in new identities design.

Key words: method, history, total, narrative, identity.

Постановка проблеми. Інтелігенти модерну проголошували єдину боротьбу за сучасність технології і за сучасність еманси-

пації людини. Однак ліберали розглядали ці дві сучасності як такі, що розходяться. Хитрість полягала в тому, щоб переконати “небезпечні класи” вкладати свої сили в сучасність технології, замість того, щоб вимагати сучасності визволення. Ліберали культивували безкласову доктрину суспільства. Постмодернізм був найбільш впливовою спробою теоретичного обґрунтування цієї доктрини, запропонувавши образ фрагментованого світу, в якому мобільні індивіди утворюють множинні та нестабільні ідентичності, відірвані від виробничих відносин. Неоліберали, намагаючись “відновити” свої методи, заохочують (human engineering) створення локальних позаполітичних (позавиробничих, територіальних) соціальних груп стримування революційної (стрибкової) емансипації мас. Тут використовується відомий конфлікт між локально-територіальною (“вулиця”, “квартал”, “місто”, “регіон”) і тотально-виробничою (“клас”) групами/ідентичностями і “відставанні” політичної свідомості першої від другої. Варіації ідентичності пов’язані з глибиною матеріалізації свідомості. Це можливо остільки, оскільки найважливішим джерелом ідентичності є історична пам’ять і уява. Філософія історії стає основою політики ідентичності, політики, в якій найважливіше значення мають моделі майбутнього. Але в цій схемі майбутнє пов’язане не тільки з сьогоденням, але і з минулим. Тому актуальна боротьба за найбільш надихаючу версію минулого. Наукове розуміння умов, методів і кінцевих результатів боротьби за емансипацію виявляється необхідно пов’язане з ідеєю тотальності ідентичності. Проблемним місцем тут є застосування методу історії в політиці проектування нових ідентичностей, здатних стати адекватною відповіддю на виклики сучасності.

Ступінь розробленості проблеми. На наш погляд, цікаві дослідження контексту цієї проблеми провели, наприклад, А. Данто (“Аналітична філософія історії”, 1965), Ж. Бодрійяр (“До критики політичної економії знаку”, 1972), Х. Уайт (“Метаісторія”, 1973), Ф. Анкерсміт (“Нарративна логіка”, 1983), П. Рікер (“Час і розповідь”, 1985), П. Кеннеді (“Вступаючи в двадцять перше століття”, 1993), У. Бек (“Що таке глобалізація?”, 1997), А. Компаньон (“Демон теорії”, 1998), А. С. Панарін (“Спокуса глобалізмом”, 2000), Т. Х. Керімов (“Нерозв’язності”, 2007). Ці роботи виявили не тільки необхідний зв’язок ідентичності з нарративом як історіографічною проекцією, але і “рефікуючу свідомість” історіографів щодо стилістики нарративного

жанру своєї роботи. А за гіпостазуючою аберацією розуміння механізмів формування ідентичності в теорії йде фабрикація ідентичності в політичній практиці (як і навпаки), що призводить до величезних матеріальних і духовних витрат. Тому теоретична рефлексія з прояснення підстав проектування нових ідентичностей продовжує бути актуальною.

Мета статті. Показати проблематичність традиційного застосування методу історії як довільної варіації інтерпретацій минулого в проектуванні нових ідентичностей в епоху глобалізації.

Виклад основного матеріалу дослідження. “На світі є речі, набагато важливіші за найпрекрасніші відкриття, – це знання методу, яким вони були зроблені”, – стверджував Г. В. Лейбніц. Метод головніший за теорію, оскільки він є інваріантом переходу від одного суб’єкта до іншого, однозначний шлях зрозуміння об’єктивної істини. Про це говорить Марксова концепція обертання теорії в метод за допомогою зняття нижчого у вищому, а саме: знання, обернене на об’єкт є теорією, а теорія, обернена на суб’єкт є методом. Таким методом для історіографа є нарратив.

Термін “нарратив” використовується виключно для позначення історіографічної проекції або інтерпретації минулого. Нарратив є *лінгвістичним* концептом і відрізняється від інших лінгвістичних інваріантів, наприклад, проповідей і романів. Найближчим до нарративу є історичний роман (див. докладніше [1]). Схожість між нарративом та історичним романом очевидна: ми маємо справу з двома рівнями висловів, загальних і фактичних. Але є і відмінності. По-перше, автор нарративу займається *створенням (винаходом)* історичного знання, він *пояснює (підводить під закон)*, аргументує. Автор історичного роману *застосовує* ці узагальнення до конкретних (уявних) історичних ситуацій. По-друге, у нарративі рівень фактичних висловів готує рівень загальних висловів (наприклад, “ренесанс”, “модерн”, “постмодерн”, “холодна війна”). В історичному романі, навпаки, автор “проявляє” готове історичне знання (відоме йому з основних підручників), не виражаючи його явним чином, а за допомогою слів і вчинків вигаданих персонажів.

Таким чином, історіограф аргументує на користь “точок зору” (метафор або ідентичностей) на минуле, романіст застосовує їх. Ціннісне вимірювання ідентичності розкриває саме “нарративний підхід”, згідно з яким “ідентичність” є “пов’язуюча й організуюча метафора”. Справді, метафора виконує семантичну й імперативну

функції. Метафора дозволяє досягти меж нашого концептуального поля, пов'язуючи в цілісність здавалося б розрізнені фрагменти світу. Тут важливим є те, що *метафора є конституюванням ідентичності (індивідуальності)*, твердженням, за допомогою якого комплекс ідеологічних (ілюзорних, уявних) якостей стає індивідом, тобто проголошує себе дійсністю (істиною, правдою).

Проте “точки зору” або “ідентичності”, будучи загальними висловами, не виводяться безпосередньо з одиничних висловів спостереження, тобто “фактів”, і становлять найбільш цінну частину теоретичного осмислення світу. З інтуїтивних і прагматичних міркувань вони виглядають прийнятними, а з логічних міркувань – як непіддатливі верифікації, мають вважатися неприйнятними і безглуздими. *Індуктивна* дискурсія тут буксує. Інакше “точки зору” могли б бути сформульовані кожним.

Х. Уайт вважав, що історики та філософи історії вільні концептуалізувати історію, осягати її зміст, конструювати оповідні пояснення її процесів в тій модальності свідомості, яка найбільшою мірою відповідає їхнім *моральним* і *естетичним* очікуванням. Справді, історична свідомість завжди залишається відкритою для встановлення *наново* його зв'язків з інтересами суб'єктів суспільства. І тут ми вступаємо в межі методологічного аналізу побудови теорій і проблем формування їх методологічних підстав, які “включають комплекс *нормативних* уявлень, що дозволяють оцінювати продукти наукової діяльності за принципом переваги” [2, 94]. Йдеться про принципи, вимоги змушення, а саме: *принципи відповідності, інваріантності значення, придатності до спостереження, до фальсифікації, причинності, логічної несуперечності, простоти, естетичності та ін.* Нормативність цих принципів відносна, вони грають роль евристичних прийомів.

Прийнято вважати, що якщо в природознавстві “*нормальна*” (у сенсі Т. Куна) діяльність вченого регламентована наявною парадигмою і спори про правильність самої парадигми не ведуться, то в соціально-історичних науках учені постійно сперечаються про концептуальні підстави або принципи. Проте про які? Одні підстави відрізняються від інших. Суперечка тут йде про подальші визначальні підстави, якими ми задовольняємося, коли йдеться у нас про достовірність. Проте, як писав І. Кант, що “подальшовизначаюча підстава не породжує істини, а тільки роз'яснює її” [3, 276]. При цьому завжди є попередньо-визначальні (генетичні) підстави, але ми про них часто не сперечаємося. Чому?

Відомо, що ніщо не істинне без своєї визначальної підстави, бо всі істини безпосередньо чи опосередковано впливають зі своїх підстав. Підстава, початкове положення, принцип – це те, через що можна зрозуміти, чому щось існує. Підстави – це різні “погляди”, з яких можна розглядати речі. Вибір підстав чогонебудь знаходиться у співвідношенні з логічним принципом достатньої підстави й обґрунтуванням як процесом оцінки різних логічних форм знання.

У більшості випадків ми робимо вибір не замислюючись. Акт вибору не помічається, тому що він вже зумовлений нашим навчанням і вихованням, тобто прийнятими в нашій культурі стандартами. Роль методології, у цьому випадку, виконує звичай, традиція, вже прийняті кимось і колись стандарти та процедури раціональної діяльності. Ці стандарти раціональності є імпліцитною матрицею, яка неявно задає межі можливого актуального вибору не тільки пересічної людини, але і наукового співтовариства. Коли і ким, за яких обставин і завдяки якому процесу був зроблений вибір останніх засад буття – ось проблема, що вимагає свого вирішення. Звідси випливає, що рядові суспільствознавці також зайняті “*нормальною*” науковою діяльністю – суперечка про концептуальні подальшо-визначальні підстави, а зовсім не “*екстраординарною*” – суперечка про концептуальні попередньо-визначальні, генетичні підстави.

Традиційно “генетичні” підстави пояснюють не дискурсією, а інтуїцією. Тому афоризм “у спорі народжується істина” не зовсім правильний для прихильника *методу інтелектуальної інтуїції*. У цьому контексті доречно згадати “іронію” Сократа. Мабуть, Сократу суперечка була потрібна не як засіб знайти істину, а як засіб “протягнути” в народні маси знайдене (істину – “точку зору”) самим Сократом до всякої суперечки. Як і багато мислителів його часу, Сократ вважав, що люди не в змозі остаточно дійти згоди про те, що для них краще, корисніше за все, тому вибір благого (істинного) для людини необхідно надати богам. Відомо, що Сократу в складні моменти суперечки поради подавав його внутрішній голос – “даймоніон” (геній). Сократ говорить у “*Феагі*” (128d): “Завдяки божественній долі з раннього дитинства мене супроводжує якийсь геній – це голос, який, коли він мені чується, завжди, що б я не збирався робити, указує мені відступитися, але ніколи ні до чого мене не спонукає. І якщо, коли хто-небудь з моїх друзів радиться зі мною, мені чується цей голос, він таким

самим чином попереджає мене і не дозволяє діяти” [4, 122]. Ще приклад. Індійський математик ХХ ст. С.А. Рамануджан любив говорити, що формули йому вселяє уві сні богиня Намаккаль, і він справді часто, встаючи вранці з ліжка, одразу записував готові формули [5, 8]. Історія знає безліч прикладів дискурсивної невиводимості “точок зору” (генетичних підстав).

Англійський філософ ХVIII ст. Д. Юм був абсолютно правий, вказуючи на те, що індукцію (читай: логіку побудови “історичного нарратива”) не можна виправдати логічно. Питання, яке поставив Юм, звучить так: “Чому на підставі досвіду ми доходимо висновку, що виходить за межі тих минулих випадків, з якими ми познайомилися з досвіду?” Юм формулює методологічний підхід, що різко розмежовує думки факту і думки обов’язку (або дескриптивні і прескриптивні думки) за їх логічним статусом: перші розглядаються як референтні вислови, що володіють істиннісним значенням, другі трактуються як нереперентні і позаістиннісні (думки моральні). З цього трактування випливає, що побудувати логічно правильний висновок, всі посилення якого дескриптивні, а висновок прескриптивний, неможливо, тобто моральні імперативи (норми) не виводяться зі знань про суще. Ці положення пов’язуються з ім’ям Юма, оскільки схожі ідеї вперше були сформульовані (хоч і не так безумовно, як пізніше в метаетиці) в його “Трактаті про людську природу” (1739).

Юм пише: “Я відмітив, що в кожній етичній теорії, з якою мені до цих пір доводилося зустрічатися, автор в перебігу деякого часу міркує звичайним способом, встановлює існування Бога або висловлює свої спостереження щодо справ людських; і раптом я, до свого здивування, знаходжу, що замість звичайної зв’язки, що вживається в реченнях, а саме, *є* або *не є*, не зустрічаю жодного речення, в якому не було б у якості зв’язки *повинне* або *не повинне*. Підміна ця відбувається непомітно, але проте вона надзвичайно важлива. Раз це *повинне* або *не повинне* виражає деяке нове відношення або твердження, останнє необхідно слід прийняти до уваги і пояснити, і водночас має бути вказана підстава того, що здається зовсім незрозумілим, а саме того, яким чином це нове відношення може бути дедукцією з інших, абсолютно відмінних від нього. Але оскільки автори звично не вдаються до такої обережності, то я дозволяю собі рекомендувати її читачам і впевнений, що цей незначний акт уваги спростував би всі звичайні етичні системи і показав би нам, що від-

мінність пороку і чесноти не заснована виключно на відносинах між об’єктами і не пізнається розумом” [6, 510].

Як відзначив англійський методолог ХХ ст. К. Поппер, спроба виправдати процедуру індукції шляхом апеляції до досвіду веде до регресу в нескінченність, і що ми можемо сказати, що теорії ніколи не виводяться з висловів спостереження і не можуть бути раціонально виправдані з їх допомогою. Поппер не тільки виступав проти критерію верифікації позитивістів (як критерію перевірки гіпотез), але і використання індукції в науковому дослідженні взагалі. Критерій верифікації (підтвердження) істинності наслідку гіпотези або будь-якого загального вислову емпіричної науки не є остаточним і достовірним з логічного погляду, бо не виключає можливості його спростування подальшим досвідом. Напротивагу цьому попперівська фальсифікація (спростування) наслідку гіпотези спростовує саму гіпотезу відповідно до дедуктивного правила виведення “modus tollens”. Тому, на думку Поппера [7, 260], індукція як логічний засіб наукового пошуку не легітимна, а єдино допустимим науковим методом є *метод спроб і помилок – припущень і спростувань*. Поппер справедливо вважав, що наукові теорії є не компактним викладом результатів спостережень, а є нашими *винаходами* – сміливими припущеннями, які висуваються для перевірок і які можуть бути усунені при зіткненні зі спостереженнями.

Згідно з гіпотетико-дедуктивною моделлю наукового дослідження, логіка не грає якої-небудь ролі в процесі генерування нових “точок зору”, її завдання зводиться лише до дедукції наслідків з гіпотез, знайдених нелогічним, інтуїтивним шляхом, і перевірки їх за допомогою даних спостереження і експерименту.

Американський вчений Ч.С. Пірс ввів *абдуктивні* (ретродуктивні) міркування. За Пірсом, функція абдукції – в генеруванні нових пояснювальних наукових гіпотез або “точок зору”. Так, індукція розуміється Пірсом як операція, що пропонує оцінку твердженню, висунутому наперед, або індукція “наводить” на дійсну гіпотезу. Абдукція ж “вводить” нові ідеї за схемою [8, 54]: спостерігається цікавий факт С; але якщо А було б істинне, тоді С мало б місце; отже, є підстава припускати, що А істинне. Хід думки в абдуктивному міркуванні починається з фактів, а не з гіпотези, з якої “виводять” наслідки, як це характерно для дедукції (гіпотетико-дедуктивному методу). Основним в науковому дослідженні Пірс вважав *метод пояснювальних гіпотез*.

Якщо погодитися з позиціями прихильників *гіпотетико-дедуктивного методу* як істинно наукового, то визначення теорії буде таке: теорія є безліччю загальних, дедуктивно організованих пропозицій [9, 38]. Якщо схилитися у бік *методу пояснювальних гіпотез*, то теорії будуються в “зворотному” порядку – ретродуктивно. І тоді теорія є групою висновків у пошуках посилок [8, 56].

Проведений екскурс у методологію *соціології знання* показує суть історичних інтерпретацій, а саме, “історичні теорії – це сітки, ловить той, хто розставляє” (аж до “теоретичної навантаженості факту”, отже, логічного кола: теорія формує факти, а потім використовує їх для свого підтвердження). Так, наприклад, для гегелівської історіографії революційний, стрибковий розвиток існував лише до Французької революції. Разом з нею “абсолютний дух” досяг самого себе і, отже, “тоді історія існувала, але тепер її більше немає”. “Точка зору” Гегеля пройнята суперечностями його класового буття: “треба” було витравити з подальшої історії революційний елемент, не допустити його вихід за межі сьогодення. Невдача ідеалістичних спроб примирення системи і методу Гегеля, позбавлення від гегелівського “кінця історії”, знаходиться в невизнанні історично-класовій зумовленості гегелівської філософії історії, в цілому у невизнанні *партійності* соціального знання.

Будь-яка колективна історична картина служить самоідентифікації співтовариства, виявленню його відмінності, протиставлення від “інших”. Свою автентичність і легітимність вони знаходять у колективному минулому. Так, у “нових” державах для політичних еліт реакційного крою актуальна політика “національної історії, що фабрикується”. Але така ідентичність, що створюється версією історії національного минулого, будується на конфлікті і тому проблематична в сьогоденні та майбутньому. Існує думка, що в епоху глобалізації *традиційна* історія як “сьогодення, перекинута в минуле” не тільки не потрібна, – вона заважає, особливо історія національна (“історична наука зародилася на рубежі XVIII – XIX ст. разом з національною державою (і перш за все заради неї), а у близькому майбутньому, разом з нею ж, ризикує зійти нанівець” [10, 104]). Вважається, що власна історія глобального співтовариства буде актуальна тільки в епоху контактів з можливими інопланетянами, оскільки глобальне співтовариство здатне протиставити себе лише інопланетянам

як “іншим”. Стає очевидним, що архаїчна практика фабрикації національних історій створює перешкоди на шляху до “єдиного людства”. Російський історик М.А. Бойцов вважає [10, 99], що глобальна культура все менше потребує істориків як експертів з минулого, і, що потрібно винайти *квазіісторії* (на зразок “Зоряних воєн”, “Володаря кілець”, “Гарі Поттера”) – замітники національних історій, вільні від усіх їх мерзотностей і недоліків минулого, які розповідалися б по всьому світові однаково. Вчений переконаний, що “змінилася сама *основа самоідентифікації* сучасного суспільства; питання “звідки ми походимо?” відходить все далі на задній план. У нинішньому суспільстві “ми” вже не визначаємося *спільністю нашого минулого*. Добре це чи ні, але “ми” визначаємося *спільністю досвіду споживання*” [10, 100].

Справді, в суспільстві споживання загальним (тотальним) є те, що всі ми споживаємо, оскільки у нас є потреби. Проте тотальності тотальностям становлять різницю. Виділення локально-обмежених (“мікро”) груп здійснюється як тоталізація людських контактів в певній, *наявній* ситуації. Остання теза містить прихований ідеалізм – фетишизм ідентичності (тоталізації), а саме – рух *діалектичної тоталізації* в дослідженні замінюється *наявними тотальностями*, їх гіпостазуванням. Таке реіфікуюче мислення, перетворює мінливі *відносини* на незмінну суть.

Тут трудність і політекономічного характеру, і гносеологічного. Розподіл праці розриває єдиний трудовий і життєвий процес. І цей рух в різні боки не дає зосередитися на цілому. Внаслідок спеціалізації трудової діяльності втрачається будь-яка картина цілого. Але гносеологічна потреба в збагненні цілого, тотального відмерти не може. Так приватні науки застряють у своїй безпосередності, розривають тотальність дійсності на шматки, через свою спеціалізацію втрачають ціле з поля зору. *Закономірність цілого принципово відмінна від закономірності частин*. Важкість охоплення моментів в їх єдності науково розумів Маркс як закономірну “матеріалізацію свідомості”, гіпостазування. Маркс справедливо вважав, що розривання єдиного цілого на частини проникло не з підручників у дійсність, а навпаки, з дійсності в підручники.

Саме “Марксов марксизм” (а не його спекулятивні інтерпретації) є найрішучішою прогресивною спробою пізнати історичний процес в його *діалектичній тотальності*. Знаючи це, реакціонери свідомо сприяють дослідженням, що виділяють обмежені

групи як тоталізацію людських контактів в певній ситуації. За цими дослідженнями часто лежить прихований ідеалізм (метафізичний метод): замість того, щоб трактувати тоталізацію як дійсний рух історії, ідеалізм гіпостазує її й осмислює у вигляді вже тотальностей, що сформувалися. *Рух діалектичної тоталізації підмінюють наявними тотальностями*. Але люди і без лукавства не цілком осягають сенс того, що вони роблять. Історія від “індивіда” вислизає, але не тому, що “він” її не робить, а тому, що разом з “ним” її робить й інший “індивід”. Існування багатьох не об’єднаних між собою особливих рухів, з яких кожний, будучи *відмінним* від інших, обирає свій власний образ дій, вже достатньо для того, щоб від кожної групи (“індивіда”) вислизав справжній сенс її справи.

Варто закінчити наше дослідження думкою філософа-екзистенціаліста ХХ ст. Ж.П. Сартра: “Люди роблять історію: у ній вони об’єктивують і відчужують себе; історія – плід *всієї* діяльності *всіх* людей – представляється людям чужою силою саме остільки, оскільки вони не дізнаються сенс своєї справи (навіть якщо в локальному масштабі вона виявилася успішною) в тотальному об’єктивному результаті. Марксизм – це спроба опанувати історією, практично і теоретично, додавши єдність пролетарському руху. Історія, з об’єднанням експлуатованих і послідовним скороченням числа класів, що борються, повинна нарешті знайти для людини сенс. Усвідомивши себе, пролетаріат стає суб’єктом історії, іншими словами, він має впізнати себе в ній. Це поки що не досягнуто: існують окремі пролетаріати. Множинність *сенси* історії може виявитися і стати “для себе” тільки на основі майбутньої тоталізації. Наш теоретичний і практичний обов’язок – з кожним днем наближати цю тоталізацію. Наше історичне завдання в цьому багатозначному світі – наблизити момент, коли історія знайде *один-єдиний сенс* і прагнутиме до того, щоб розчинитися в конкретних людях, які спільно творять її” [11, 85-86].

Висновки. “Історія” є процеси індивідуалізації будь-яких систем. Будь-яке суспільство починається зі здатності розрізняти, розділяти діяльності, статуси і ролі. Філософський погляд на теорію суспільства розкриває той самий партійний (класовий) характер цієї сфери знання. Тут теорія завжди себе осоромлює, як тільки відділяється від інтересу. Історія – це ще і сьогоднішня, перекинута в минуле. Якщо історик з радістю пише історію з вибраної ним “точки зору”, він не може не закінчити тим, з чого почав.

“Точки зору” лише аналітично істинні, тобто істинні через прийняті передумови. Історичні теорії винаходяться і потім, подібно до сітки, закидаються в океан подій. Те, що потрапляє в “сітку”, і буде фактом історичного знання. Тобто підбір історичних фактів, їхня оцінка і сам хід історії буде такий, яку філософію історії вибрав для себе історик. Переваги вибору не завжди очевидні для самого історика. Наші етичні ідеали впливають на те, яким ми бачимо минуле. Зворотне також правильне: наше знання про минуле визначає моральні цілі, до яких ми прагнемо. Ідентичність не є результатом креативної дії. Вона є результатом історії (пошуків автентичності і її легітимності), тобто результатом самозбереження, захисту “себе” (як “істинного”, “справжнього”) і, отже, нападу на “іншого” (як “неістинного”). Таке, традиційне застосування методу історії в справі проектування нових ідентичностей може бути гуманістично виправдане лише з боку обґрунтування *родової ідентичності* (species identity) у дусі Маркса.

Література:

1. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Перевод с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. Под науч. ред. Л.Б. Макеевой. – М., 2003.
2. Ильин В.В., Калинин А.Т. Природа науки. Гносеологический анализ. – М., 1985.
3. Кант И. Освещение первых принципов метафизического познания // Сочинения в шести томах. Т. 1. – М., 1963.
4. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; Авт. вступит. Статьи А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М., 1994.
5. Левин В.И. Рамануджан – математический гений Индии. – М., 1968.
6. Юм. Д. Трактат о человеческой природе / Перев. с англ. С.И. Церетели; Под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И.С. Нарского; Худ. обл. М.В. Драко. – Мн., 1998.
7. Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М., 1983.
8. Рузавин Г.И. Роль и место абдукции в научном исследовании // Вопросы философии. – 1998. – № 1.
9. Петров Ю.А. Предмет теории // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 1999. № 1.
10. Бойцов М.А. Выживет ли Клио при глобализации? // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1.
11. Сартр Ж.П. Проблемы метода // Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М., 2008.

Катерина Шевчук

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЕСТЕТИКИ

У статті аналізуються методологічні проблеми сучасної естетики. Розглядаються основні концепції естетики як філософської дисципліни та проблема визначення її предмету. Також автор звертає увагу на взаємозв'язок процесу деавтономізації естетики та деавтономізації сучасного мистецтва.

Ключові слова: естетика, деавтономізація естетики, деавтономізація мистецтва

Стаття посвячена аналізу методологічних проблем сучасної естетики. Рассматриваются основные концепции эстетики как философской дисциплины и проблемы определения ее предмета. Также автор обращает внимание на взаимосвязь процесса деавтономизации эстетики и деавтономизации современного искусства.

Ключевые слова: эстетика, деавтономизация эстетики, деавтономизация искусства.

The article is dedicated to the analysis of methodological problems of contemporary aesthetics. The Author investigates the main conceptions of aesthetics as philosophical discipline and problem of definition of the aesthetical objects. There is also paid attention to the connections between process of de-autonomization of aesthetics and de-autonomization of contemporary art.

Key words: aesthetics, de-autonomization of contemporary art.

Основною проблемою сучасної естетики є питання про власну ідентичність, тобто про предмет естетичних досліджень, а відтак про межі і методи самої естетики. Свідченням цього є низка праць відомих теоретиків естетики, а також дослідників сучасного мистецтва. У цьому контексті варто згадати, наприклад, дослідження У. Еко, Ж.-Ф. Ліотара, С. Моравського, М. Валліса, В. Велша, Р. Шустермана, Б. Дземідока, М. Голашевської та ін., що аналізують процеси, які відбувалися в естетиці

20 ст. і спрямовані на пошук “нового обличчя” цієї дисципліни внаслідок змін у мистецтві і культурній сфері загалом.

Будь-яка галузь знання час від часу, а особливо за умов змін у культурі, ставить питання про власну ідентичність. Але, як слушно зауважує К. Вількошевська, питання про власну ідентичність в естетиці постає значно частіше, ніж в інших дисциплінах [12, V]. Пов'язано це насамперед з тим, що статус цієї дисципліни завжди був непевним як серед філософських дисциплін, так і серед окремих наук. Як зазначає Б. Дземідок, дискусії з приводу предмета естетики, її меж, пізнавального статусу, методологічного підґрунтя, а також близьких і далеких перспектив тривають від її початку до сьогодні [2, 312].

Якщо до середини 20 ст. питання про ідентичність ставились у межах естетики як філософії мистецтва (концепції М. Гайдеггера, Р. Інгардена, Т. Адорно, Г.-Г. Гадамера), то наприкінці другої половини цього ж століття найважливішою проблемою стало віднайдення нової форми естетики, яка б виходила не тільки за межі мистецтва, а навіть філософії.

Глибока криза новітньої моделі естетики, яка захищає автономію і естетичність мистецтва, відбулася в середині 20 ст. Спроба подолати цю кризу пов'язана з 70-80 роками 20 ст. У цей час було запропоновано нові філософські теорії мистецтва (А. Данто, Дж. Дікі, Й. Марголіс), позбавлені нормативістського і есенціалістичного характеру.

Б. Дземідок зауважує, що ще не віддзвонили дзвони, які сповіщали про загибель естетики, як почали з'являтися голоси про її небувалий розквіт [2; 314]. В. Велш говорить, що ми сьогодні переживаємо бум естетики, живемо в часи суцільної естетизації – від культури споживання через індивідуальну стилізацію до розбудови великих міст і всієї дійсності [11, 524]. Подібного погляду дотримується Б. Шир, яка наприкінці 20 ст. твердить про винятковий розквіт естетики впродовж останніх п'ятнадцяти років [6, 1-7]. Стефан Моравський говорить з цього приводу, що процесу естетизації такого розміру і обсягу як сьогодні ніколи раніше не було. Його поштовхом є консюмпціонізм посилений пермісивізмом [5, 36].

Аргументом на користь живучості естетизації є проведення восени 2001 року міжнародної конференції під назвою “Естетичний поворот” в університеті в Упсалі. Учасники цієї конференції вважають, що такий поворот має полягати у глибокій

трансформації, спрямованій на відкидання раціоналістичної і логоцентричної парадигми західної новітньої філософії. Прихильники так званого “естетичного повороту” твердять про два його різні аспекти: про естетизацію філософії і про естетизацію широкого розуміння культури і щоденного життя.

На думку Б. Дземідока, естетизація філософії, яка полягає у перемозі раціональної парадигми західної новітньої філософії, не у всіх викликає ентузіазм, її результатом є поетичне постмодерністське белькотіння, яке претендує називатися філософією. Натомість естетизація культури і суспільного життя є універсальним соціологічним фактом, який не можна ігнорувати [2, 315].

Безсумнівним є те, що у пошуку самовизначення естетика, як кожна інша дисципліна, має визначитися щодо свого минулого, як і проєктованого майбутнього. Уламки минулого, як зауважує К. Вількошевська, змінюючи свій попередній самостійний уклад, зв’язуються з новими ідеями і неприховані, довільні, складні, часто розгалужені конфігурації, спілечаються з ними, творять єдність [12, VII].

Сучасні дослідники (А. Кучинська, Кен-іхі Сасакі) говорять однак про відхід від історичних досліджень в естетиці. Тому спрямованість на майбутнє домінує сьогодні в естетиці над аналізом минулих досягнень. Якщо Ж. Бодрійяр твердить, що ми втратили здатність творення утопії в сенсі відкидання статусу *quo* і звернення до майбутнього, то ця теза точно не стосувалася естетиків. Здається, що знаменною рисою нашої сучасності є відвага проєктування нових концепцій естетики як дисципліни знання.

Говорячи про майбутнє естетики варто звернутися, зокрема, до концепцій Р. Шустермана, В. Велша і Б. Дземідока, праця яких над баченням майбутнього естетики цінується багатьма теоретиками. Зауважимо, що у полеміці між цими сучасними естетиками було визначено проблеми, що стоять у центрі світової дискусії про шляхи трансформації сучасної естетики.

Перш за все, згадані дослідники висловлюють переконання, що предмет естетики не має обмежуватися мистецтвом. Якщо у розширеному предметі естетики мистецтво далі відіграє важливу роль, то однак не може вона зводитись ані до творів виключно високого мистецтва, ані теж лише до західного мистецтва. Існує нагальна потреба здійснення досліджень культури і

популярного мистецтва, а також досліджень транскультурного характеру. Подібного погляду у цій справі дотримуються У. Еко, М. Валліс, В. Велш, М. Голашевська та ін.

Наступним важливим моментом, на думку сучасних естетиків, є необхідність повернення категорії естетичного досвіду як такого, що організовує естетичну рефлексію над мистецтвом і всіма іншими естетично зорієнтованими сферами. Говорячи про повернення, мається на увазі поява під тією ж назвою чогось зміненого. Запропоноване Шустерманом поняття естетичного досвіду – звільнене від опозицій естетичності і практичності, контемпляції і дії, духовності і тілесності – відходить від будь-яких посткантівських спроб тлумачення цієї категорії.

Ще однією проблемою є реабілітація сфери чуттєвості і тілесності в естетиці, пов'язана з введенням сенсуально-валентних моментів у сферу естетичного досвіду. Таке введення спиралося на положення протяжності, а не опозиції, тобто відбувається включення до естетичних чуттів усіх чуттів людини, особливо тактильних і пріоцептивних. Саме на цьому моменті ґрунтуються естетичні концепції Велша і Шустермана.

Відчутною сьогодні є інтенсифікація процесів естетизації дійсності у її різноманітних (поверхових і глибинних, художніх і позахудожніх) проявах, що охоплює не лише сферу матеріальних речей (консьюмпція, реклама), але теж епістемологію, етику, створює спокусливе бачення естетичного життя. Окрім згаданих трьох естетиків про це також писали: Ж.-Ф. Ліотар, М. Валліс, М. Голашевська, М. Фітчерстон.

Вагомою є участь мультимедіа у трансформації розуміння завдань сучасної естетики; естетика, з одного боку, дозволяє нам розуміти медіа-процеси пов'язані з дедалі більшим зануренням у світ кіберпростору, а з іншого – під впливом медіа вона перетворює і модифікує свої поняття і твердження.

Необхідним є сьогодні прийняття трансдисциплінарної і транскультурної перспективи в естетичних дослідженнях. Префікс *транс* – використовується не випадково, він витіснив давній – *інтер*, а це означає, що модель діалогу, тобто реляції *бі* – чи мультилатентних між різними дисциплінами знаннями, при утриманні їх міцної автономії, чи аналогічно між зрозумілими у такий спосіб культурами, не витримує сьогодні випробовування часом. Трансдисциплінарність проникає наскрізь всі дисципліни і є умовою їх сьогоднішнього функціонування, а ве-

дення опції транскультурності дозволяє побачити у відмінному, колись непередбачуваному і захопливому контексті, проблеми власної культури.

Слід зауважити, що визначені відомими теоретиками проблеми сучасної естетики не вичерпують однак списку тих явищ і процесів, які відбуваються сьогодні у цій галузі. Деякі проблеми залишилися все ж поза увагою В. Велша і Р. Шустермана.

Варто було б звернути увагу на важливість екологічної перспективи, оскільки перші спроби переформулювати поняття естетичного досвіду і постановки його в центрі естетики було здійснено на основі екологічних понять середовища. Свідченням цього є, наприклад, праці Арнольда Берлеанта, які розробляють концепцію естетики заангажування. У цьому контексті можна пригадати також низку сучасних концепцій, які підкреслюють значення екологічної перспективи у процесі трансформації дисципліни естетики. Зокрема, методологічні принципи естетики навколишнього середовища, а також переваги естетичних досліджень цього типу містяться в праці Д. Чалмерса "*Environmental Aesthetics*". Про аналогію теоретичної структури естетики навколишнього середовища з інституцією мистецтва, а також про поєднання "екосвіту" зі "світом мистецтва" в естетичну культуру в цілому говорить у своїй праці найвідоміший представник екоестетики Ірйо Сепанмаа [7].

Трансформація предмета сучасної естетики очевидно вимагає трансформації традиційних понять. У другій половині 20 ст. про розширення меж естетики, необхідність трансформації її традиційних понять писали У. Еко, М. Валліс, Ж.-Ф. Ліотар та інші. На думку Ж.-Ф. Ліотара, на зміну мімезису приходять сьогодні творча уява, яка є чи не єдиним критерієм, що визначає право на творчість. У сучасному мистецтві відбувається перехід від досвіду до експерименту. Йдеться тут також про відмову від традиційних категорій "творець" і "реципієнт". Ж.-Ф. Ліотар дотримується тези, що творення завжди є творенням для когось – а згідно з комунікативною діяльністю твір сам продукує своїх реципієнтів. У такий спосіб філософ висуває перед естетичною – комунікативну ситуацію. Творець і реципієнт здатні комунікувати за посередництвом твору мистецтва – вони стають рівноправними партнерами в комунікативній ситуації, в котрій твір, позбавлений своїх метафізичних конотацій, – стає чистим переказом [4, 190].

Важливим сьогодні є не естетичне переживання, а розуміння чи емоційний струс, тоді як естетичне задоволення, що постає в естетичній ситуації, підтримується інтелектуальним задоволенням або гострим, деколи негативним емоційним переживанням [2, 305]. Тому не випадково постмодерному мистецтву притаманні теорії, які концентрують свої зацікавлення не на естетичних цінностях мистецтва, а на його пізнавальних, комунікативних чи світоглядних функціях (наприклад, Н. Гудмен, А. Данто, У. Еко, Ю. Лотман ті ін.) чи на питаннях розуміння та інтерпретації твору мистецтва (як приклад, можна назвати різні версії герменевтики і теорії інтерпретації).

Можна ствердити, що естетику не оминула популярна у ХХ ст. дослідницька стратегія представлена за допомогою префікса *re-*: реструктуризація, реконструкція, ревізія тощо. Естетика, яка піддана деконструкційним і реконструкційним операціям, стикається з проблемою визначення своєї ідентичності як дисципліни знання. Ця проблема ускладнюється, оскільки стосується не лише внутрішніх перетворень естетики, але і всього контексту культури, котра сьогодні – у своїх найвизначніших проявах (мистецтві, науці, релігії, політиці) – також шукає власної ідентичності.

Поряд з процесом деавтономізації естетики протікає процес деавтономізації мистецтва. Це стосується як сучасного мистецтва, що відсилається до різноманітних проявів суспільного і політичного виміру життя (консьюмпціонізм, тероризм), так і мистецтва позаєвропейського простору, де ніколи не було такого характерного для заходу відділення мистецтва від життя. Відходимо сьогодні від естетичної автономізації свідомі, що твори мистецтва в нашій культурі вже не функціонують в елітарній естетичній ситуації, але в соціальній спільноті, піддані тиску ринку, медіа, політиків тощо.

Важливим у цьому контексті є питання про наявність головної естетичної категорії – прекрасного поза мистецтвом, наприклад, у сфері споживання. Таким чином, відкривається величезний простір роздумів, пов'язаних (знову ж таки) з проблемою деавтономізації естетики, а також міркувань, пов'язаних з відношенням естетичних цінностей до цінностей споживання. Необхідним, отже, є визначення співвідношення естетичності і утилітарності, що виходить за межі проблеми споживання і стосується того, як ми зможемо подолати успадкований поділ

на високе мистецтво, головною цінністю якого було прекрасне і мистецтво споживання, зорієнтоване на задоволення потреб пересічного споживача. Розв'язання цього складного питання вимагає додаткової уваги. Адже не дарма пункти продажу сьогодні називаються галереями, а куплені продукти часто симулюють свою важливість, що лише збільшує їхню естетичну вартість. Зрозуміло, що досить вагому роль у суспільстві споживання відіграє реклама і мода.

Деестетизація сучасного мистецтва і естетизація щоденного життя, які призвели до часткової зміни головних форм задоволення естетичних потреб, знайшли віддзеркалення в сучасній філософії, особливо в естетиці, етиці і філософії культури. Звісно, сучасна естетика як галузь знання не може ігнорувати інтенсивної естетизації сучасної культури і нашої повсякденності. Сьогодні зрозуміло, що неприйнятною є сформована в середині 20 ст. модель естетики, яка зводиться лише до філософії мистецтва.

Загалом питання взаємовідношення між естетикою і філософією культури є сьогодні однією з найбільш дискусійних проблем. Зростання ролі явищ естетизації життя веде до неunikного зв'язку сучасної естетики і філософії культури, але навряд це призведе до розмивання естетики в філософії культури і втрати нею автономності. Естетика надалі буде передусім філософською і аксіологічною дисципліною, її основою залишиться мистецтво і естетичні явища.

Література:

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. – К., 2004.
2. Dziemidok B. Główne kontrowersje estetyki współczesnej. – Warszawa: PWN, 2002.
3. Featcherston M. Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego // R. Nycz, ред. Postmodernizm. Antologia przekładów, ред. R. Nycz, перек. М. Łukaszewicz. – Kraków 1996.
4. Lyotard J. F. Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity // The Lyotard Reader, ред. Andrew Benjamin. – Oxford 1989.
5. Morawski S. O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej // Estetyczne przestrzenie współczesności, ред. A. Zeidler-Janiszewska. – Warszawa 1996.
6. Scheer B. Einführung in die philosophische Aesthetik. – Darmstadt 1997.

7. Sepänmaa Y. The Beauty of Environment. A General Model for Environmental Aesthetics. – Denton: Environmental Ethics Books, 1993.

8. Shusterman R. Pragmatist Aesthetics Living Beauty Rethinking Art. – Oxford 1992.

9. Wallis M. Przemiany w sztuce i przemiany w estetyce // Studia Filozoficzne. – 1972. – № 10 (83). – S. 3-18.

10. Welsch W. Aesthetisches Denken. – Stuttgart 1990.

11. Welsch W. Estetyka poza estetyką. – Kraków: Universitas, 2005.

12. Wilkoszewska K. Wizje i re-wizje. Wprowadzenie // Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce. – Kraków: Universitas, 2007. – С. V-XVII.

Орися Гачко

ЄВРОПЕЙСЬКІ ДИСКУРСИ В НЕЄВРОПЕЙСЬКИХ ЛАШТУНКАХ: ФОРМУВАННЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ФІЛОСОФІЯ ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМУ

У статті аналізується тісний, хоча й ідеологічно контр-оверсійний зв'язок між філософами-постструктуралістами Мішелем Фуко і Жаком Деррідою та постколоніальними авторами Едвардом Саїдом і Гаятрі Чакраворті Співак. Останні використали інтелектуальні надбання європейців, щоб створити власну ідентичність та протиставити її образіві "Іншого", який накидувався їхнім народам західно-європейськими загарбниками.

Ключові слова: постколоніальна ідентичність, пост-структуралізм.

Даная работа анализирует тесную, хотя и идеологически контравверсную связь между философами пост-структуралістами Мишелем Фуко и Жаком Дерридой и постколоніальными авторами Едвардом Саїдом и Гаятри Чакраворти Співак. Последние использовали интеллектуальные достижения европейцев, чтобы создать собственную идентичность и противопоставить ее образу "Иного", который навязывался их народам западноевропейскими захватчиками.

Ключевые слова: постколоіальная и дентичность, пост-структуралізм.

Poststructuralism and Creation of Postcolonial Identity "discusses intellectual connection between poststructuralism and postcolonialism theories through juxtaposition of two leading postcolonial thinkers Edward Said and Gayatri C. Spivak to their poststructuralist "predecessors", Michel Foucault and Jacques Derrida. Unmasking of European authority has been an essential political and cultural strategy towards decolonization; however,

postcolonial writers attain their goals by applying methodology of the unfriendly to them Western culture.

Key words: *postcolonial identity, poststructuralism.*

У постмодерну добу, яка відзначається кардинальними змінами у світоглядних і суспільних поняттях (їдеться про заперечення універсальності, раціональності, об’єктивізму, єдності), народжується низка суспільно-політичних рухів, основою діяльності яких є пошук власної ідентичності. Своєрідна потреба в ідентифікації виникла після територіальних змін, що сталися після закінчення Другої світової війни. Коли могутні західні країни втратили свої колонії в Африці та на Далекому Сході, утворилася ціла низка незалежних держав, державна і національна ідентичність яких потребувала переосмислення. Вирішення цієї проблеми шукається у новому методологічному підході під назвою “постколоніальна теорія”. Висловлюючись технічно, постколоніалізм можна окреслити як спосіб деконструктивного перерахунку праць колонізаторів, спрямований на викриття тих вимірів, в яких тексти свідомо приховували колонізаторські наміри своїх авторів. З самого початку, за словами провідної австралійської дослідниці у галузі постколоніальної теорії Гелен Тіффін, головним імпульсом в усій постколоніальній літературі були “розчленування, де-містифікація і викриття європейського панування” [12, 171]. Вони стали основними політичними і культурними стратегіями деколоніалізації і відновлення власної ідентичності колонізованих народів.

Оскільки мова відігравала дуже важливу роль у процесі колонізації, постколоніальні дослідження вирізняються особливою чутливістю до мови. Г. Тіффін зауважує, що “діалектика я та іншого, місцевого та вигнання, мови і місця, раба і вільного, яка належить до матриці постєвропейської літератури, також є суттєвою частиною успадкованого розуміння способу, в який мова і влада оперують у світі” [12, 171]. Вона вважає, що найважчим завданням, яке постає перед постколоніальними письменниками, є боротьба за “слово.” Їдеться не лише про художню, але й усю писемну літературу: “Історія постколоніальних територій була донедавна здебільшого наративом, складеним колонізаторами, функції і мови, на яких вони писались, оперували як засоби культурного контролю” [12, 173].

Коли постструктуралізм і постколоніалізм усвідомили, що іс-

нує зв'язок між владою і мовою заради контролю, між ними виник певного роду симбіотичний зв'язок. Цю теорію висловили Г. Тіффін та Я. Адам у своїй книзі “Після останнього пост” (*Past the Last Post*) [2]. Їхня подібність полягає передусім у тому, що обидва – як постструктуралізм, так і постколоніалізм – є “текстуальними практиками.” По-друге, обидва досліджують ідею панування чи, як висловлюються дослідники, “панівну глобальну культуру”. Хоч постколоніальні автори намагаються викрити “європейське панування,” в той час як постструктуралісти і постмодерністи намагаються викрити панування як таке, обидва напрями у різних формах досліджують ту саму ідею “контролю”.

Нижче ми спробуємо показати тісний зв'язок та нелегке, а іноді й контрверсійне співіснування постструктуралізму і постколоніалізму на прикладі двох найвідоміших постколоніальних авторів Едварда Саїда і Гаятрі Чакраворті Співак та їхніх постструктуралістських “батьків”, Мішеля Фуко і Жака Дерріди.

“Орієнталізм” Фуко і Франція

Дослідженням, яке фактично ознаменувало початок постколоніальної теорії, стала праця Едварда Саїда “Орієнталізм”, опублікована у 1978 р. [7]. Постструктуралістська за своїм підходом, вона опиралася на філософські напрацювання М. Фуко, Ж. Дерріди та Ж.-Ж. Лютара. Основні питання, які порушив Е. Саїд у своїй книзі, – це репрезентація інших культур, суспільств, історій; відношення між владою і знанням; роль інтелектуалів; методологічні проблеми, що стосувалися відношень між різними типами текстів, між текстами і контекстами, між текстом та історією. Схід, перефразовуючи автора, був не опонентом Європи, а її замовчуванним “Іншим”. Виклик “Орієнталізму” і колоніальній епосі, до якої він належав, – це виклик безголосості Сходу, що виникала з його позиції “Об'єкта”.

Викриття культурних конструкцій, “нашого” так само, як “їхнього,” стало для Е. Саїда новим фактом, які постмодерністи представили перед світом. Його увагу особливо захопив французький філософ Мішель Фуко, який у своєму академічному пошуку виказував живе розуміння процесів контролю і сили, за допомогою котрих відтворювалося культурне панування. Письменник-гібрид, водночас залежний, але й такий, що зміг далеко переступити художню літературу, історію, соціологію, політичні науки чи філософію, М. Фуко надав певної зумисної

екстериторіальності своїй праці, котра завдяки цьому виглядала тепер водночас ніцшеанською і постмодерною: іронічно-скептичною, крайньою у своєму радикалізмі, майже комічною в перевероті правил і міфів. Розуміючи європейське соціальне життя як боротьбу маргінального, перехідного, “іншого”, з одного боку, і “норми”, загальносоціального і власної ідентичності, з іншого боку, М. Фуко створив те, що пізніше розвинулося в інституції “дисципліни” і “ув’язнення”, які вважаються основними для знання.

Приймаючи аргумент М. Фуко, що влада виявляє себе по обидві сторони, в інституціях і науках, як форма привабливого, але наростаючого тиску, Е. Саїд представив орієталізм не просто як такий, що міняє історичні та культурні відносини між Європою і Азією, але як наукову дисципліну, що виникає на Заході на поч. ХІХ ст., утворюючи (так само, як і будучи витвором) ідеологічних уявлень, образів і фантазій про частину світу, що називається Схід (“Орієнт”). Е. Саїд писав, що лінія, яка відмежовувала “*Occident*” від “*Orient*”, була більше людською конструкцією, ніж фактом. Це явище він назвав “уявна географія”. “Не могло бути орієталізму без, з одного боку, орієталістів, а з іншого, жителів Орієнту” [8, 199].

Так само, як М. Фуко намагався обернути історію проти себе самої та “забезпечити її зв’язок з пам’яттю, її метафізичною та антропологічною моделлю, і створити контрпам’ять – перетворення історії у зовсім іншу форму часу” [5, 15], Е. Саїд намагався відділити західне знання про Орієнт і перекласти його засобами термінології М. Фуко. Саме в той час слова “архів,” “дискурс,” “твердження,” “декларативна функція” (*enunciative function*) наповнили Саїдову прозу, виявляючи його ворожість до західного “знання” як форми такої собі інтелектуальної в’язниці для “Орієнту”. Ярлики на зразок “араб” чи “мусульманин”, переповнені різноманітними значеннями, перенасичені історією, релігією та політикою, стали для Е. Саїда підрозділами “Орієнту” [7, 338]. Зрештою, кидаючи виклик владі, панівним класам і науковим інституціям, які представляли “Орієнт” Європі, Е. Саїд розумів його у ширшому значенні, ніж те, про яке писали у книжках.

Е. Саїда захоплювали антиплатонізм М. Фуко і його небажання підтакувати критикам. Він успішно перейняв ідею М. Фуко, що “існує ‘більше,’ яке треба викрити і описати.” У своїх останніх рядках Е. Саїд написав:

“Не треба давати відповідь, наприклад, тиранічній кон’юнктурі колоніальної влади з науковим орієнталізмом, просто пропонуючи альянс між нативістським сентиментом, підкріпленим певною різноманітністю нативістичної ідеології, який змагається з ними. [...] Ми повинні, на мою думку, мислити і в політичних, і в теоретичних термінах, визначаючи основні проблеми в [...] пануванні і розподілі праці. Ми також повинні визнати проблему відсутності теоретичних, утопістських і визвольних вимірів аналізу. Ми не можемо рухатися далі, поки не зруйнуємо і переробимо матеріал історизму в радикально відмінні види знання, а цього ми не можемо зробити, поки не усвідомимо, що жодні новітні проекти знання не можуть бути створені, допоки вони не опиратимуться пануванню і професійному партикуляризму історизму систем і редуکتивних, прагматичних або функціоналістських теорій” [8, 211-212].

Дислокація “Орієнту” стала головним завданням “Орієнталізму”. Визнавши найважливіші внески М. Фуко у дослідження і викриття “технологій” знання і себе, що є підвалинами суспільства, Е. Саїд також визнав його слабкість – так само, як слабкість цілого покоління постструктуралістів: М. Фуко так само, як і багато інших європейських мислителів, проігнорував вплив імперії на власне мистецтво споглядання, опису, дисциплінарного формування і теоретичного дискурсу.

Ми повинні пам’ятати, що вивчення людини в суспільстві ґрунтується на конкретній людській історії та конкретному досвіді, а не на заданих наперед абстракціях і темних законах чи довільних системах. Отже, проблема полягає в тому, щоб узгодити вивчення з досвідом і щоб досвід, певною мірою, його формував, досвід, який у свою чергу буде висвітлений, і, можливо, змінений вивченням [8, 424].

Для Е. Саїда “білою плямою” М. Фуко була, зокрема, його неспроможність реально оцінити прірву між французьким контекстом, в якому він творив, і своїми амбіційними всезагальнюючими висновками. М. Фуко не намагався поєднати свою працю з феміністичними чи постколоніальними проблемами, котрі завжди залишалися на маргінесі. Євроцентризм філософа був майже тотальним, його теоретичні узагальнення були майже неприйнятні, неначе “історія” відбувалася лише серед французьких і німецьких інтелектуалів.

Продукт імперії: Гаятрі Чакраворті Співак

Постколоніалізм, як і постструктуралізм, функціонує в розумінні гендерних, расових, класових, економічних і навіть стилістичних відмінностей і може бути зведений до просторової метафори протистояння “центр-маргінес”. Зникнення діаметральних протилежностей, введених у постколоніальній теорії, підірвало ідею центру, деконструюючи твердження колонізаторів про цілісність якогось одного порядку на противагу іншим. Джіні Вейс стверджує, що постмодерністи перенесли маргінеси в центр, “переписуючи історію на користь тих, хто був виключений з влади – жінок, гомосексуалістів, чорношкірих, корінних американців, та інших жертв утиску” [13, 57]. Гелен Тіффін каже майже те саме про постколоніалістів: “(Постколоніальний) письменник приймає позицію тих, про кого вже написано, або маргінізовано, західною хронікою історичного матеріалізму, пригноблених або проігнорованих чоловіків, [і] жінок” [12, 176]. Прикладом такого інтелектуального симбіозу є відома постколоніальна письменниця Гаятрі Чакраворті Співак.

Репутація Співак бере свій початок від її першого перекладу і вступного слова до твору Ж. Дерріди “Про граматику” (*Of Grammatology*) [3]. Відтоді вона намагалася застосовувати метод деконструктивізму до різних теоретичних контекстів і текстуальних аналізів, зокрема, до постколоніалізму. Для Співак, яка заглиблена в творчість Ж. Дерріди, деконструктивізм стає аналітичним інструментом для політичної діяльності, допомагаючи викрити те, що складає і уможливорює постколоніальну теорію. Те, що Едвард Саїд назвав “контрапунктивною” читачкою стратегією, представлено в її ідеях у деконструктивістський спосіб, прямий текстуальний аналіз: “Моя категорія – це аналог до певної філософської вимоги, що змушує Ж. Дерріду писати *sous rature*, яке я перекладаю як “під викресленням”. Це означає написати слово, викреслити його і тоді опублікувати і його, і те, що було викреслене” (“Про граматику,” Вступ) [3]. Розчиненням центру/маргінесів Співак ставить під питання претензії будь-якої культури на її незмінний, чистий і однорідний набір цінностей. У той час, коли Дерріда через свій деконструктивізм наголошував на тенденцію європейського “Суб’єкта” створювати “Іншого” як маргінального до свого етноцентризму, Співак запитує читача, як утримати етноцентричний “Суб’єкт” від власного становлення способом вибіркового визначення “Іншого”.

Нарис Співак “Чи вміють пригнічені говорити?” (“Can Subaltern Speak?”) [вперше опублікований у книзі Н. Кері і Л. Гроссберга “Марксизм і тлумачення культури” (1988)], мабуть, найкраще демонструє її стурбованість явищем, коли постколоніальні дослідження іронічно переписують, співпрацюють із та відтворюють неокolonіальні імперативи політичного панування, економічної експлуатації і культурного витіснення. Співак занепокоєна, що “постколоніалізм” – явище виключно першого світу, що насправді це маскулінний, привілейований, академічний, інституціоналізований дискурс, який класифікує і оглядає Схід у тих самих межах, що й наявні види колоніального панування, проти яких він нібито спрямований. Вона переконана, що будь-які спроби ззовні допомогти пригніченим через творення для них колективної мови незмінно приведуть до логоцентричної віри про культурну солідарність з місцевими жителями і до залежності останніх від західних інтелектуалів, які говоритимуть за цих пригнічених, не дозволяючи їм говорити самим за себе. Авторка наголошує, що академічне припущення про якусь колективність пригнічених є зручним для етноцентричного продовження західного логосу – узагальнюючої, “есенціалістської” міфології, як сказав би Ж. Дерріда, котра ігнорує гетерогенність колонізаторської політики. На думку Співак, постколоніальні дослідження повинні надихати, щоб “постколоніальні інтелектуали зрозуміли свій привілей у своїй втраті” [10, 325].

Парадокс Співак у тому, що як визнаного інтелектуала, жінку і уродженку “третього світу” її можна було б справедливо звинуватити у втіленні прикладу “епістемологічного насилля,” адже у своїх творах вона звертається до американської публіки, а отже, створює союз з культурним імперіалізмом останньої. У своїй рецензії “Критики постколоніального розуму” (*A Critique of Post Colonial Reason*) Тері Іглетон розкритикував Співак та ідею постколоніалізму як такі, що породжують обскурантизм, нарцисизм і політичну дезорієнтацію. Він цинічно висловився, назвавши усе це “цирковим жонглюванням” Співак, в якому вона вправно маніпулює марксизмом, постструктуралізмом і фемінізмом, і яке, по суті, є дном маркетингового продукту. Цей “старий золотий американський еклектизм,” – пише критик, – “зробив її незрозумілою навіть для власних колег.” Іглетон ламентував відсутність пригнічених (*subaltern*) як читацької

аудиторії Співак: “Постколоніальна теорія наганяє важкі сумніви на повагу до Іншого, але її власний безпосередній Інший, читач, очевидно, відмежований від такого усвідомлення. Радикальні інтелектуали, як хтось міг наївно уявити, несуть певну політичну відповідальність, щоб їхні ідеї завоювали аудиторію поза лекційними залами” [4].

Насправді ж Співак створює складнішу і більш проблематичну концепцію місця. Її деконструктивістське відчитування дає їй більш тонке розуміння хиткої межі між маргінесами і центром. Перейнявши термінологію Ж. Дерріди, Співак створює численні “центри” у стратифікованих просторах класу та економічних поділів, вертикального у горизонтальному, якщо так можна висловитися. Вона ускладнює прості дефініції, наприклад, визнаючи роль індійської еліти у процвітанні британського імперіалізму. Співак усвідомлює відмінності між політикою міста і села; блискуче демонструє структуралізоване “місце” поняття “третього світу” в дискурсі Заходу; наголошує на існуванні пригніченої жінки в “чоловічому” імперіалізмі та вказує на інші явища розвинутого капіталізму. Авторка визнає, що у неї виникають проблеми з питаннями власної ідентичності чи голосу. Натомість, пише вона: “Мене більше цікавлять питання простору, тому що ідентичність і голос є настільки потужними концепціями-метафорами, що згодом починаєш вірити, що ти є тим, за що борешся... В той час, якщо розчищаєш місце, з якого створюєш перспективу, це процес самовіддалення, який полягає у тому самому, – він проти територіальної окупації, але не торкається питання ідентичності [і] голосу” [11, 51]. Співак також вказує на обмеження деконструктивізму у створенні концепцій і підтримуванні зв’язків з політикою панування. Оскільки деконструктивізм передбачає безконечне зміщення ієрархічних полярних протилежностей, авторка, яка націлюється на суттєву соціальну трансформацію або революцію, усвідомлює, що не має досить влади для того, щоб переглянути панівні владні структури.

Мислити на межі

Виникає питання, чи постколоніалізм став жертвою західних академічних теорій – на кшталт постструктуралізму – чи мудро прийняв і наслідує найсильніші сторони, обертаючи його панівні нарративи проти самого себе, виростаючи як потужний

гібрид свого академічного прародича? Проблема інтелектуальної “залежності” виникає вже з самого терміна “постколоніальний”: останнім часом у багатьох науковців виникло питання, яке нарешті озвучив у заголовку своєї книги Кваме Апія, – “Чи є пост- у постмодернізмі тим самим пост- у постколоніалізмі” [1]. Межа, до якої постколоніальна думка прив’язана до постструктуралізму і постмодернізму має важливий вплив на спосіб, в який постколоніальні дослідження створюються і осмислюються, і на відношення між політичною та інтелектуальною (чи академічною) діяльністю. Проблема терміна “постколоніальний” полягає у тому, що цей “пост-” занадто легко дозволяє себе приєднувати до західноєвропейських інтелектуальних дискурсів, наприклад, постмодернізму, таким чином ігноруючи і зраджуючи історію та політичну боротьбу народів “третього світу” [6]. Апія переконаний, що ідея постколоніального занадто залежна від Заходу: “Постколоніальність – це стан, який скупко можна назвати “*comprador* інтелігенцією”: відносно мала, у західному стилі, із західною освітою група письменників і мислителів, які виступають посередниками на розпродажі капіталістичних продуктів у периферії” [1, 342]. Хоча постмодернізм і постколоніалізм “роблять виклик попереднім легітимізуючим наративам,” Апія все ж застерігає від постмодерністського захоплення “Іншим”. Парадокс постколоніалізму залишатиметься у його “мисленні на межі,” адже важко відійти чи критикувати дискурс Заходу, використовуючи західні теорії; зате можливо мислити про колонізоване без посилання на теорії колонізаторської культури.

Література:

- 889563904. Appiah, Kwame A. “Is the Post- in Postmodernism the Post-in Postcolonial?” in *Critical Inquiry* 17, Winter 1991.
- 889563903. Adam, Ian; Tiffin Helen. *Past the Last Post*. Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- 889563902. Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.
- 889563901. Eagleton, Terry. “In the Gaudy Supermarket,” *LRB*, vol. 21, No. 10, 1999. – http://www.lrb.co.uk/v21/n10/eagl01_.html
- 889563900. Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York: Pantheon Books, 1982.
- 889563899. Moore-Gilbert, Bart. *Post-Colonial Theory: Context, Practices, Politics*. London: Verso, 1997.

- 889563898. Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- 889563897. Said, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- 889563896. Shohat, Ella. "Notes on the Post-Colonial" in *Social Text*, 31/32, 1992.
- 889563895. Spivak, Gaytri C. "Can the Subaltern Speak?" in N. Cary and L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- 889563894. Spivak, Gaytri C. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward the History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- 889563893. Tiffin, Helen. "Post-Colonialism, Postmodernism, and the Rehabilitation of Post-Colonial History," *Journal of Commonwealth Literature*, XXX, 2, 1993.
- 889563892. Veith, Gene E. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* (Turning Point Christian Worldview Series), Wheaton, Illinois: Crossway.

Тетяна Цимбал

МІЖ ДВОХ КУЛЬТУР: ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ІМІГРАЦІЇ

У статті розглядається проблема збереження національної ідентичності іммігрантів у контексті авторської концепції буттєвісного укорінення людини. Щоб запобігти особистісним деструкціям, іммігрантам важливо не тільки включитися у нове соціокультурне середовище, а й зберегти національну ідентичність. Доведено, що провідним способом збереження ідентичності в умовах імміграції є діаспора як одна з природних форм існування етноса.

Ключові слова: особистість, укорінення, імміграція, національна ідентичність, діаспора.

В статье рассматривается проблема сохранения национальной идентичности иммигрантов в контексте авторской концепции бытийного укоренения человека. Во избежание личностных деструкций, для иммигранта важно не только включиться в новую социокультурную среду, но и сохранить национальную идентичность. Доказывается, что ведущим способом сохранения идентичности и укоренения в условиях иммиграции выступает диаспора как одна из природных форм существования этноса.

Ключевые слова: личность, укоренение, иммиграция, национальная идентичность, диаспора.

In this article the problem of retention of imigrant's national identity in context with author's concept of man's being rootedness is considered. It is very important for imigrants to enter into a new social surroundings and keep national identity. It is being proved that the leading way to keep the identity and take root in the conditions of imigration is diaspora as one of the natural forms of existence ethnos.

Key words: personality, rootedness, imigration, national identity, diaspora.

Сьогодні міграції досягли надзвичайно високого рівня та виступають однією зі складових процесу глобалізації в цілому. За даними ЮНЕСКО на 2008 рік за межами своєї батьківщини проживало близько 177 млн. чоловік, а внутрішніми мігрантами є 1 млрд. населення Землі. Саме тому проблема еміграції як своєрідного пошуку людиною свого локального місця у світі та низку проблем економічного, політичного, соціокультурного характеру, що породжуються еміграцією, набувають все більшої актуальності. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговують проблеми збереження національної ідентичності та аккультурації іммігрантів у новому соціальному середовищі. Вирішення цих проблем дозволяє почувати себе комфортно та уникнути тієї ситуації, коли людина відчувається “між двох культур” – рідною та новою – не відчуваючи укоріненості в жодній.

У цій статті ми здійснимо спробу розглянути окреслені проблеми в контексті авторської концепції буттєвісного укорінення людини та довести, що для іммігранта важливо не тільки включитися у нове соціокультурне середовище, а й зберегти національну ідентичність, яка допоможе запобігти особистісним деструкціям та вкоренитися на новому ґрунті. На нашу думку, провідним засобом укорінення іммігрантів виступає діаспора як одна з природних форм існування етносу.

Перш за все, зауважимо, що “укорінення” як поняття та проблема було введено у соціально-політичний дискурс французькою мислителькою першої половини ХХ століття Сімоною Вейль. Ідея “вживання” людини у суспільно-політичне життя народжується з реальної ситуації, в якій опинилася людина 30-40-х років, з безальтернативності та невизначеності, душевних та фізичних страждань від тотального насильства. Укорінення людини, за Сімоною Вейль, – це єдність підкорення світу та виволення його від безладу, встановлення порядку як ідеї, смислу, “найпершої потреби душі”. “Укорінення – це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче піддаються визначенню. У людини є коріння завдяки її реальній, активній та природній участі в житті спільноти, яка зберігає живими певні скарби минулого та деякі передчуття майбутнього. ...Кожна людина відчуває потребу у численному корінні. Вона відчуває потребу сприймати майже всю повноту морального, інтелектуального, духовного життя через те середовище і ті кола, приналежність до яких для неї природна” [1, 61].

Таким чином, Сімона Вейль першою окреслила контури розуміння укорінення людини, проте швидше на соціально-політичному, а не онтологічному рівні. Спроба ж обґрунтування концепції укорінення людини, здійснена автором статті, має буттєвісно-екзистенційну спрямованість. Укорінення визначається нами як “буття-для-себе” та “культура себе”, максимальна повнота буття людини, самоактуалізація та реалізація всіх її сутнісних сил, можливостей, смислів, цілей та цінностей, горизонт особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності та відповідальності. Укорінення як духовно-практичний феномен – це спрямованість людини на субстанціональну самоорганізацію, розуміння внутрішнього стрижня “зовнішньої” людини як смислоутворюючої константи буття та потреби особистісного самовизначення [Див.: 2].

Намагаючись знайти гідне вирішення проблем власного буття, укорінитися у бутті, людина обирає життєві стратегії відповідно до конкретної ситуації, власних можливостей та психологічних особливостей. Нерідко в процесі вибору людина втрачає віру у зміни на краще в рідній країні й схиляється до неоднозначних варіантів, наприклад, до еміграції, маючи сподівання щодо стабілізації власного буття (економічного і соціокультурного) та укорінення на новому ґрунті.

Особливості укорінення іммігранта в новій культурі корелюють зі змістом авторської концепції, передбачаючи творення “буття-для-себе” не на ґрунті національно-етнічного індивідуалізму, а у взаємодії із загальнолюдськими цінностями та смислами культури, тобто на ґрунті інтерсуб’єктивності. Безумовно, процес аккультурації та укорінення іммігранта при збереженні національної ідентичності складний та неоднозначний. Його успіх залежить і від обраної стратегії, і від соціальних інституцій, освітньої системи, але, на нашу думку, головним чином – від наявності та участі діаспори у процесі адаптації нових представників імміграції.

Сьогодні соціокультурні проблеми іммігранта ускладнюються кризою національної ідентичності, викликаною процесами глобалізації. Звичайно, трансформація національної ідентичності іммігранта має інші виміри порівняно зі зміною ідентичності людини під дією процесів глобалізації. Проте, коли відбувається підсумовування проблем “глобалізація – імміграція”,

то ситуація набуває більш широкого смислу, значно поглиблюється, ускладнюється. Особистість одночасно перебуває у стані адаптації до глобальних та локальних змін. Причому, якщо зміна соціокультурного контексту іммігранта є епізодом індивідуальної історії, то глобальні соціокультурні зміни не мають чіткої визначеності, тому і не мають відпрацьованих стратегій аккультурації в умовах глобалізації.

Виходячи з прийняття чи неприйняття іммігрантом нової культури, збереження чи відмови від рідної культури, традиційно виділяються чотири стратегії аккультурації, які не залежать від національної приналежності людини:

1) інтеграція, яка передбачає наявність бажання поєднати переваги рідної культури та культури нової країни, а також формує складну національну ідентичність, що органічно поєднує елементи цих двох культур;

2) асиміляція передбачає відмову від свого минулого культурного досвіду та виключно орієнтацію на культуру нової країни проживання;

3) сепарація дозволяє зберегти попередню національну ідентичність, проте ігнорує зміну соціокультурної ситуації;

4) маргіналізація передбачає відмову як від однієї, так і від іншої культури, призводячи до деструкції національної ідентичності.

На наш погляд, успішне укорінення на новому ґрунті можуть забезпечити такі стратегії аккультурації, як інтеграція та асиміляція. Однак остання все ж не є продуктивною, адже відмова від минулого культурного досвіду фактично призводить до втрати національного коріння, національної ідентичності та розміщує людину в культурному поміжсвіті – “між двох культур”. Незважаючи на плюралістичність ідентичностей сучасної людини, рівні якої можуть змінюватися, національна ідентичність є основою ідентичності людини та постає як сфера сакрального. А соціальним інститутом, що забезпечує збереження ідентичності, виступаючи своєрідною формою існування етносу, є діаспора.

Підкреслимо, що на відміну від еміграції, яка означає рух “з рідної країни”, та імміграції, яка є рухом “в чужу країну”, пересуванням у просторі, з метою облаштування в новій країні, діаспора означає не переїзд, виїзд чи в’їзд, не рух, а життя у певному місці (за сприятливих умов – власно обраному). Причому жит-

тя нормальне, повноцінне, життя людини, що прагне до укорінення на новому ґрунті. На нашу думку, в перспективі у країнах Америки та Європи діаспоральні групи будуть переважати метропольні, адже сьогодні такі тенденції спостерігаються і з кожним роком посилюються. Можна навіть припустити, що з часом виникатимуть нові транслокальні, електронно-інтернетні спільноти, що не будуть мати певної територіальної прив'язаності. Але це справа майбутнього.

Сьогодні ж саме діаспора сакралізує національну ідентичність та створює середовище, в якому іммігранти можуть відчувати себе “дома”. Зауважимо, що поняття “сакральне” у цьому випадку передбачає не релігійне розуміння святості, а священні для певної людини цінності та смисли повсякденного життя. На можливості нерелігійного трактування сакрального наголошував Е. Дюркгейм, розглядаючи цю категорію як основу людського буття та умови збереження глибини традицій і моральних настанов. Інший філософ та семіотик В. Флуссер з цього приводу зауважував: “Батьківщина – це святилище звичок. Святилище звичок – це, між іншим, і життя в рідній мові, дещо само собою зрозуміле та непомітне, як повітря, допоки раптово не опиняєшся у безповітряному просторі”, поза межами рідної країни. У сфері рідної культури, у сфері сакрального особистість зіставляє себе зі смислоутворюючими складовими буття, вищими цінностями.

Іммігруючи, знаходячи нові ідентичності, людина все більше прагне до сакралізації національного, того, що надає їй відчуття ґрунту під ногами, почуття культурної укоріненості. Саме з локальним пов'язують сьогодні сакральність взагалі, а особливо в умовах імміграції, коли втрачається безпосередній зв'язок з батьківщиною, національне підґрунтя. Набувши статусу іммігранта, людина, в першу чергу, звертається до діаспори як природної форми існування етносу поза материнським регіоном. Діаспора забезпечує збереження локальних традицій та норм. Причому культурні та етичні традиції не є зовнішніми приписами, а виступають основою ідентичності особистості, умовою формування солідарності з іншими людьми на основі національної культури, що дозволяють іммігранту запобігти ситуації замкненості, існування у власному маленькому світі.

Показовим є і той факт, що деякі діаспоряни відрізняються більшою національною свідомістю, ніж ті українці, які живуть

на Батьківщині. Такий стан представників діаспори не безспірно визначив колишній представник української діаспори Р. Зварич, вважаючи його “культурно-психологічною шизофренією”. Не можемо погодитись саме з таким визначенням. Мабуть, пояснення інше. Людина, потрапляючи в чуже національне середовище намагається самостійно зберегти свою ідентичність, докладає до цього всіх зусиль, включаючи підсвідомий захисний інстинкт. Відомо, що почуття до вітчизни на відстані значно посилюються. Згадаймо, наприклад, геніальні вірші Т. Шевченка про Україну, написані на чужині. Такі болючо-ностальгічні рядки могли з’явитися лише за умови наявності психологічного комплексу “втраченої батьківщини”. “Хто пережив страшну операцію розриву з живим тілом Батьківщини, – писав Є. Маланюк, – хто відчував пекучий брак Батьківщини, як вічно роз’ятрену рану, хто задихався в чужому повітрі, у чужому підсонні, під чужим небом..., той зрозуміє психологічний стан емігранта” [3, 25]. Посилюється психологічний дискомфорт еміграції певними рисами ментальності українців, а саме: індивідуалізм, інтравертність і в той же час бажання самовияву, пошуки контактів та прагнення до соціального резонансу [4].

Крім глибинних психологічних, серед проблем, що постають перед іммігрантами, найважливішими є соціокультурна та економічна адаптація до нових умов життя. Основою цього процесу виступає лінгвістична адаптація. Адже від того, чи зможе прийняти іммігрант чужу мову, опанувати її як власну, багато в чому залежить успішність пристосування до нових умов життя, включення в інший соціально-економічний контекст та можливість буттєвісного укорінення на чужому культурно-історичному ґрунті.

Сьогодні існує декілька варіантів лінгвістичної адаптації. Наприклад, “усиновлення чужою мовою” (Й. Бродський) в період адаптації – це найкраща доля іммігранта. Приймаючи чужу мову як рідну, людина практично “емігрує” в цю мову, входить в новий “дім буття” (М. Хайдеггер), що призводить до змін мислеобразів, форми суджень особистості. З одного боку, такий хід процесу адаптації є позитивним. З іншого – іммігрант переживає важке почуття втрати батьківщини і збереження рідної мови як елемента культури є, певною мірою, компенсаторним механізмом щодо тяжкої втрати. Тому іммігранти схильні до сакралізації рідної мови як єдиної вітчизни. Крім того, збере-

ження рідної мови виступає як виправдання за втрату батьківщини. Згадаймо, наприклад, слова Є. Євтушенка: “Там, где нет эмиграции из языка – и самой эмиграции нету”.

Таким чином, враховуючи складність адаптаційних процесів, найчастіше іммігрант вимушений прийняти позицію білінгвіста, що дозволяє йому, з одного боку, не втратити зв'язок з рідною культурою, з іншого – успішно пристосовуватися до життя у новій країні. Середовищем, в якому зберігається можливість користуватися рідною мовою в імміграції, і є діаспора. Невипадково діяльність більшості українських діаспор зосереджена навколо проблеми збереження мови. Саме задля вирішення цієї проблеми діаспорою створюються та використовуються такі засоби масової інформації, як газети, журнали, теле- та радіопередачі. З одного боку, це призводить до певної самоізоляції діаспоральних спільнот, з іншого – з їх допомогою підтримується етнічна самосвідомість, що є світоглядним центром іммігрантів, зберігається самотутність та культурні традиції.

Культура, як ми вважаємо, займає особливе місце серед інших способів адаптації іммігранта та укорінення людини взагалі, адже виступає центром зосередження всіх проявів життя особистості. Творча життєдіяльність людини відхиляється від абстрактно-всезагального, позаяк корегується не тільки умовами, місцем, часом, характером реалізації цілей, потребами та інтересами, але й особливостями індивідів, їх суб'єктивністю, системою екзистенціальних ідеалів та цінностей. Проте така ситуація може призвести до втрати людиною буттєвісного коріння у випадку неузгодженості екзистенціальних та соціальних цінностей. Тобто – шлях до адаптації та укоріненості є проявом всезагального, особливого та індивідуального в процесі культуротворення.

“Головною культуротворчою ідеєю у ХХІ столітті, – підкреслює В. Біблер, – є ідея безкінечно можливого буття” як, на наш погляд, актуальна здатність людини до укорінення у бутті. “Це буття, яке розуміється не як дещо, тільки те, що може бути, стати дійсністю, але і як буття, що є актуальним у формі можливого” [5, 139]. Таким чином, культура – це актуалізація нескінченно можливих форм людського буття та визначення безпосередніх суверенних цілей та прагнень людини у їхньому зіставленні з соціальними. Універсальний зміст культури не нівелює індивідуально-особистісні форми та аспекти “культурних реалій”. Останні “кодують” ставлення до світу тільки окре-

мої особистості, виступаючи детермінантами вільного та відповідального вибору індивідами, їх способу буття у світі методом самотворення неповторного буття, визначення смислу власного життя.

Саме діаспора в умовах еміграції створює умови для збереження національної культури, для самозбереження та розвитку людини, створення об'єктивних та суб'єктивних можливостей для змін дійсності і самої людини, формування ціннісних та цільових настанов. Тобто діаспора піклується про національну культуру та про людину як носія цієї культури. Адже культура як детермінанта людського буття допомагає їй розгорнутися в тому, що прагне здійснитися у бутті, бажає втілитися у власний неповторний образ. Водночас діаспора є частиною населення, що проживає у країні, громадянами цієї країни, тому самовідомість членів діаспорних громад включає не тільки етнічну, а й державну приналежність. Останнє дозволяє, зберігаючи коріння етнічної батьківщини, відчувати себе повноцінними членами суспільства країни, в якій проживають.

Інший погляд представлений В. Трощинським та А. Шевченко, на думку яких, діаспора шукає сенс свого існування в самій собі. Як дитина не живе виключно для матері, так і діаспора не існує для країни, з якої вона вийшла та без якої їй важко існувати [6].

Справді, діаспора є своєрідним суспільством, що зберігає самість та водночас не відривається від реальності. Члени діаспоральних громад мають ті ж турботи та проблеми, що й інші громадяни країни, проте коло їхніх інтересів ширше, а поле діяльності містить специфічні проблеми та відповідні організаційні структури, які забезпечують культурну активність іммігрантів. Діаспора створює можливості для збереження національної ідентичності, для реальної, природної участі іммігрантів “в житті спільноти, яка зберігає живими певні скарби минулого та деякі передчуття майбутнього”, надає можливості для творення “буття-для-себе”, вільного та відповідального самоздійснення.

Отже, діаспора – це один із видів природного існування етносу, народу; це інструмент економічного, політичного та соціокультурного впливу в країнах проживання; це засіб утвердження позитивного образу нашої держави у міжнародній спільноті та чинник впливу на державотворчі процеси батьківщини. Про-

те головним є те, що діаспоральні утворення допомагають іммігрантам зберегти національну ідентичність, коло спілкування рідною мовою, допомагають залишатися в рідній мові, в рідній культурі, а значить – “у домі буття”.

Література:

1. Вейль Сімона. Укорінення. Лист до клірика. – Київ, 1998.
2. Цимбал Т.В. Буттєвісне укорінення людини. – Київ, 2005.
3. Маланок Є. Книга спостережень: Фрагменти. – Київ, 1996.
4. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Київ, 2006.
5. Библер В. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – Москва, 1990.
6. Трощинський В., Шевченко А. Українці в світі. – Київ, 1999.

Алла Залужна

ОСОБЛИВІСТЬ ДУАЛІЗМУ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ Р. ДЕКАРТА

У статті аналізується дуалістичний характер філософських пошуків основоположника європейського раціоналізму Рене Декарта. Досліджується особливість онтологічного, гносеологічного та антропологічного дуалізму декартівської філософії та неоднозначність і суперечливість її сприйняття у філософській традиції.

Ключові слова: раціоналізм, дуалізм, онтологія, антропология, мораль.

В статье анализируется дуалистический характер философских поисков основателя европейского рационализма Рене Декарта. Исследуется особенность онтологического, гносеологического и антропологического дуализма декартовской философии и неоднозначность и противоречивость ее восприятия у философской традиции.

Ключевые слова: рационализм, дуализм, онтология, антропология, мораль.

This article is dedicated the philosophical of the a founder of European rationalism of Dekart. Author investigates the features ontological, gnosiological, anthropological dualism of the franker philosopher, which foresees ambiguous and contradictory enough perception in philosophical tradition.

Key words: rationalism, dualism, ontology, anthropology, moral.

Період, який розпочинається з XVII ст., отримав назву “Доби модерну”, передбачаючи утвердження культу розуму, активності, енергійності та практицизму. Це період формування нової філософської парадигми та нових світоглядних орієнтирів, які пов’язані зі значними соціокультурними й економічними змінами у суспільному бутті. Модерн – це сучасність, але, як зауважує О. Соболев, “...сучасність Декарта – Канта – Гегеля – Маркса, яка відходить в історію, залишивши після себе велику спадщину – певну культуру, мистецтво, філософію, науку, техніку...” [8,

77]. Хоча, деякі дослідники ототожнюють модерн з добою Просвітництва, а деякі вживають це поняття з метою відтінення особливості філософії і культури постмодерну, однак всі вони переконані в одному – наука доби модерну виникає в Європі у Новий час і пов'язана з іменем Рене Декарта. Адже, саме філософія Декарта закладає засади науки нового типу, зумовлюючи виникнення нових галузей пізнання, стає творцем нового світогляду, де лише раціоналізм проголошується визначальним чинником суспільного розвитку та основою морального і соціального оновлення.

Картезіанство створило ґрунт для розвитку найрізноманітніших напрямів, оскільки окреслило коло тих проблем, які не залишали байдужими, а тому підтримувалися і доповнювалися послідовниками, або заперечувалися та критикувалися опонентами. Адже саме Декарту вдалося стати основоположником нового європейського мислення. Його вчення – це не лише логічно обґрунтована, оригінальна і завершена філософська система, а науковий погляд, який повністю змінив існуючу картину світу, а тому і визначив напрямок розвитку всієї європейської філософії. На думку Л.М. Лопатіна: "... лише дуже небагатьом серед філософів дійсно вдалося корінним чином змінити увесь погляд на існуюче, на увесь склад світу, на його найголовніші закони і властивості, на початкове співвідношення, що визначає буття всіх речей" [6, 5].

У запропонованому дослідженні, ґрунтуючись на працях Р. Декарта та наукових розвідках його спадщини, а саме: К. Фішера, Р. Скратона, Г. Геффдінга, Л. Лопатіна, В. Ерна, В. Асмуса, Б. Биховського та В. Гусева поставимо завдання розкрити специфіку та суперечливість дуалістичної філософії французького мислителя.

На нашу думку, дуалізм філософського вчення Декарта можна простежити в таких аспектах:

– в онтології:

дуалізм матеріальної і духовної субстанції;

дуалізм Бога і світу;

дуалізм людини і тварини.

– у гносеології:

дуалізм інтелектуальної інтуїції та дедукції;

дуалізм розуму та волі.

– в антропології та етиці:

дуалізм душі та тіла;
дуалізм свободи та необхідності;
дуалізм розуму та волі.

Увесь комплекс дуалістичного виміру вчення Р. Декарта узагальнюється дуалізмом метафізики та науки, через призму якого мислитель намагається створити свою філософську систему, ґрунтуючись на головних наукових досягненнях свого часу та власного логіко-математичного методу, однак зберігаючи при цьому багато метафізичних положень і відштовхуючись від них.

Значні досягнення у сфері природничої науки (засади математичного і експериментального природознавства закладають Галілей та Кеплер) мали величезний вплив на Р. Декарта. Мислитель, ще з юнацьких років в період навчання у школі королівського замку Ля Флеш проявляє геніальні математичні здібності й ставить метою свого життя пошук істини, створення чітких і зрозумілих понять, послідовного і обґрунтованого розкриття думок. “Декарт, – пише Гарольд Геффінг, – дає механічному розумінню природи свідому і систематизовану форму. Напевно, що він приходить до цих поглядів завдяки природознавчим заняттям 1620-1629 рр. незалежно від Галілея, але ймовірно під впливом Кеплера [3, 48]. До попередників французького мислителя варто віднести Августина Блаженного з його вченням про самосвідомість, Ансельма Кентерберійського та Фому Аквінського з їх онтологічним доведенням Бога, Миколу Кузанського та Джордано Бруно з ідеями про безкінечність всесвіту та множинність світів. А тому, такий стан науки, певні економічні, психологічні та соціокультурні чинники зумовили створення логічно-обґрунтованої і систематизованої наукової філософської системи, яка дістала назву картезіанство.

Дуалістичний підхід в онтологічному вченні Р. Декарта передбачає наявність двох субстанцій:

- матеріальної (природа, фізичні тіла);
- духовної (людська душа, розум, воля).

Природа в Декарта є сферою, де панує матеріальна субстанція. Вона однорідна, безмежна, не одухотворена й виключає будь-яку ієрархічність. Реальними властивостями речей проголошуються їх кількісні визначення, що дає можливість їх чіткого логіко-математичного пояснення. Атрибутом матеріальної субстанції стає протяжність, а рух є основою структуралізації матерії на частини, а тому і становить основу існування фізич-

них об'єктів. Рух Декартом зводиться лише до механічного переміщення. У природі діють принципи детермінізму як процеси механічних зіткнень матеріальних тіл. Але початково матерія нерухома. Бог, створивши матерію, надає їй певної кількості руху, визначає її закони, після чого природа живе за ними. Такий підхід був підхоплений і підтриманий природознавцями, й В. Гусев зауважує: “Утвердження кількісного підходу в пізнанні природних явищ, формування фундаментальних законів фізичного світу, в тому числі й принципу інерції, зробили її популярною серед природознавців. І не випадково вона тривалий час конкурувала з фізикою Ньютона” [5, 61]. Але поряд з тим, вчення про матеріальну субстанцію (фізика та космологія) Р. Декарта значною мірою заперечувало гуманістичне уявлення про світ. Адже природні процеси розглядались як такі, що позбавлені внутрішнього смислу і мети, розгортаючись як дія сліпих механічних сил, а ствердження думки про матеріальну однорідність суперечили традиційним уявленням про ієрархічну будову світу. Тому нове світобачення мислителя було багато в чому парадоксальним як для його сучасників, так і для подальшої філософської думки ірраціоналістичного спрямування.

Сутністю духовної субстанції, на думку Декарта, є лише мислення, адже втративши його, людина втрачає власне існування. Тому кожна людина є душею, сутність якої полягає в мисленні. Мислення як чистий інтелект проявляє себе в актах свідомості, а також в уяві та відчуттях й “...слово “мислити” – *cogitare* – Декарт вживав у широкому розумінні, яке охоплювало всі свідомі прояви...” [7, 38]. Все пізнання впливає із самосвідомості і збігається з нею. Тому навіть чуттєвість з одного боку – тілесна функція, але в людини вона усвідомлюється.

У філософському вченні Декарта простежується думка щодо отождолення понять дух-душа-свідомість-мислення. Відбувається трансформація духу в свідомість як мисленню діяльність, й свідомість охоплює всі форми духовного життя. А тому дух перестає бути критерієм унікальності людини, а є лише здатністю правильно мислити і відрізнити істину від заблудження. Однак духовність не можливо звести до свідомості, оскільки низка таких ірраціональних феноменів, як чуттєвість, почуттєвість, воля, несвідоме відіграють важливу роль в духовному бутті людини й тісно пов'язані з такими поняттями, як дух, душа, серце. Зокрема, П. Юркевич заперечеує притаманний для Декарта син-

кретизм духу та свідомості й вважає: “... дух є дещо більше ніж свідомість, ніж пізнавальна діяльність, він є реальна субстанція, яка у своїх актах та діях включає набагато більше, ніж може увійти в свідомість” [10, 14].

Проблема сутності світу у вченого розкривається через призму матеріальної і духовної субстанції. Але в онтологічному вченні Декарта виникає певна суперечливість, яка утворює ще один дуалізм, а саме Бога та світу. Субстанція, на думку мислителя, це те, що існує і не потребує для свого існування нічого, крім себе самої. Але такою властивістю володіє лише Бог, як субстанція вічна, несотворенна і незнищима. Саме Бог створює світ, який складається з субстанцій. Вони самодостатні стосовно одна до одної, субстанційні щодо речей та людини, але щодо Бога вони – сотворені. Ці субстанції не лише залежні від Бога, але й існують лише через нього і є його наслідком як першої причини. Але Бог у вченні Декарта має суттєві відмінності від розуміння Його у середньовічній філософії. Бог Декарта випливає з факту самосвідомості, самодостатності людини і є основою її пізнання. Простежується перехід від мислячого “Я” до Бога як вродженої ідеї, а потім до об’єктивного світу. Ідея Бога ставиться в залежність від розуму й вважається невіддільним елементом мислення людини. Тобто Декарт утворює думку “привілею першої особи”, яка “...таким чином забезпечує парадигму певного факту, й від цього певного факту... можна поступово просуватися до систематизованого бачення світу” [7, 44]. Блез Паскаль у своїх працях вказує на обмеженість математичного розуму в декартівській філософії. Адже розум, намагаючись вирішити всі проблеми природи, не в змозі вирішити проблеми людини. На ці запити відповідає релігійна віра, яка досягається не розумом, а серцем людини. У Декарта ж не віра дає ідею Бога, а сам розум виводить її з самого мислення. А звідси формування космологічного і онтологічного доведення існування Бога:

– якщо я сумніваюсь, то я є недосконалою істотою. Але оскільки маю ідею найдосконалішої істоти, то і її причина має бути досконалою. Отже, вона не може бути породжена мною, її має породити Бог;

– якщо в мене є ідея найбільш досконалої істоти, то вона повинна бути наділена всіма досконалими якостями, а тому має бути реальною. Ця ідея містить у собі існування, сутність Бога полягає в його існуванні.

Згідно з цими доведеннями, Бог є реальним буттям і всі ідеї вкладені Богом в душу людини мають бути істинними. Бог – гарант світу і гарант того, що цей світ можна осягнути розумом. І якщо здібності використовувати згідно з Богом даною природою, вважає мислитель, то це приведе не до помилок, а до відкриттів.

У світі серед живих істот лише людина є одушевленою, поєднуючи в собі дві субстанції. Всі інші тіла бездушні, просто механічно-організовані рухомі маси, машини, до яких філософ відносить тварин. Тому дослідник філософських поглядів Декарта Куно Фішер виокремлює такий специфічний дуалізм, як дуалізм людини та тварини. Оскільки властивістю душі-духу є самосвідомість, то там, де відсутній дух, відсутня і душа. І, якщо у тварин не існує самосвідомості, то відповідно не може бути і душі. Тварини володіють відчуттями та інстинктами, але вони проявляються лише як тілесні рухи, що підпорядковуються механічним законам. Тому тварини відчують, але вони бездушні. У зв'язку з цим твердженням, відчуття щодо людини також повинні бути механічними явищами, які нічого спільного не мають з психічною діяльністю. Куно Фішер вважає, що вчення Декарта щодо дуалізму людини і тварини містить низку антиномій і невирішених дилем, особливо в питаннях людських відчуттів та відчуттів, які притаманні для тварин, а тому слідує “1.Теза: відчуття (як явища людської природи) не лише тілесні. 2. Антитеза: відчуття (як явище тваринної природи) виключно тілесні і механічні” [9, 372]. Й мислитель приходять до думки, що лише пристрасті є результатом духовно-тілесної взаємодії, що стає наслідком дуалістичної природи людини. Однак виникають знову певні суперечності у філософських поглядах Декарта. Адже відчуття як тілесна дія певним чином в людині пов'язуються з актами усвідомлення. Так, у “Метафізичних роздумах” філософ порушує проблему бачення. І коли я бачу, то це не лише тілесна функція, а й акт нашої свідомості, сприйняття певної інформації в контексті всієї ситуації, надаючи цій інформації певного сенсу. Розум, свідомість домислює інформацію, щось вносить від себе, створюючи образ, в контексті якого інформація набуває смислу, адже” ...розуміти, уявляти, відчувати тощо, – всі вони співвідносяться в тому, що не можуть існувати без мислення, сприйняття свідомості чи то пізнання; субстанцію, якій вони властиві, ми називаємо мислячою річчю або ро-

зумом” [2, 127]. Тому відчуття в людині – це елемент свідомості і різновид мислення. Саме свідомість містить у собі певну роздвоєність, віднесеність до предмета і до самого себе. Я мислю, отже я є, коли я щось бачу, або відчуваю на дотик, тим самим засвідчую як об’єкт чогось, так і буття самого себе.

Для Декарта гносеологічна проблематика стає головною світоглядною установкою, а тому раціональне пізнання є найвищим виявом духовності та сенсом людського буття загалом. Лише розум, на думку мислителя, має бути джерелом достовірного знання, адже лише інтелект здатний пізнавати істину, хоча і повинен звертатися за допомогою до уяви, відчуттів і пам’яті. Однак у самій гносеології пошук істинного, достовірного знання передбачає дуалізм:

- інтелектуальної інтуїції;
- дедукції.

Адже важливою ознакою раціоналізму Декарта є переконання в наявності у розумі вічних і необхідних істин, від яких відштовхуються при логічних операціях та доведеннях. Це є первоначала пізнання, певні метафізичні сутності, які стають підґрунтям раціоналістичної методології. Інтелектуальна інтуїція виступає містичним розумовим феноменом, передбачаючи знання безпосереднє, достовірне і безсумнівне. Це вроджені ідеї: “ідея Бога”, “ідея зовнішнього”, “ідея матеріального”, “ідея логічних законів”, аксіоми та ін., які вкладені Богом у душу людини. Лише відштовхуючись від них, через дотримання суворої відповідності встановлених правил дедуктивного методу, формуються достовірні положення. А тому через логічний розвиток “вроджених ідей” виникає можливість пізнання світу. Адже якщо світ побудований Богом логічно, то його можна пізнати, зрозумівши принципи Божественного мислення. А оскільки ці вихідні принципи наявні у людській свідомості у вигляді “вроджених ідей”, то через їхній логічний розвиток виникає можливість створення достовірного знання про світ, адже, на думку Рене Декарта, “...завжди, дотримуючись певного порядку у висновках, можна переконатися, що не існує нічого настільки далекого, чого не можливо було б досягнути, ні настільки сокровенного, чого не можливо було б відкрити” [1, 499].

Все, що відбувається у людській душі, всі вияви свідомості у філософії Декарта розглядаються як модифікації мислення з його головними модусами такими як розум та воля. Дуалізм

розуму та волі простежується як у гносеології, так і в етиці. Декарт стверджує, що всі види діяльності мислення можуть бути зараховані до двох головних: один у сприйнятті розумом, другий у визначенні волею. Розум виступає такою формою мислення, в якій мислення “Я” проявляється суб’єктом споглядання і сприйняття. Тобто відчувати, уявляти є інтелектуальною здатністю людини. Бажання та нехіть, ствердження та заперечення є різними формами воління. Тому воля – це таке “Я”, коли мислення виступає як предмет діяльності. Розум, на думку Декарта, через ланцюг логічних висновків повинен забезпечити достовірне знання та надійні безсумнівні результати. Однак у процесі пізнання можливі помилки, причиною яких стає воля. Воля набагато ширша і багатоаспектніша ніж розум, а тому і може виходити за межі достовірних істин, які сприймаються інтуїтивно та доводяться логічно. Тому істинне пізнання завжди потребує узгодженості між волею та розумом.

В антропології Декарта дуалізм душі і тіла має дещо своєрідну, відмінну від попередньої історико-філософської думки позицію. Адже життя людини, згідно з Декартом, не передбачає зв’язок душі і тіла, а є лише умовою, за якою душа поєднується з тілом. Життя і смерть – результати фізичних причин руйнації певних органів, що зумовлює смерть людини та відходження душі, яка не може існувати в мертвому тілі.

Людське тіло, на думку мислителя, складна машина, в якій кожний орган виконує певну функцію. Такий автоматизм функціонування людського життя наближається до світу природи, де всі дії тіла отримують пояснення на основі законів фізики та механіки. Але людина душевно-тілесна істота, а тому душа зумовлює можливість виходу її за межі механічно-детермінованого автоматизму дій й підпорядковувати своє тіло власній волі. У зв’язку з цим, людська поведінка набуває якісно-нових ознак і не може бути пояснена лише на основі фізичних та механічних принципів. Тіло потребує душу як керівника для себе. Душа впливає на дію всіх тілесних органів, діючи на нервові процеси (життєві духи), які забезпечують зв’язок між душею і тілом, й “...у їхньому русі існує два центри: серце та мозок; в серці вони народжуються, в мозок вони піднімаються та діють звідси на всі органи” [9, 289]. Місцем зв’язку душі і тіла проголошується шишкоподібна залоза головного мозку. Вона є органом душі людини і здійснює зв’язок з усім організмом, а тому справ-

жня діяльність життєвих духів, на думку філософа, впливає з мозку. Саме в шишкоподібній залозі Декарт намагається локалізувати всю психічну діяльність, оскільки саме нею сприймаються і створюються тілесні відчуття. Пристрасті людини є результатом руху душі: духовні і тілесні. Це стани, в результаті яких під впливом тіла страждає душа: радість і гнів, любов і ненависть. Тому якщо і субстанції в Декарта проголошуються незалежними, то в людському існуванні потребують взаємодії та взаємозв'язку для пояснення багатьох людських станів.

З проблем онтологічного і антропологічного дуалізму вчення Декарта впливає дуалізм свободи і необхідності. Адже людина як тілесна істота включена до системи природної детермінації, а тому всі її фізіологічні процеси та тілесні стани зумовлені законами матеріальної природи. Однак людина одночасно є і духовною істотою, а тому свобода, як фундаментальна характеристика людського духу, наближає людину до Бога. Свобода у вченні Декарта протиставляється матеріально-детерміністичним засадам природи і передбачає здатність людини вибирати на підставі власних рішень, ґрунтуючись лише на розумі. Такий дуалізм зумовлює до деяких труднощів і викликає певні запитання. Так, В. Гусєв зауважує: “Якщо людина як тілесна істота здатна діяти у відповідності з довільними рішеннями своєї душі, то кожний акт такої свободи мусив би руйнувати природну необхідність, постійно створював би в матеріальному світі парадоксальну ситуацію” [4, 335]. А тому вияв людської свободи постійно спричиняє таку суперечливість між свободою і необхідністю. Й Спіноза в спробах подолання такого дуалізму приходиться до висновку, що свобода не лише не протистоїть необхідності, але й тотожна їй, тому свобода – це пізнана необхідність.

Дуалізм розуму і волі у Декартівській філософії спостерігається як в ґносеологічному, так і в морально-етичному аспектах. Філософ через призму природно-наукових методів намагається розкрити природу моралі та особливість морального життя людини загалом. Хоча цілісного етичного вчення він не створив, однак частково морально-етична проблематика розглядається в праці “Пристрасті душі”, в листах до шведської королеви Христини та частково у “Метафізичних роздумах”. Пристрасті, вважає філософ, посилюють сигнали тіла, завдяки чому стають предметом постійної уваги мислячої душі, яка приборкує почуття, а через них і керує тілом. Однак лише розум людини веде

її шляхом істини та належної високоморальної поведінки. Воля як і в гносеологічному вченні, тлумачиться значно ширше ніж розум, вона може ототожнюватись з бажаннями і таким чином не підпорядковуватись йому. Р. Декарт зауважує: “А лише тому, що воля набагато обширніша, ніж інтелект, я не тримаю її в таких самих межах, а поширюю також на речі, яких не розумію; будучи до них байдужа, вона легко помиляється, приймаючи зло за добро або облуду за істину” [2, 50]. Буття людини, виходячи за межі розуму і керуючись лише волею, стає причиною відхилення від вищих позитивних істин та високоморального життя. Воля ж в узгодженні з розумом стає вищим проявом духовності людини, її справжньою свободою, оскільки долає пристрасті і потяги. Тому воля в поєднанні з ясністю мислення проголошується істинною духовною свободою та найвищою цінністю. В етичному вченні також вагоме значення відіграє дуалізм душі і тіла. Адже якщо попередня філософія розділяє душу на вищі, або нижчі сили (розумну, або чуттєву частину), то, на думку Декарта, в боротьбі з пристрастями діють дві сили, одні повідомляють орган душі життєвими духами через тіло, інші – душу через волю. Дія, яка здійснюється з необхідністю, проявляється за механічними законами і визначається як сила пристрастей, а протидія виявляється як вільна дія, як духовна безпристрасна сила. Тому те, що традиційно вважалося боротьбою між нижчою і вищою природою душі, між пожадливістю та розумом, між мислячою і чуттєвою душею у Декарта є конфліктом між тілом та душею, між пристрастю та волею, між природною необхідністю та свободою. У листах до королеви Христини філософ найвищим благом називає свободу в її боротьбі з пристрастями та пануванні над ними. І, якщо головним правилом пізнання визначається вимога мислити ясно і чітко, то головне правило волі вимагає узгодженості з розумом, володарювання над самим собою, оскільки все інше – суєта.

Таким чином, вся філософська система Декарта, з огляду на історичні, соціально-культурні та психологічні чинники, пронизана онтологічним, антропологічним, гносеологічним та морально-етичним дуалізмом. Основу дуалістичного вчення французького мислителя становить узгодженість метафізичних та природничонаукових засад, які неоднозначно сприймалися філософами, викликаючи або захоплення, або критику та нерозуміння. Але поряд з тим це був радикальний поворот у фі-

лософії, а тому вся подальша філософська рефлексія більшою чи меншою мірою відштовхувалася саме від вчення Декарта. Головні концепції філософа перебувають до сьогодні в центрі постмодерністського філософського дискурсу, й новітня філософія постійно апелює до його класичних положень, досить часто розгортаючи навколо них дискусію.

Література:

1. Декарт Р. Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // Мир философии. – М.: Политическая литература, 1991.
2. Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К., 2000.
3. Геффдинг Г. Учебникъ истории новой философии. – Спб., 1910.
4. Гусев В.І. Вступ до метафізики. – К., 2004.
5. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу XVII-XVIII ст. – К., 2000.
6. Лопатин Л. Декарт, как основатель нового философского и научного мировоззрения // Лев Лопатин. Философские характеристики и речи. – Мн., М., 2000.
7. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. – К., 1998.
8. Соболев О. Філософський постмодерн та сучасність // Суспільство на порозі XXI століття. – К., 1999.
9. Фишер К. История Новой философии: Рене Декарт. – М., 2004.
10. Юркевич П. Идея // П.Д. Юркевич. Философские произведения. – М., 1990.

Євген Проскуликов

ЕМАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС: З ВІДЧУЖЕННЯ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Головне питання статті: яким чином людина здатна подолати відчуження від самого себе та набуту екзистенційної відкритості до іншого? Аналіз відштовхується від герменевтики двох текстів Емануеля Левінаса "Час та інший" та "Гуманізм іншого". Автор накреслює екзистенційно-діалектичну схему, яка включає в себе такі послідовні етапи: усвідомлення факту відчуження від самого себе, взяття особистістю відповідальності за те, що вона не обирала, зустріч з безособовою ініцією смерті, відповідальність за іншого перед лицем "Іншого".

Ключові слова: Емануель Левінас, відповідальність, відчуження, "Інший", діалог, діалогічна етика.

Главный вопрос статьи: каким образом человек способен преодолеть отчуждение от самого себя и достичь экзистенциальной открытости к другому? Анализ представляет собой герменевтику двух текстов Эммануэля Левинаса "Время и другой" и "Гуманизм другого". Автор очерчивает экзистенциально-диалектическую схему, которая включает у себя такие последовательные этапы: осознание факта отчуждения от самого себя, взятие личностью ответственности за то, что она не выбирала, встреча с безличной инаковостью смерти, ответственность за другого перед лицом "Другого".

Ключевые слова: Эммануэль Левинас, ответственность, отчуждение, "Другой", диалог, диалогическая этика.

The main question of the article is if the human being can overcome alienation from himself and to grow existentially open to the other? The text is made up as a hermeneutical analysis of two works of Emmanuel Levinas "Time and the other" and "The humanism of the other". The author offers the existential-dialectic scheme, which includes the following consequent stages: awareness of the fact of alienation from himself, personality's

taking responsibility for that, which was not chosen by him, meeting with faceless otherness of death, responsibility for the other before the face of the Other.

Key words: *Emmanuel Levinas, ethic responsibility, alienation, the Other, dialogue, dialogical ethics.*

Людина приходиться до себе здалеку. Спочатку вона навіть не усвідомлює факт відчуження від самої себе. Потім жахається необхідністю взяти відповідальність за власне життя. У якусь мить зустрічається з безособовою іншістю смерті. Потім навчається дивитися в очі "Інший" людині. І раптом в обличчі чужинця помічає сліди "Відсутнього". Це головні теми Емануеля Левінаса. Кожна ховає проблему, яка залишає більше питань, ніж відповідей. Ми спробуємо реконструювати екзистенційну діалектику духовного росту людини з відчуження до відповідальності за іншого перед "Іншим".

Відчуження як існування без існуючого

Емануель Левінас починає діалектичний рух з самого дна. Екзистенційне дно людини – це відчуження від самої себе. У парадоксальний спосіб він концептуалізує його як акт-існування (*l'exister*) без існуючого.

Щоб якось висвітлити це явище, французький мислитель вдається до аналізу феномена безсоння. "Безсоння – це пильнування без цілі" [1, 33-34] – такий стан, в якому ти не можеш ані поринути у заспокійливу безтурботність сновидного ніщо, ані вкинути себе у потік добре налагодженого механізму звичної справи. Ти у підвішеному стані: ні туди, ні сюди, немовби існуєш, а немовби і ні. Ніч стає безкінечною. У якомусь мареві робиш собі чай, незрячими очима втуплюєшся у жовтуватий газетний аркуш, залишаєш його... томишся. Власне, твоє існування триває, але хіба ти можеш щиро сказати, що в цьому існуванні ти сам є?

Мова вказує нам на це відчуження з ще більшим красномовством. "Il y a", "es gibt", "there is" та – ідучи за інтуїцією української – "вечоріє", "холодає". І справді, хіба щось вечоріє? Де тут суб'єкт дії? У цих безособових формах ми схоплюємо відсутність того, хто на перший погляд присутній та навіть тяжіє своєю "діяльністю".

Коли Жан-Поль Сартр говорив, що "існування передує сут-

ності”, він мав рацію. Цивілізація відтворює себе в певних механізмах виховання, які забирають людину ще до того, як вона стає здатною до вільного вибору. Ми засвоюємо локальний етос своєї родини, поступаємо в навчальний заклад, до якого в нас не дуже й лежало серце, закохуємося у дівчину, яка “вродлива, а головне розуміє мене”, просуваємося по кар’єрних сходах, оскільки того потребує наша гідність “реалізованої людини”, і тільки потім, коли це байдуже колесо соціальної сансари встигло намотати нас по самі вінці, настає жахливий момент істини: у мене це все є, але мене самого в цьому нема!

Зауважте: це не погано і не добре – Сартр просто констатує принциповий онтологічний момент буття-в-світі. Ми всі dorостаємо до можливості робити свідомий вибір вже після того, як низка визначальних виборів у нашому житті була зроблена. Хто їх робив? Соціум, батьки, “пристрасті тіла”, “дурна компанія”, “особливі обставини”... Ні, це була б занадто проста відповідь, яку дуже хочеться сказати тим, хто воліє скинути з себе відповідальність на зовнішнє. Але неможливо і сказати, що вибори свого життя зробив Я сам. Тоді хто? Анонімність мого акту існування, дія без суб’єкта. Доленосні вибори мого життя були зроблені мною-який-був-відсутній. І в цьому сенсі їх дійсно робив не Я.

У житті людини повинен настати момент, коли вона привласнює свій акт-існування з позиції існуючого. Акт-існування, який перебував у режимі безособової анонімності, раптом знаходить свого господаря – відповідальне “Я”. У цей момент людині кидається екзистенційний виклик: вона повинна усвідомити, що доленосні вибори її минулого життя були зроблені поза нею, і незважаючи на це взяти за них відповідальність. Я мушу взяти відповідальність за речі, в яких у мене не було вибору, які знаходилися за межами моєї власної свободи.

Від людини вимагається, здається, щось несправедливе. Але в тому і полягає виклик екзистенційної ситуації, що вона ламає звичайні уявлення про баланс справедливості і змушує бути відповідальним за те, чого ти не робив.

“Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що спочатку нічого не є. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає і бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе

уявляє, але така, якою хоче стати” [3, 323], – говорить Сартр у своїй відомій програмній статті.

Оповісник атеїстичного екзистенціалізму влучно фіксує екзистенційний момент привласнення свого відчуження. Але для нього з цієї точки повернення відкривається перспектива проекту-самого-себе, який людина власноруч вкидає у майбутнє. Потім напруга проблематичних пошуків Сартра спадає. Головне – взяти відповідальність за своє існування та вільно сконструювати проект власного майбутнього.

Для Левінаса, навпаки, всі проблеми тільки тут і починаються. По-перше, породження власного проекту з середини самого себе вкидає людину в іншу форму відчуження, ще гіршу за попередню. По-друге, цей проект себе людина повинна віднайти як об’єктивну поза неї даність, і цей пошук аж ніяк не є простим. По-третє, Сартр переважно декларує, що людина повинна взяти відповідальність за своє існування, і не говорить про *умови можливості* такого екзистенційного вчинку, які, власне, і є проблемою.

Акт повернення до себе

Момент повернення з відчуження та появи існуючого, який бере відповідальність за свій акт-існування, Левінас називає гіпостазісом. Буквальне значення цього терміна – уречевлення абстракції. Очевидно, що Левінас використовує його в особливий спосіб. Якщо у більшості випадків виведення незалежного існування таких абстрактних сутностей, як скнарості від скнарої людини чи злості від злої, має сенс хіба що як літературний прийом, то для французького мислителя це явище набуває онтологічної значущості.

Подія гіпостазісу в просторі розгортання екзистенційної діалектики може відбутися, коли людина занурена у страждання. Принциповим є те, що Левінас ні в якому разі не має на увазі “душевні муки”. Він як людина, що пройшла через страхіття концтаборів, апелює саме до фізичного страждання, до самісінького болю як він є. “Якщо етичні муки можна зазнавати з гідністю та з жалем у серці, а відтак, вже звільнитися, то фізичне страждання, яким би воно не було, є неможливістю відділитися від даної миті існування”. І трохи далі: “Вся гострота страждання в неможливості відступу. Це загнаність в життя, в буття. Страждання в цьому сенсі є неможливістю піти у ніщо” [1, 67-68].

У фізичному стражданні наше тіло подається як найближчий до нас самих акт-існування. Адже всі інші нашарування світу, які також входять до сфери акта-існування, – речі, власність, родичі, друзі, досягнення, – все, про що можна сказати *я маю*, в остаточному підсумку є продовженням та розширенням того ж тіла. Ми не можемо ототожнити себе з тим, що болить, та й відкинути його також не можемо. Біль максимально поляризує акт-існування та існуючого, які зазвичай подані як нерозчленована злигість. Як би ми не бажали знову зануритися у відчуження анонімного акту-існування – у наше крокування до життєвої мети чи у накопичення комфорту – поки болить, доти це для нас неможливо. Адже тіло завжди з нами і його просто так не відкинеш, як річ, що вийшла з ладу, чи як стосунки, які почали дратувати. Тіло, яке не є мною, болить, і я змушений зважати на це.

Отже, після повернення в акті гіпостазісу до самого себе крізь мотлох “я маю”, перед людиною постає ще складніша проблема – утвердитися у набутій позиції, поставити гачок, який би не давав їй знов і знов скочуватися в порожнечу відчуження. Таким моментом неможливості повернути назад є відкритість до іншого в усій його неприкритій іншості.

Левінасівська антропологія ґрунтується на одній важливій апріорній позиції: “Ти” онтологічно передує “Я”. Серед іншого, це означає, що людина принципово не може сягнути повноти свого буття без того, щоб навчитися витримувати погляд “Іншого”, який завжди – згори донизу. Якщо людина, взявши відповідальність за власне існування разом з усіма минулими виборами, ухилиться від відповідальності перед “Іншим”, вона буде приречена на егоїстичну замкненість та реалізацію власного псевдопроєкту. Людина буде проєктувати життя, виходячи з самої себе, і в майбутньому, якщо *все буде так, як вона хоче*, вона зустрічатиметься з собою, тільки з собою. Якщо для Сартра тут нема проблеми, Левінас рухається далі: як я можу від відповідальності за своє існування дорости до відповідальності “Іншому”?

Відповідь жорстока – шлях до “Іншого” проходить через фізичне страждання. Воно не тільки дає людині можливість відсторонитися від свого акту-існування та взяти за нього первинну відповідальність, але й відчуті протверезний подих абсолютної “Іншості”. У своєму найчистішому, дистильованому вигляді “Іншість” подається людині як смерть.

Зіткнення з абсолютною "Іншістю" у фізичному стражданні

Щоб зрозуміти специфіку осмислення кінцевості людського буття у Левінаса, має сенс розглянути його на контрасті з Гайдеггерівським тлумаченням буття-до-смерті, з яким Левінас, власне, і полемізував.

Для Гайдеггера буття-до-смерті, серед іншого, розкриває принципову самотність людини. "Смерть завжди своя" – раз за разом повторює він. Але, на думку Левінаса, у такий позиції проглядається принциповий момент: у смерті людина не просто повертається до самої себе, а й зустрічається з абсолютною "Іншістю". Тут суб'єкт вперше "увійшов у стосунки з чимось, що не впливає з нього самого. Можна сказати, що він вступив у відношення з таємницею¹". Смерть справді збирає людину до купи та вкидає у самотність, але ця самотність – не замкнене коло одинака, а просвіт до того, що не є він сам. Для Левінаса смерть – завжди актуальна, вкорінена у саме життя можливість вийти за межі власного егоїзму.

Фізичне страждання приковує мене до моєї матеріальності і водночас виявляє принципову нетотожність мене самого та всього, що *моє*, в тому числі і мого тіла. Смерть починає вимальовуватися на обрії муки в усьому своєму непевному мерехтінні: чи то як можливість кінцевого звільнення, чи то як мить, у якій дається остання відповідь, – вона марить свою повну та страхітливую таємність.

Іншість смерті конституюється через два феномени: через свою непередбачуваність та через те, що з нею ніяк неможливо впоратися.

Я хочу сягнути її своїм розумом, та зараз, коли в мене болить, всі міркування про смерть, що їх надавала культура, раптово втрачають сіл та вже не втішають. Я хочу використати її у ролі радикального засобу звільнитися від болю, але вона жахає ірраціональним "а що потім"? Отже, смерть з середини фізичного страждання, через те що вона не може бути ані раціоналізована якоюсь відмовкою, ані опанована як засіб-для, подається нам як чиста "Іншість".

Левінас наполягає, що "Іншість" смерті відкривається у фізичному, а не душевному стражданні, що душевне страждання дуже схильне до проектування ілюзій на екран смерті, а отже, і до втечі від зустрічі з нею. Та і справді, давно відомий факт – самогубств у концтаборах здійснювалося значно менше, ніж їх

здійснюється зараз у “не холодному та не теплому” житті суспільства споживання.

Фізичне страждання не слід розуміти як тільки конкретний біль. У болю воно дається в загостреному вигляді – це його осереддя, але, насправді, границі феномена значно ширші. Прислухаємося до дивовижних слів Левінаса, які відразу занурюють нас у світ старозавітного етоса: “Моральність “їжі земної” – це перша моральність та перше самозречення. Не останнє, але через нього необхідно пройти” [1, 57]. Органічне витлумачення цієї думки можливе лише через екзегезу засудження, що промовляє Ягве у Книзі Буття.

Головне засудження Ягве – це смерть. Непослух Богові призвів до того, що людина втратила можливість безпосереднього звертання до Нього. Смерть дана не просто як засудження та природна межа тому злу, яке людина може породжувати, відвернувшись від свого Творця, але і як певне напоумлення, через яке їй подається рятівна можливість пізнати усю ницість свого положення та встати на шлях повернення з відчуження.

І що для нас має особливе значення, смерть подається як певна багатолікість. До жінки: “Помножуючи, помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї”; до чоловіка: “У поті свого лиця ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий (Бут. 3.19)”. Отже, смерть це не щось саме по собі, до якого немає жодного стосунку біль вагітності та піт нестерпної праці. Ці страждання є образами, навіть іконами самої смерті. Та нехай у вирі життя всі ці “людські, занадто людські” страждання ми сприймаємо як щось цілком природне, десь на задньому плані нашої заклопотаності завжди проступає лице смерті.

Я не можу погодитися з Левінасом в тому, що тільки у фізичному болю висвітлюється “Інакшість” смерті, але готовий зрозуміти його закид у тому сенсі, що мука – це точка найбільшої інтенсивності, де “Інакшість” смерті стоїть на відстані витягнутої руки. У кожне приватне страждання – в невдачу у коханні, в смерть батьків, звільнення з роботи, а інколи навіть у втрату якоїсь там шинелі, як це було у Гоголя, – зазирає смерть, але, справді, вловити її протверезний погляд тут важче. Дуже часто людина проходить крізь колючі хащі випробувань, так і не зустрівшись з “Іншістю”. Однак, коли її охоплює біль власного тіла, оминати цю зустріч вже неможливо.

Слід трансцендентного в "Іншому"

Поки ми мали справу з "Іншістю", зовсім не торкаючись "Іншого". Людина, мій ближній, настільки легко впадає у сферу мого пізнавального, використовуючого чи опановуючого зусилля, що зустрінися з ним як з "Іншим" у ситуації відчуження практично неможливо. Спочатку треба пережити "Іншість" в її холодній безособовості, яка жорстко обрубуює всі мої силкування асимілювати її в коло мого его, щоб потім у передстоянні смерті вийти у простір, де в обличчі ближнього вбачається він сам, а не ще одна моя проекція. Що потім? Потім ти починаєш бачити "Іншого" у перспективі вічності.

"Обличчя входить у наш світ із зовсім далекої сфери, тобто з безумовного, абсолютного, що, до того ж, є ім'я сутнісної сторонності" [1, 168]. Побачити в людині, яка переді мною, "Іншого" – значить зустрінися з ним поза будь-яким контекстом, нехай це буде контекст нашого цілепокладання, коли суще виступає як засіб-для, чи то контекст нашої пам'яті та фантазії, які розчиняють суще у нашому досвіді, якому "все зрозуміло". І коли ближній постає як "Інший", ми, за Левінасом, натрапляємо на те, що він називає *слідом*. "Слід – це присутність того, чого, інакше кажучи, ніколи тут не було, що завжди вже пройшло" [1, 188].

Тільки побачивши слід відсутнього в обличчі ближнього, людина, яка виплутується з тенет відчуження, сягає того витка екзистенційної діалектики, в якому, власне, відкривається вимір етичного у всій широті його обрїю. Адже "слід", який прозирає в "Іншому", – це слід абсолютної трансцендентності.

Наблизитися до розуміння такої особливої епіфанії Бога, як "слід", ми зможемо через розрізнення одкровення, богоявлення, символу та власне "сліду". Левінас не проводить між цими феноменами належної диференціації, але чітко визначає специфіку власних міркувань. "Обличчя – те єдине вікно, в якому значущість трансцендентного (поза межного) не відмінняє трансцендентності, щоб впустити її в лад іманентного; де, навпаки, трансцендентність опирається іманентності саме як завжди минула трансцендентність трансцендентного" [1, 1893].

У сліді, на відміну від одкровення та богоявлення, Бог завжди вбачається у своїй трансцендентності, у своїй абсолютній інакшості, яка аж ніяк не домірна цьому світові і не може бути просто так раціоналізована чи затьмарена проекціями несамовитого его.

Одкровення, що його знають пророки, занадто легко спростовувалося народом “непокірливим та розбещеним”. Адже переказане слово – це слово серед слів, якому можна вірити, а можна і ні.

Таке очевидне богоявлення, що було звернене до Мойсея в неопалимій купині, є явищем, яке хоч і вибивається з буденного порядку життя, але все ж таки розгортається у площині іманентного. Зрештою, купині можна і не повірити, як у Новому Заповіті можна було не повірити чудесам Симона Волхва. У теофаніях такого типу, наполягає Левінас, Інакшість поступається нашим невтримним зусиллям іманентизувати її через вкидання у контекст досвіду чи планів. Полум’я, яке не спалює? То це мені мариться, як марилося не раз у минулих переходах через пустелю! Пророк говорить, що не варто виступати війною проти цих народів? То він просто малодушний!

Випадок з символом більш складний. Адже що нам заважає витлумачити “слід” Левінаса як ще один символ Бога, який нанесений не на дерево чи папір, а на самий вираз обличчя людини? Будь-який символ є вписаним у безмежний контекст культури, яка нам іманентна чи не тою ж мірою, якою вода іманентна рибі. Іншими словами, символ взагалі не є теофанією – це, мабуть, об’єктивоване *пригадування* колишньої теофанії, яке тільки *вказує* на відсутнього, але не несе на собі його живого *відбитку*.

Для того щоб зрозуміти різницю між символом та левінасівським слідом, уявіть собі два види відсутності.

Раптово вас охопила ностальгія та ви, піддаючись її наполегливому заклику, вирішили навідатися у місто свого дитинства. Останнього разу ви тут були десятиріччя тому, і кожен упізнаний камінчик, кожне деревце змушують серце стискатися від солодкуватого болю. Ось ви доходите до будинку, в якому багато років мешкала родина, та з жалем бачите пусте місце. Зараз тут буяє молодий парк, а від рідної хати не залишалося і сліду. Ви бачите її відсутність та розумієте, що інакше і бути не може: це плін життя і воно взяло своє.

Зовсім інша ситуація. Ви домовилися зі своїм другом зустрітися біля пам’ятника на звичайному місці. Ви чекаєте п’ять хвилин, десять, півгодини, а його нема і нема. Він обіцяв прийти будь що, але ж його нема.

Ви вбачаєте його відсутність, але як по-іншому! Адже відсутність того, хто повинен бути, хто присягнувся завжди бути,

хто сказав "Я є", це не те, що відсутність того, на що ми в глибині душі не можемо розраховувати.

Слід – це така відсутність абсолютно "Іншого", яка змушує нас ще пильніше вдивлятися в ближнього у надії знайти Того, Хто обіцяв тут бути. Виглядання без знаходження і є власне тефанія трансцендентного, яке не входить у лад іманентного.

Тут з'єднується у неподільну цілісність любов до Бога та любов до ближнього! Нехай це буде людина, яка спричиняє тобі біль. Але ж у відчайдушних пошуках того, хто відсутній, ти вдивляєшся саме в неї, в цю людину, в її обличчя, як у те місце, де ви домовилися зустрітися...

Зауважимо відразу наше розходження з Левінасом. Якщо для останнього принциповим є те, що слід відсилає у безкрайню далечінь минулого, де на самому обрії час сходиться з вічністю – "Слід – це присутність того, (...) що завжди вже пройшло", – то для нас у сліді вбачається відсутності Того, Хто повинен бути саме тут та саме зараз. Але в будь-якому випадку, саме в обличчі ближнього відкривається абсолютно "Інший" у трансцендентності, яку неможливо звести з небес на землю.

Етика перед лицем абсолютно "Іншого"

Людина, яка вже знає безлику "Іншість" смерті у фізичному стражданні, вдивляється в ближнього та своєю докорінно зміненою оптикою вбачає в ньому слід "Відсутнього". До чого це? Містичне переживання, трансценденція, початок справжньої релігійності? Мабуть, все воно має місце, та цим не вичерпується. Власне, саме з відкриття слідів "Відсутнього" людина входить у простір оновленого етосу. "Він (слід) зв'язує зобов'язанням до Безконечності, до абсолютно Іншого" [1, 187].

Вперше базова етична категорія відповідальності з'явилася на етапі появи існуючого на тлі акту-існування. Це була відповідальність за всі ті вибори, які були здійснені мною-відсутнім у моєму відчуженому існуванні до моменту протверезіння у вирі смерті. Тут досягається відповідальність перед самим собою, але ще не перед "Іншим".

З позиції цієї первинної відповідальності вже не можливо скидати причини своїх вчинків на обставини, на виховання та на інших "козлів відпущення". Але ніщо не стоїть на заваді того, щоб вкинути себе у якийсь ілюзорний проект майбутнього, який підімне людину з ще більшою легкістю, ніж рипуча

машина соціуму чи фізіології. З цього боку відкривається, як ще одна омана, перспектива сартровської свободи, коли людина сама обирає свій шлях. Хоча за Левінасом, наскільки я можу його зрозуміти, шлях треба знайти та відкрити як ту об'єктивну даність, яка споконвіку чекала на тебе.

Ця об'єктивність відкривається у сліді абсолютно "Іншого", який виказує себе в обличчі ближнього. І це вже не відповідальність перед самим собою, а відповідальність перед Іншим, яка змушує слідувати об'єктивно заданому етосу – "Благу", а не суб'єктивній гадці про благо, якою б влучною вона не була.

"Бути під пануванням Блага, – говорить Левінас, – це не означає вибрати Благо з нейтральної позиції, маючи перед собою ціннісну двополюсність. Поняття подібної двополюсності вже посилає до свободи, до абсолютного сьогодення і було б рівнозначне неможливості дійти до того, що до першооснови, тобто до абсолюту знання. Бути під пануванням Блага – це якраз виключати для себе саму можливість вибору і співіснування в сьогоденні. Тут неможливість вибору є наслідком не насильства – долі або детермінізму, – а обраності Благом, яке не підлягає перегляду, яке для обранця завжди вже здійснене. Така обраність Благом є якраз не дією, а самим ненасильством. Обраність – означає зведення в сан незамінного. Звідси і пасивність, яка пасивніша за будь-яку пасивність: синівська, покірність попередня, передлогічна, покірність єдиної смислоспрямованості, і неправильно було б розуміти її, виходячи з діалогу" [1, 210-211]

Левінас говорить про дивні речі: зустрівшись з "Благом" як з тим, відсутність *кого* виявляється в обличчі Іншого, людина заступає по той бік свободи. Крім того, не людина обирає "Благо", на що могла б розраховувати класична концепція етики свободи волі, а навпаки – Благо обирає її! Тут вже нема діалогу, тут здійснюється, свого роду, насильство вічного над нашою свободою.

Теза Платона, що людина впадає у зло через те, що вона *не знає* добра, аж ніяк не є наївністю античного світоспоглядання. Дістатися до Блага як такого – завдання майже неймовірне в своїй складності. І тому ми здебільшого приречені обирати між подобами: тим, що нам здається благом, і тим, що більше скидається на зло. Неможливо застосувати моральну категорію до конкретної ситуації з математичною точністю – конкретика мерехтить неоднозначністю, – і хоч як ми були б упевнені, що тут "або – або", кордон між добром і злом проходить не на межах

речей, а безпосередньо через їх осереддя. Висловлювання Генріха Гейне, що "світ розколовся на дві частини, і тріщина пройшла через моє серце", є свідченням того, що в іманентній нам сфері, тобто у цій насолоді, у цій буденності, у цих захватах та розчаруваннях, зрештою, у цьому світові – клубок добра та зла так же важко розплутати, як злежале прядиво. Жахливо, але зло, що не має під собою ніякої онтології, іноді настільки складно відділити від людини, що треба вбити людину, щоб знищити зло, якого насправді нема.

Любити ближнього свого як самого себе – це не "Благо", це тільки шлях до "Блага", який ще треба пройти. І "Благо", за Левінасом, – це не те, що можна формалізувати у моральний закон, та навіть не те, чого можна сягнути. Це взагалі не те, а "Той". "І доступ до обличчя є, напевно, й доступом до ідеї Бога" [2, 81].

Так і виходить, що благо як ідею обирати з позиції вільної волі можна, а "Благо" як особистість – ні: вона сама тебе обирає. "І саме завдяки Благу зобов'язання у відповідальності, – яку не можна скасувати та відхилити, від якої неможливо відмовитися, яка не зводиться до вибору, не стає насильством, що порушує вибір, а поміщає "внутрішній світ", який передує свободі та несвободі, поза ціннісної двополюсності, – саме ця відповідальність і є тою слухняністю єдиній цінності, що не має протилежності, та від якої неможливо вислизнути. Хоча вона і не споріднена суб'єкту, але і не обрана – обраним в неї є суб'єкт, який зберігає слід своєї обраності" [1, 212].

У кожному своєму парадоксі Левінас ненав'язливо відсилає нас до своїх коренів – іудейсько-християнської традиції. За своєю онтологією Ягве – це той, у якого нема суперника ("єдина цінність, що не має протилежності"). Він єдиний Творець всього, всупереч будь-яким гностичним настановам, які, виходячи з оманливої очевидності, виводять світ з двох начал. Хоч деякі і можуть носити ім'я "суперника", але ж і вони не роблять нічого поза його провидінням, та, власне, є суперниками не Бога, а його занепалого творіння.

Пригадайте пролог до Йова, де сатана, ставши при Господові, просив дозволу на спокусу "чоловіка невинного та праведного". І сказав Господь до сатани: "Ось усе, що його, – у твоїй руці, тільки на нього самого не простягай своєї руки!" (Йов 1:12). Тільки після цього суперник отримав владу над Йовом, а сам по собі вдіяти нічого не міг.

Відповідальність у світлі "Блага" тому і неможливо скинути, що вона не має протилежності. Вибір припиняється там, де одна з опозицій зведена нанівець. Намагаючись впізнати ближнього в усій його несхожості, інакшості, далекості, я раптом вбачаю відсутність Того, Хто повинен тут бути, та провалююсь у простір *поміж*, де нема тіней. У сяйві цього світла моя відповідальність за ближнього стає абсолютною.

Потім, коли сонце піде на захід та тіні потроху наберуть силу, ця однозначність спаде, немов полуденна спека, та благо і не-благо знов можна буде вибирати. Але ж відлуння сутнісної відповідальності вже не дозволить бути безпечним. Її неможливо заглушити. Її голос – це голос волаючого у пустелі, нехай це буде тільки пустеля моєї душі.

Чи належить неможливість вибору тільки до Блага? Ми не можемо, як це зробив би Сартр, сказати, що людина *обирає* відповідальність за своє відчужене минуле, *обирає* осягання смерті як Іншості, *обирає* пошук "Іншості" в ближньому, всупереч всім спокусам.

Ми змушені зафіксувати онтологічну структуру обраність-в-неможливості-обрати як наскрізну для всієї екзистенційної діалектики виходу з відчуження. Проблематичність цієї структури полягає в тому, що її, здається, неможливо зафіксувати в якомусь завершеному феномені. Певні труднощі були вже у висвітленні акту-існування, який Левінас все ж таки зміг винести у простір зрозумілості через феноменологічний аналіз безсоння. Але тут все постає у ще більших сутінках.

Обраність-в-неможливості-обрати подається як певний фон, що мерехтить на задвір'ї інших феноменів. Він скидається на басову партію, яку недосвідчений слухач навіть не виокремлює за фасадом флейтового соло та струнного супроводу. Але ж саме вона дає композиції простір та тримає її структуру. Щоб її почути, необхідне певне витончення слуху.

Коли здійснюєш якийсь доленосний вибір, момент того, що це саме я вирішую своє майбутнє, може буди дуже сильним. Але проходить час, і на відстані вже здійсненого тодішня ситуація постає як нарис картини, що тяжіла надмірною кількістю несуттєвих деталей, а зараз з'явилася в цілісності свого "задуму". Тоді тобі здавалося, що ти, нехай в загальних рисах, знаєш, що обираєш. Зараз ти бачиш, як майбутнє, немов повноводна ріка, вийшло за береги твоїх сподівань, і що, насправді, ти обирав те,

чого не знав. Тоді ти, заради того щоб зберегти свою суб'єктність, відкидав невловимі нюанси ситуації, які мимоволі потроху підштовхували тебе до "твого вибору". Зараз, з віддалення, саме ці нюанси *несвободи* чомусь набули рельєфу і бентежать невловимою таємницею.

Що саме дивовижне, відчуття цієї фонові музики *несвободи*, навпаки, робить твої вибори суттєвішими. Це не так, коли ти дізнаєшся, що тобою маніпулювали, і не так, коли осягаєш, що всі вибори були здійснені у відчуженні "мною-який-був-відсутній". Це чудо.

Чудо, яке впливає з розп'яття непримиренних протиріч. Але якщо для Авраама, Ісака та Якоба чудо було явою, то для нас, нащадків ХХ століття, – це замовченість Того, Хто мовчить. Та хіба вся ця діалектика у пошуках "Іншого" не є загостренням слуху, щоб почути Його?

Література:

1. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого – Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
2. Левінас Е. Етика і Безконечність. Діалоги з Філіппом Немо. – К.: PORT-ROYAL, 2001.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. – М.: "Политиздат", 1989.

Людмила Погоріла

СУЧАСНА ФЕМІНІСТСЬКА ДУХОВНІСТЬ І АНДРОЦЕНТРИЧНА ТРАДИЦІЯ ЦЕРКВИ: НАЛАГОДЖЕННЯ ДІАЛОГУ В УМОВАХ ФУНКЦІОНУВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

У статті розглядаються взаємовідносини феміністської ідеології щодо християнства та офіційної католицької традиції. Акцентується увага на різних шляхах досягнення однієї мети традиційним та феміністським богослов'ям.

Ключові слова: фемінізм, християнство, феміністське богослов'я.

В статтє рассматриваются взаимоотношения феминистической идеологии относительно христианства и официальной католической традиции. Акцентируется внимание на различных путях достижения одной цели традиционными и феминистическим богословием.

Ключевые слова: феминизм, христианство, феминистическое богословие.

The article is concentrates on examination of interrelations feminist ideology to Christianity and official Catholic tradition. Attention accents on different ways to achievement one object by traditions and feminist theology.

Key words: feminism, Christianity, feminist theology.

Суспільство постмодерністської епохи характеризується широким спектром нововведень, ідеологічними змінами, трансформаційними перетвореннями. Вже ні в кого не викликають здивування, байдужості чи нерозуміння слова “фемінізм”, “емансипація”, “гендер”. В першу чергу потрібно сказати про доступ інформації до населення та роз'яснення її змісту. Інший чинник – це потреба в зміні акцентів по відношенню до традиційних поглядів на життя. Сьогодні в багатьох країнах Європи, США,

низці інших країн феміністська активна позиція стала звичним елементом суспільного життя. Про емансиповану жінку написано чимало статей, книг, виголошено чимало промов, виступів, закликів. Одним із обов’язкових структурних чинників демократичного суспільства вважається його гендерно динамічний курс.

Феміністська теорія не виникнула несподівано чи як реакція на чийсь автократичну позицію, зародки її виникли тоді, коли жінка почала розуміти власну соціальну обмеженість. На жаль, у письмовому вигляді такі бунтівні жіночі думки до нас не змогли дійти, зважаючи на те, що майже вся історична скарбниця писемності була творена чоловіками. Лише у 18 столітті зусиллями широко активної діяльності представників інтелектуальної плеяди Просвітництва, О. де Гуж, Дж. С. Міля, М. Волстонкрафт та інших було реально порушено питання жіночої позаполітичної позиції, юридичної незахищеності, дискримінації за ознаками статі тощо. Хоча це були не досить потужні кампанії на захист жінок, однак механізм з відстоювання жіночих прав був уже запущений.

Зважаючи на **актуальність** обговорюваної теми, Римокатолицька церква, як впливовий та зацікавлений в новопоглядах інститут, делікатно підтримує відстоювання жіночих прав у різних сферах людської діяльності, однак діє тут досить обережно та невимушено (щоби модерні погляди могли узгоджуватися з певними доктринальними положеннями церкви).

Метою статті є розгляд позиції феміністського та традиційного богослів’я щодо рівноправності чоловіків і жінок крізь призму віровчення Римо-католицької церкви.

Наразі виділяють дві хвилі феміністичного руху – першу і другу. Перша хвиля фемінізму бере свій початок з кінця 18 століття, друга – з 1960 року. “Фемінізм першої хвилі зосереджувався на питанні громадянських та юридичних прав жінок, фемінізм другої хвилі виокремлюється прийняттям виклику про те, що жінками не народжуються, їх створюють” [9, 52]. Не слід думати, що тільки жіночими зусиллями було піднято перед громадськістю питання дискримінації жінок. Одним із найяскравіших представників феміністського світогляду був видатний англійський вчений Джон Стюарт Міл, який стверджував, що “ті, хто відмовляє жінкам у свободах і привілеях, безумовно дозволених чоловікам, мусять під тиском подвійної презумпції ... висунути якнайвагоміші докази на користь своєї позиції” [4, 368].

Новітній філософський словник визначаючи поняття “фемінізм” говорить про відсутність єдиного теоретика, погляди якого б заклали міцний фундамент у розвиток феміністичної ідеології. Мова лише йде про представників американської (Д’юї, Міл, Вебер, Маркузе) та французької феміністичної думки (Лакан, де Бовуар) [5].

Крім всього іншого, слід вказати на відмінності (не досить значні) між поняттям фемінізму, гендеру та емансипації. Навчальний посібник “Основи теорії гендеру” вказує на відмінність між теоретичними програмами емансипаційної ідеології та феміністичної. “Основними засадами теорії емансипації є переконання в потребі та можливостях зміни становища жінок у межах наявних суспільних структур (патріархальних за своїм характером)”, зазначається у посібнику. Далі – “натомість теоретичні засади феміністичного трактування визволення жінок ґрунтуються насамперед на визнанні потреби глибинних змін цих структур” [6, 200]. По суті, приймаючи такого роду зміни, католицизм, звичайно, більше схиляється до теорії емансипації соціуму з його пропозиціями пошуку альтернативи суворо андроцентричній родині. Поняття “гендеру” розглядається як “вимір соціальних відносин, вкорінених у певній культурі, що має елементи як стабільності, так і змінності. Як соціальна стать, гендер означає сукупність поведінкових норм та позицій, які асоціюються з особами жіночої або чоловічої статі в певному суспільстві” [6, 520]. Але варто зауважити, що точно розрізнити ці поняття не можна, бо розуміють їх і як специфічний світогляд, як ідеологію, рух та навіть проблему, однак об’єднуються вони спільною для себе позицією антидискримінаційного та антисексистського характеру.

Порушуючи питання ролі та місця жінки в суспільстві, державі та родині, не можливо оминати таку важливу сферу, як церква. Загальновідомо, що релігії авраамістичної традиції в жінці вбачають лише помічницю чоловіка, пасивну сторону, а не активного творця суспільства, керівника держави чи родини. Основна роль завжди належала чоловікові. Незважаючи на те, що значна частина віруючих завжди була жіночою, церква була творена чоловіками, чоловіками вона ж керувалась.

Християнська традиція представлена трьома основними гілками: православ’ям, католицизмом та протестантизмом, й хоча їх об’єднує певна спільність у вченні, їх же роз’єднує позиція щодо феміністської ідеології. Так, консервативне православ’я

категоричне в своїх поглядах і наполягає на сприйнятті жінки виключно як дружини та матері. Слід зауважити, що в православному інституті чернецтва, куди жінці була завжди відкрита дорога, вона навіть могла зробити духовну кар’єру, стати настоятелькою монастиря, що передбачало носіння потенціалу великої життєвої мудрості, яка була властива, на думку православного духовенства, лише чоловікам. Відомий православний богослов, диякон А. Кураєв, своїми досить революційними для аскетичного православ’я поглядами намагається пролити світло на низку стереотипів, що склалися у відносинах між церквою та жінкою, щодо місця жінки в церкві, її зовнішнього вигляду, поведінки тощо [13].

Але, якщо мова йде про фемінізованість православної жінки, то православ’я досить категоричне: “емансипація жінок – штучно створений рух антихристиянського характеру. ... християнство в цілому проти зверхньої думки – вивести жінку на арену суспільної діяльності, розумової та фізичної, поряд і на рівних з чоловіком. Ця зверхня думка, при здійсненні її, приведе тільки до одного – до загибелі жінки” [2, 50]. Такий світогляд східної християнської традиції відрізняється вузькістю мислення, тому й бере на себе обов’язок говорити за іншу частину християнського світу. Католицькі автори менш принципові і не завжди поділяють думку про загибель жінки внаслідок її різносторонньої суспільної діяльності. Розуміючи наскільки роль жінки в суспільстві є важливою, католицька церква йде шляхом “справжньої емансипації жінок” [1, 71]. Щодо протестантизму, то англіканська церква, наприклад, дозволила жінок висвячувати в сан єпископа, та й інші протестантські течії довіряють жінці чималу роботу з організації релігійного життя.

Погляд Римо-католицької церкви на місце, роль та покликання жінки в сучасному світі потребує детального аналізу, зважаючи на її особливий статус. По-перше, це зумовлено тим, що за досить короткий проміжок часу позиція католицизму кардинально змінилась та модернізувалась. По-друге, нарешті жінка може відчутти (більш теоретично, але часто й практично) ту християнську рівність, про яку говорив апостол Павло.

Серед феміністичних рухів різного забарвлення окремо виділяють соціально-християнський фемінізм, який сформувався в першій половині ХХ століття. Він вважається найконсервативнішим серед феміністичних напрямів. Зміни, які мали місце в

суспільстві, зачепили навіть таку традиціоналістську сферу, як церква. Взавши аджорнаментований курс на соціум, католицизм проводить кампанію з підтримки прав жінок, говорячи про їх особливу роль в історії людства. Активна феміністська (від лат. *femina* – жінка) діяльність папи Івана Павла II, який перший з понтифіків “визнав суспільне приниження та дискримінацію жінок в історичному минулому” [6, 209], привернула громадськість до негайного вирішення багатьох жіночих проблем.

Римо-католицька церква зрозуміла наскільки сильно вплинула на сучасну жінку емансипаційна ідеологія, яка вказувала на безпідставність другорядної позиції жінок в сім’ї та суспільстві. Положення про те, що жіночий досвід зможе реально підсилити та укріпити позиції церкви в такому нестабільному світі змусив католицизм шукати нових шляхів до вирішення порушеної проблеми.

Детально аналізуючи стан католицизму в постмодерністській епосі, священик, викладач католицького богослів’я Томаш Рауш виділяє феміністську духовність серед сучасних видів духовності, крім того автор також акцентує свою увагу на феміністському богослов’ї.

Широка інформованість жінок, активізація власної самосвідомості, незгода з традиційними патріархальними поглядами церкви призвели до виникнення та функціонування католицької феміністської ідеології. Феміністський духовний світогляд також був зумовлений активною діяльністю жінок, які не вбачали в своїй природі другорядності, виступали за використання жіночого досвіду не тільки в багатьох соціальних сферах людської діяльності, а й у релігійній динаміці.

Звертаючись до Святого Письма, церковні феміністки не погоджуються з чисто маскулінім розумінням Бога, з абсолютно чоловічою природою Ісуса Христа, а також з тим, що власне через жінку, Єву було спричинено гріхопадіння. Крім того, до уваги береться безпідставне есенціалістське розуміння статі, що різницю між чоловіком і жінкою розглядає в їх фізичних відмінностях, у специфічності жіночого організму, який здатний до репродуктивної функції. Також феміністська духовність проти ототожнення таких людських характеристик, як емоційність, чуттєвість, невтриманість, духовна й фізична слабкість, м’якість з сутністю жіночої природи, заявляючи про те, що формування таких якостей відбувається внаслідок суто “дівчачого” виховання.

Феміністсько забарвлена релігійна діяльність стала поштовхом для виникнення так званої феміністської герменевтики, за допомогою якої інтерпретуються біблійні та різні християнські тексти. Т. Рауш зазначає, що “феміністські богослови вимагають, щоб ми підходили до біблейського тексту з позиції того, що він не тільки історично обумовлений, але також представляє собою плід патріархальної, чи андроцентричної, культури, в якій народилася Біблія” [8, 296]. Особливо доречним буде використання феміністської герменевтики при трактуванні Нового Завіту, де євангелісти часто вказують на жінок, як на вірних супутниць Христа, що бажали нових знань, і якими нарівні з чоловіками бажали ділитися та проповідувати.

З іншого боку традиційне богослов'я апелювало до Книги Буття, де сказано, що Бог заповів жінці народжувати в болях і стражданнях [Буття: 3, 16], до Послання апостола Павла, який закликав жінку мовчати в церкві [1 Кор.: 11, 3], а також бути постійно покірною чоловікові та до інших порад і настанов. На цю тему було сказано багато. Однак варто враховувати неминучу динамічність людського розвитку, й те, що становище жінки, яке вона мала 20 століть тому досить кардинально відрізняється від сьогоденного статусу. Попереджуючи неминучий соціальний розвиток та враховуючи чимало змін, вчення Римо-католицької церкви свою підтримку жінок вбачає перш за все в дуже розвиненому культурі Богородиці, яка виступає як захисниця та ідеал всіх католичок. Активне поклоніння Діві Марії, до якої завжди була підвищена увага, призвело до виникнення науки маріології. Чотири богородичних догмати, що були проголошені католицькою церквою, та безапеляційна віра в них говорять про велику віру в заступництво та допомогу Богородиці. Крім того, папа Іван Павло II своєю широкомасштабною суспільною діяльністю проробив величезну роботу на підтримку жіночої половини віруючих. Не нівелюючи материнське покликання жінки, папа закликає її взяти участь в багатьох інших сферах людської діяльності. Так, “на увагу усіх особливо заслуговують два довірені жінці завдання, які вони виконують”, зосереджується понтифік. “Першим з них є надання певної гідності сімейному життю і материнству. Наступним завданням жінки є запевнення культурі морального виміру, тобто того, що робить її гідною людини у її особистому та суспільному житті” [7, 121].

Отже, офіційна католицька сторона досить обережна у своїх

висловлюваннях: підтримуючи і всіляко сприяючи піднесенню гідного місця і ролі жінки в суспільстві, Ватикан не надто категоричний, ніж феміністські богослови. Крім того, церква лише поступовими кроками залучає жінку до церковної діяльності, що все-таки говорить про потребу церкви в жіночій досвідній діяльності.

Наприклад, “сьогодні жінки виконують багато ролей в церкві і беруть участь в багатьох видах служіння, які раніше були для них закритими. Вони керують приходськими програмами катехизації, викладають богослов’я в університетах, семінаріях та інших навчальних закладах, служать духовними наставниками. Крім того, чимало жінок сьогодні служать адміністраторами в приходях, де немає постійного священика, – ця роль не тільки адміністративна, але й пастирська”, зазначається в книзі “Католицизм в третьому тисячолітті” [8, 300]. А також додається: “...жіночий рух вже змінив церкву і продовжить міняти її в майбутньому” [8, 301].

Вже допустивши жінку до такої сакральної сфери, як церковна діяльність, католицизм з великою завзятістю говорить про власну підтримку жіноцтва в інших сферах людської діяльності. Незважаючи на досить складні взаємини між церквою і жінкою в минулому, сьогодні настає епоха, яка сприяє налагодженню діалогу між ними та відкриває шлях до широкої спільної діяльності.

Література:

1. Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім’ю. Від Лева XIII до Івана Павла II. – У 2 т. – Львів, 2002. – Т.1.
2. Игумен Феоктист (Кириленко). Пастырское душепопечение о женщинах. – Санкт-Петербург, 2006.
3. Кураев А. (диакон) Женщина в церкви. – Мариуполь, 2004.
4. Міл Дж. С. Про свободу. – К., 2001.
5. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн., 2003.
6. Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. – К., 2004.
7. Покликання і місія мирян. Післясинодальне апостольське повчання Святого Отця Івана Павла II. – Львів, 1998.
8. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер с англ. (Серия “Современное богословие”). – М., 2007.
9. Хто боїться фемінізму? Погляд по той бік реакції. / За ред. Е.Оуклі та Дж. Мітчелл. – Львів, 2005.

Олександр Волков

ВИПРАВДАННЯ НЕПРИМИРЕННОСТІ В ПРОТЕСТНОМУ ДИСКУРСІ

У статті розглядається виправдання непримиренності у протестному дискурсі, підстави для звинувачення, що зумовлює агресивність, санкціонування насильства. Виділяється дискурсивна етика для чужого, яка ґрунтується на тотальному запереченні; а також етика для свого, яка припускає наділ свого тільки позитивними властивостями. Досліджується комплементарна діалектика протестного дискурсу, в якій протилежні сенси існування утворюють цілісність.

Ключові слова: протестний дискурс, сенс, непримиренність, санкціонування насильства, свій і чужий, комплементарна діалектика.

В статье рассматривается оправдание непримиримости в протестном дискурсе, основания для обвинения, что обуславливает агрессивность, санкционирования насилия. Выделяется дискурсивная этика для чужого, которая основывается на тотальном отрицании; а также этика для своего, которая предполагает наделение своего только позитивными свойствами. Исследуется комплементарная диалектика протестного дискурса, в которой противоположные смыслы существования образуют целостность.

Ключевые слова: протестный дискурс, смысл, непримиримость, санкционирование насилия, свой и чужой, комплементарная диалектика.

In the article acquittal of irreconcilability is examined in protest discourse, grounds for a prosecution, that обуславливает aggressiveness, sanctioning of violence. Discursive ethics for stranger, which is based on a total denial, is selected; and also ethics for своего, which supposes allotting it only by positive properties. Komplementarnaya dialectics of protest discourse, in which opposite senses of existence form integrity, is probed.

Key words: *protest discourse, sense, irreconcilability, sanctioning of violence, it and stranger, комплиментарная dialectics.*

Актуальність дослідження зумовлена потребою виявлення закономірностей соціальних процесів, які залежать від когнітивних змін. Цей аспект безпосередньо пов'язаний з вивченням політичного дискурсу, в першу чергу його етичних підстав, що знайшло свій вираз у роботах з етики дискурсу [2, 8]. Основна мета полягає у виявленні підґрунтя протестного дискурсу, зокрема сенсів існування, яке реалізується у ньому, тим самим конструюють реальність; відповідно, основними завданнями є виявлення основних сенсів існування, їхній вплив на характер конструювання й стан справ, критика положення партикулярної етики протестного дискурсу; новизна полягає в розгляді політичного дискурсу як форми виразу сенсів існування, які безпосередньо впливають на своєрідність здійснення в політичній практиці.

а) непримиренність

Дискурс "суб'єкта-в-собі" не припускає наявності іншого, проте у протестному дискурсі ми спостерігаємо *розшарування суб'єкта на свого і чужого*, яким стає інший. Чому відбувається це розшарування? Чим воно викликане? Це пов'язано з інверсією владних відносин, внаслідок чого наказуючий та виконуючий міняються місцями; інверсія активізує протистояння усередині суб'єкта, розриваючи суб'єкт на своїх і чужих, тому *непримиренність* стає однією з норм існування; непримиренність – складова етики для чужого, в якій чужий перетворюється на об'єкт тотального звинувачення. Дж. Шарп у своїй знаменитій книзі "Від диктатури до демократії", досліджуючи природу тоталітаризму, виділяє саме непримиренність як основоположний крок у боротьбі проти узурпації влади, проте він не враховує того моменту, що непримиренність не тільки руйнує вертикаль влади, але й формує етику для чужого, норми якої суперечать як абсолютній, так і універсальній етиці [9]. Етика, яка породжує моральне чудовисько у людській зовнішності, – ця суперечність зумовлена тим, що непримиренність гранично релятивізує етичні норми, що породжує всюдозволеність, тобто свавілля; неможливість для угод, компромісів призводить до

того, що протестний суб'єкт привласнює собі право на володіння істиною; таким чином, протистояння проти тоталітаризму призводить до виникнення ще агресивнішого політичного режиму, за допомогою якого реалізує себе протестний суб'єкт. У протистоянні усередині протестного суб'єкта може перемогти тільки той, хто проявляє велику жорстокість, нетерпимість, невизнання, хто здатний повністю відмовитися від принципів універсальної етики, верховенства принципів гуманізму; при оголошенні тоталітаризму втіленням зла, відбувається санкціонування насильства, тим самим, відмова від милосердя, дружлюбності, благородства тощо. Дж. Шарп навіть не ставить питання, яким чеснотам відповідають його принципи ненасильницької боротьби, а головне, відстоювання яких етичних норм вони припускають, а вони породжують етику для чужого, і, як наслідок, протестного суб'єкта, який реалізує себе в ненависті, невизнанні, приниженні чужого, отже, протистояння проти тоталітаризму призводить до виникнення ще агресивнішої форми тоталітаризму. Але хіба може бути моральність аморальною? Як це не парадоксально, ми повинні визнати наявність таких етичних норм, і прикладом негативної моральної системи, можливо, якраз є етика для чужого, сутність якої як сукупності норм полягає в тому, щоб виправдати насильство, і в першу чергу так, як воно реалізується в дискурсі; тому книгу Дж. Шарпа можна вважати своєрідним виправданням насильства, яке здійснюється в комунікативному середовищі, за своєю суттю вона – апологія дискурсивного насильства, оскільки автор будує своє дослідження, спираючись на етику для чужого, – ця книга фактично є рекомендаціями з формування протестного суб'єкта; а її зміст дозволяє наново поставити деякі питання соціальної філософії, головне питання, що є політичний суб'єкт? Вона ж допомагає зрозуміти, що суб'єкт виникає у дискурсивній практиці, а його особливості визначаються маніфестацією сенсів, які утворюють зміст свідомості. Дж. Шарп виходить із того, що якщо навмисно провокувати артикуляцію певних сенсів існування, то можна сформувати певний спосіб поведінки, в цьому випадку, протестний; таким чином він вказує на перспективи конструювання протестного суб'єкта, проте не зрозуміє, що результати його соціальної інженерії будуть для нього несподіваними. Основна мета, яку ставиться у дослідженні, – це зруйнувати тоталітарний режим, проте, одночасно, провокується виник-

нення протестного суб'єкта, за своїми проявами ще аморальнішого, ніж тоталітарний; але у цій роботі ми не знайдемо, що ж розуміється під тоталітаризмом, крім того, що аналіз комуністичного режиму зводиться до створення негативного образу; не знайдемо аналізу дискурсивних практик, хоча є рекомендації з конструювання протестного дискурсу; відсутнє розуміння того, що існування політичного суб'єкта залежить не тільки від політичного режиму, але й від своєрідності культури, історичних традицій, рівня розвитку політичної системи, та інших чинників; а головне, розуміння того, що провокування виникнення протестної свідомості нічого, окрім руйнування не приносить; іншими словами, розуміння і трактування політичного суб'єкта Дж. Шарпом не можна визнати задовільною, а його рекомендації, по суті, є аморальними, а щоб переконатися у правильності цього висновку, треба звернутися до основних положень універсальної етики К.-О. Апеля та теорії комунікації Ю. Габермаса [2, 8]. Принципи ненасильницької боротьби, необхідність використання яких відстоює Дж. Шарп, суперечать також принципам і нормам абсолютної моралі, вироблених людством впродовж історичного розвитку.

б) невизнання

Відзначимо також таку складову етики для чужого й принципу етики ненасильницької боротьби Дж. Шарпа, як *невизнання*, яке є своєрідною формою дискурсивного заперечення, коли навмисно не береться до уваги досконалість суб'єкта, що виявляється в ефективному продукуванні; й наведемо вислів, що ілюструє положення: "Вони говорять про свої успіхи та досягнення. На нашу думку, ці заяви ні що інше, як введення суспільства в оману. Їх досягнення – тільки цифри на папері, й не більш того. Чи може хто сказати, що він почав жити краще?" У цьому випадку невизнання переходить у заперечення певних досягнень, але заперечення очевидного і є приниження, що, отже, припускає піднесення того, хто принижує, тому той, хто принижує, постає як абсолютний досконалий. Звернемо увагу, що якщо підданський суб'єкт абсолютизує свою недосконалість, то протестний, навпаки, досконалість, хоча не має для цього ніяких підстав; при цьому абсолютизація досконалості характерна також і для імперського суб'єкта, але вона не заважає усуненню недосконалості, – абсолютизація досконалості

протестним суб'єктом має своїм результатом не протистояння недосконалості, а знищення чужого, оскільки останній і виступає уособленням недосконалості.

Звертаючись до розгляду абсолютизації досконалості, ми тим самим звертаємося до розгляду етики для свого; і перший крок – це абсолютизація досконалості самого себе; це означає, що свій не в змозі зробити зло, а всі його вчинки є свідченням таких чеснот, як проходження принципу блага, доброзичливість тощо, таким чином, етика для свого відрізняється тим, що свій бачиться як живе божество, якому необхідно поклонятися, а відсутність поклоніння вже розглядається як злочин проти моралі. Нагадаємо, що для підданського суб'єкта критика є своєрідною формою самоприниження; критика ж свого у протестному дискурсі у принципі неможлива, оскільки вона трактується як його приниження, тому будь-яка критика викликає жорстке протистояння. До чого приводить абсолютизація досконалості своїх? Вона дозволяє вивести з підпорядкування норм універсальної етики, тому будь-які моральні звинувачення, які виходять з боку чужого, не беруться до уваги; будь-який вчинок, навіть злочин, виправдовується, якщо він здійснений щодо чужих; водночас, етика для своїх близька універсальній етиці, оскільки свої утворюють замкнуте ціле, і серед них визнається можливість йти на компроміс та добиватися консенсусу; але у сфері своїх використовуються абсолютні норми відношення до чужого як втілення недосконалості. Отже, ми зверталися до особливостей етики імперського, підданського та протестного суб'єктів, і з'ясували, що кожна має свої нормативи, які використовуються при оцінюванні вчинків у відповідних суб'єктах; ми окремо зупинилися на етиці протестного суб'єкта, і звернули увагу на те, що абсолютизація досконалості своїх призводить до відхилення інших моральних норм, зокрема норм універсальної етики, хоча вона й діє в межах своїх. Імперський суб'єкт також абсолютизує досконалість саму себе, але такі його якості, як самокритичність і неприйняття недосконалості є підставою для використання норм універсальної етики, хоча щодо іншого він нічим не відрізняється від протестного; але в деяких ситуаціях він здатний підкорятися нормам цієї етики, особливо в тих випадках, коли він зацікавлений в іншому. Протестний суб'єкт відрізняється нестабільністю, оскільки у ньому відбувається інверсія влади; його агресивність отримує виправдання в абсолю-

тизації своєї досконалості, тому він не здатний ні на які компроміси; отже, основний імператив – це боротьба проти чужого, боротьба до перемоги, тобто до захоплення влади, тому вислів: “Кожному – своє!”, – можна вважати найбільш точним виразом сутності суб’єкта, при цьому кожен – це свій або чужий; відповідно для своїх – одні моральні норми, для чужих – абсолютно інші, тому за злочин проти своїх повинне невідворотно йти покарання, а злочин проти чужих не тільки не карається, але й заохочується; вищими чеснотами стають мужність, відвага, рішучість. Вислів: “Кожному – своє!”, – вказує на біполярність моралі протестного суб’єкта, на її внутрішню суперечність, і ми підкреслюємо у ній наявність діалектичних суперечностей, суперечностей комплементарного характеру.

с) комплементарна діалектика

Діалектика моралі протестного суб’єкта припускає істинність протилежних оцінок одного й того ж вчинку, наприклад, вбивство чужого виправдовується, водночас, не виправдовується вбивство свого, а джерелом суперечностей виявляється розмежування суб’єкта на своїх і чужих. Що ж є комплементарна діалектика? У німецькій класичній філософії діалектика – це вчення про боротьбу протилежностей; діалектика Г. Гегеля, який пояснює становлення у “Науці логіці” таким чином: “*Чисте буття* утворює початок, тому воно в один і той же час, є і чиста думка, і невизначена проста невизначеність, а перший початок не може бути чим-небудь опосередкованим і визначеним”, – і далі: “Це чисте буття є *чиста абстракція* і, отже, *абсолютно негативне*, яке, узятє також безпосередньо, є чисте ніщо”, – і далі: “Точно також і *ніщо* як безпосереднє, рівне самому собі, є, навпаки, *те ж саме*, що і *буття*. Істину, як буття, так і ніщо не представляє єдність їх обох, ця єдність є становлення” [5, 217, 220, 222]. Отже, чисте буття та ніщо утворюють єдність, яка і є становлення. У комплементарній діалектиці єдність зберігається, але характер протилежності істотно змінюється: це не суперечності між буттям і ніщо, а суперечності між щось даним, наприклад, сенсами існування, спільність яких зумовлює становлення; суперечність полягає в тому, що сенси існування утворюють несумірне ціле, в якому найхимернішим чином поєднуються протилежності, незважаючи на їх суперечність, вони утворюють єдине ціле, з руйнуванням якого, змінюється буття

суб'єкта. Що ж тоді становлення? Становленням буде здійснення сенсів існування, відповідно, воно буде іншим залежно від їхньої своєрідності, наприклад, імператив вдосконалення імперського суб'єкта припускає відмову від старого, верховенства критики, зусилля при подоланні перешкод тощо; вимога протестного суб'єкта: “Кожному – своє!”, – руйнування саме себе зсередини. Нагадаємо, що мова йде про “суб'єкта-в-собі”, тобто суб'єктові, який замикається сам на собі, а його дискурс – це розмова з самим собою; саме у такому дискурсі відбувається встановлення основних сенсів існування. Таким чином, комплементарна діалектика політичного суб'єкта описує його становлення як реалізацію сенсів існування; отже, в комплементарній діалектиці, екзистенційній за своїм змістом, підґрунтям становлення є наявність спільності протилежних сенсів, утворюючих єдність і, відповідно, їх здійснення, так і руйнування цієї спільності, перехід в іншу протилежність, що припускає інший стан суб'єкта.

d) руйнування самого себе

Поставимо таке питання: чому протестний суб'єкт руйнує сам себе? Нагадаємо, що основним сенсом існування протестного суб'єкта ми виділили незадоволеність; взагалі його сенси відрізняються деструктивною спрямованістю. Оскільки переживання сенсів має характер рефлексії, здійснення деструктивних сенсів існування позначається на самому суб'єктові, зокрема в розмежуванні на своїх і чужих; тому протистояння у протестному суб'єктові “природним” чином припускає руйнування суб'єкта як цілого. Отже, становлення протестного суб'єкта зумовлене наявністю суперечностей між своїми й чужими, які прагнуть зруйнувати один одного, що говорить про наявність особливого роду діалектики – комплементарній, яку не слід ототожнювати з негативною діалектикою; неможливість ототожнення пов'язано з тим, що не будь-яке становлення обов'язково припускає негацію, зокрема протестний суб'єкт виключає заперечення своїх. Нагадаємо, що прояв негативності, за Т. Адорно, знаходить вираз у прагненні свободи, “яка повинна досягатися за всяку ціну”: “Свободою, якою звичайно гордиться індивід, була, як це вперше відзначив Гегель, негативністю, негативним, насмішкою над дійсною свободою; вона була виразом випадковості долі кожної окремої людини, уготованої

йому суспільством. Реальна потреба у тій свободі, яка повинна досягатися за будь-яку ціну (що особливо привертає ультраліберальних ідеологів), є всього лише камуфляжем, вона маскувала тотальну соціальну необхідність, що примушувала індивіда до "ruggedness" заради врятування власного життя, ради того, щоб просто вижити. Самі уявлення та поняття [про свободу] настільки абстрактні, що вони повністю тотожні", – і далі: "Карикатурою образу свободи буржуазного індивіда виявляється картина, сюжетом якої є необхідність поступати і діяти вільно" [1, 237-238]. Така негативність зовсім не прозора (швидше, навпаки – її прозорість і є вимогою, пред'являє поняття закону); стосовно кожного окремого індивіда виступає як випадок, продовження містичної долі. Ця негативність і несе в собі життя, ту з її сторін, яка послужила назвою для фортепіанної п'єси Шуберта "Бури життя" [там само]. Негативність, за Т. Адорно, має у буржуазному суспільстві універсальний характер; на наш погляд, саме вона є характерною для протестного суб'єкта.

е) свобода як обґрунтування насильства

Зауважимо, що прагнення до свободи протестного суб'єкта також виявляється "непрозорим", і раніше ми вже показали її суперечності, але що таке непрозорість у цьому випадку? Непрозорість полягає в тому, що суб'єкт приховує від себе свою суперечність, і упевнений у своїй цілісності та абсолютній досконалості, – саме для цього конструюється партикулярна етика для своїх, яка за функціями дуже близька до ідеології, оскільки у ній отримує виправдання певний стиль існування; наприклад, стиль існування імперського суб'єкта визначається прагненням до панування, а протестного – потребою в інверсії влади. Щоб зняти непрозорість, ми показали розшарування протестного суб'єкта на своїх і чужих; далі, на відміну від Т. Адорно, ми негативність доповнюємо позитивністю, при цьому, як стає очевидним, співвідношення й зміст негативності та позитивності залежить від модусу свідомості, відповідно, вони розрізнятимуться у імперського, підданського та протестних суб'єктів. У основі як позитивності, так і негативності, покладені норми партикулярної етики, – ця етика має не трансцендентний, а іманентний характер, оскільки визначається модусом свідомості суб'єкта. Продукування, тобто становлення суб'єкта, залежить від співвідношення і особливостей негативності і по-

зитивності, від форм їх прояву; наприклад, відсутність ефективного продукування у протестного суб’єкта пояснюється тим, що негативність має деструктивний характер, і спрямована на самого себе, оскільки чужий – це локальний суб’єкт, а позитивність обмежена тільки своїми. Дисгармонія, яка відрізняє протестний суб’єкт, яка зумовлена незадоволеністю стану влади, виражається у постійній напруженості стосунків, агресивності, відповідно, відсутність умов для творення, прояву творчих здібностей індивідуальностей; негативність може привести до тотального заперечення влади, отже, до анархії і свавілля. Зазначимо, що анархія виникає як реакція на державне насильство, з цього приводу М.О. Бакунін пише: “Отже, задоволення народної пристрасті й народних вимог для класів імущих і таких, що управляють рішуче неможливо, тому залишається тільки одне засіб – *державне насильство*, одним словом, *Держава*, тому що Держава саме і означає *насильство*, панування за допомогою насильства, замаскованого, якщо можна, і, у крайньому випадку, безцеремонного і відвертого” – і в кінці роботи: “... для того, щоб наш селянин і наш фабричний робочий не відчував себе самотнім, а знав би, навпаки, що за ним, під тим же гнітом, та зате і з тією ж пристрастю і волею звільнитися, коштує величезний, незліченний світ до загального вибуху підготовлюваних мас чорноробів” [3, 314, 523]. Як відомо, мета анархістів – “загальний вибух”. Тому зміст теорії анархізму, як ніякий інший, збігається з сенсами існування протестного суб’єкта; наприклад, у теорії анархізму ми не знайдемо конкретних рекомендацій з облаштування суспільства, але є обґрунтування революційної боротьби, зокрема М. О. Бакунін займається виявленням того, яким чином звільнити пристрасть до звільнення. Що таке пристрасть до звільнення? Безумовно, вона має іманентний характер і характеризується присутністю свободи, але викликає сумнів виділення пристрастей як загального джерела існування, при цьому, абсолютно очевидно, пристрастей руйнівних, які повинні породити “загальний вибух”; пристрасті такої сили можуть виявитися настільки руйнівними, що знищують суб’єкта як ціле; при цьому пристрасть включає насильство, про своєрідність якого умовчує М. О. Бакунін, і це насильство не обмежується нормами, на відміну від насильства з боку держави. Це насильство засноване на свавіллі, яке призводить до хаосу; і якщо інститути держави певною мірою здатні захистити від

свавілля, у час свободи наступає стан загальної всездозволеності, тобто беззаконня. Що таке беззаконня? Це зовнішній вираз пристрасті до свободи. Наскільки руйнівне це свавілля, можна зрозуміти, звернувшись до дискурсивної практики часів революційних подій, тому наведемо вислів, найбільш типовий для революційного дискурсу: “На вулицю вийти неможливо. Стріляють ні в чому не повинних людей. Ніхто не може захити від грабежу й насильства, які прийняли масовий характер. Хіба це свобода, про яку ми мріяли?” Зауважимо, що подібні вислови можна знайти в записках М. Горького, свідка революційних подій 1917 року у Росії [6]. Теоретичні припущення основоположників анархізму повністю були спростовані революційною дійсністю, оскільки втілення пристрасті до звільнення призвело не до звільнення народних мас, а до тотального свавілля.

ВИСНОВКИ:

1. Етика для чужого припускає непримиренність як підґрунтя для тотального звинувачення, яке не тільки сприяє руйнуванню вертикалі влади, але призводить до виникнення ще агресивнішого політичного режиму, в якому санкціонується насильство, і тим самим виявляється відмова від норм гуманізму.

2. За допомогою дії на дискурс можливе конструювання суб'єкта, що володіє певним модусом свідомості; проте при конструюванні варто мати на увазі необхідність відповідності стану свідомості позитивним етичним нормам, інакше можна “породити руйнівника”.

3. Одним із основних принципів дискурсивної етики для чужого є невизнання, яка знаходить вираз у тотальному запереченні чужого, водночас, приписування самому собі абсолютної досконалості; навпаки, оптика етики дискурсу для свого припускає бачення себе тільки з позитивного боку, крім того, наділ чудовими властивостями, що стає причиною неприйняття будь-якої критики, а також дозволяє вивести себе з підпорядкування нормам універсальної етики.

4. Основна суперечність протестного суб'єкта полягає у тому, що він використовує одні моральні норми для своїх, а інші для чужих, які багато у чому прямо суперечать один одному, наприклад, якщо злочин проти своїх обов'язково повинен припускати покарання, то злочин проти чужих є героїчним вчинком.

5. Особливість комліментарної діалектики протестного дискурсу, на відміну від діалектичної, є у тому, що вона припускає

наявність протилежних сенсів існування, утворюючих єдність, наприклад, вимога досконалості для чужого і допущення недосконалості для своїх; суперечності припускають взаємно один одного, а при усуненні одного з них і відбуваються зміни не тільки у стані суб'єкта, але і положення справ.

6. Наявність у свідомості протестного суб'єкта деструктивних сенсів існування припускає його руйнування як цілого, що зумовлено тим, що заперечення недоліків приймає маніакальний характер і трансформується в тотальне заперечення саме себе; одним із основних деструктивних сенсів, реалізація яких призводить до руйнування протестного суб'єкта, є свобода як обґрунтування насильства.

7. Деструктивна дія пов'язана з переживанням обурення, що досягає ненависті щодо чужого, що призводить до нездатності використовувати розум, домінування негативних переживань і використання негативної номінації в дискурсі.

Література:

1. Адорно Т. В. Негативная диалектика: Пер. с нем. Е. Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003.
2. Апель Апель К.-О. Трансформация философии. – Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001.
3. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика / Вступ. ст. и подгот. текста и прим. В. Ф. Пусторнакова. – М.: Правда, 1989.
4. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова, пред. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философский наук: В 3-х т. – Т. 1. Наука логики. / Отв. ред. Е. П. Ситковский. – М.: Мысль, 1974.
6. Горький М. Несвоевременные мысли. – М., 1990.
7. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 45.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. / Под ред. Д. В. Скляднева. – Изд. 2. – СПб, 2006.
9. Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения // www.psyfactor.org.sharp3.html

Марія Петрушкевич

КАРНАВАЛЬНО-СМІХОВІ ЕЛЕМЕНТИ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аналізуються народні сміхові елементи західноєвропейської культури Середньовіччя, висвітлюється їхній зв'язок із античними містеріями та взаємодія із офіційною християнською культурою.

Ключові слова: сміх, карнавал, містерії, християнська культура.

В статье анализируются народные смеховые элементы западноевропейской культуры Средневековья, освещается их связь с античными мистериями и взаимодействие с официальной христианской культурой.

Ключевые слова: смех, карнавал, мистерии, христианская культура.

The folk elements of laughter in West European culture of dark Ages are analysed in the article, their connection with ancient mysteries and co-operating with an official christian culture are cleared up.

Key words: elements of laughter in culture, ancient mysteries, Christian culture.

Офіційній і серйозній культурі церковного і феодального Середньовіччя протистояв цілий неозримий світ сміхових форм і проявів. При всій різноманітності цих форм і проявів – майданні святкування карнавального типу, окремі сміхові обряди та культи, блазні, велетні, карлики, – вони наділені єдиним стилем і є частинами єдиної та цілісної народно-сміхової, карнавальної культури.

Всі багатолікі прояви народної сміхової культури можна за їх характером поділити на три основних види: обрядово-видовищні форми (святкування карнавального типу, різні сміхові дійства на площах та ін.); словесні сміхові (також і пародійні) твори різного ґатунку: усні та писемні, латинською та народни-

ми мовами; різні форми та жанри фамільярно-майданної мови (сварки, божба, клятви, народні блазони та ін.) [1, 9].

Всі ці види, що відображають – при всій їх різноманітності – єдиний сміховий аспект світу, тісно взаємопов’язані і не одно-разово переплітаються між собою. Святкування карнаваль-ного типу і пов’язані з ними сміхові дієства чи обряди займали в житті середньовічної людини велике місце. Крім карнавалів як таких з їх багатоденними та складними майданними та вуличними дієствами і процесіями святкувалися особливі “свято дурнів” (*festa stultorum*) і “свято вісюка”. “Свято дурнів” – це середньовічне народне свято, що було пародіюванням церковних обрядів, карнавальною зворотністю офіційної церковності, наприклад, жартівливе богослужіння з вісюком в ролі священика, з використанням старого черевика замість кадила, з п’янством та розгулом. Проте це святкування прямо церквою не заборонялося і пов’язувалося якраз із церковними святами, відбувалося в соборі чи на площі перед ним і влаштовувалося, зазвичай, молодими кліриками [4, 387].

Пов’язаний із цими святкуваннями особливий, освячений традицією вільний “пасхальний сміх” (*risus paschalis*). Майже кожне церковне свято, мало свій освячений традицією, народно-майданний сміховий бік. Такі, наприклад, храмові свята, що супроводжувались ярмарками з їхньою багатою і різнобічною системою майданних розваг (за участі велетнів, карликів, потвор, тварин).

Але поряд з тим, безпосередність з якою зверталися до Бога в повсякденному житті – безперечне свідчення міцної і безпосередньої віри. При відсутності найменшого наміру насміхатися, фамільярне ставлення до сакрального в поєднанні з прагненням до його образного втілення вело до форм, які б могли здатися непристойними. Життя було пронизане релігією так, що виникала постійна небезпека зникнення відстані між земним та сакральним. Тому церковні свята проходили серед безмежної веселості, з грою в карти, вульгарними висловлюваннями; у відповідь на застереження люди говорили про те, що знатні пани, папи та прелати без усяких застережень роблять те ж саме (такий стан у народі не міг не викликати карнавальної культури) [4, 275]. Крім того, зневажливе ставлення до духовенства проходить через усю середньовічну культуру поряд з повагою до духовного сану. Фантазмагорії народних вірувань переповнені ангелами і чортами, духами померлих і жінками в білому – але не святими.

Карнавальна атмосфера панувала в дні постановок містерій. Панувала вона також на таких сільськогосподарських святах, як збір винограду (*vendange*), що проходили і в містах. Сміх супроводжував громадські та побутові церемоніали та обряди: дурні були їхніми безпосередніми учасниками і пародійно дублювали різні моменти серйозного церемоніалу (прославлення переможців на турнірах, посвяту в лицарі та інше).

Обрядово-видовищні форми, організовані на основі сміху, надзвичайно різко, можна сказати принципово, відрізнялися від серйозних офіційних – церковних та феодално-державних – культових форм і церемоніалів. Вони давали абсолютно інший, підкреслено неофіційний, позацерковний і позадержавний аспект світу, людини і людських стосунків; вони ніби будували по інший бік всього офіційного інший світ та інше життя, до яких всі середньовічні люди були більш чи менш причетні, в яких вони у відповідні терміни жили. Це – особлива подвійність світу.

Сміхові обрядово-видовищні форми, – це не релігійні обряди, подібні, наприклад, до християнської літургії з якою вони пов'язані віддаленою генетичною спорідненістю. Сміхове начало, що організовує карнавальні обряди, абсолютно звільняє їх від будь-якого релігійно-цекровного догматизму, від містики та благоговіння, вони майже повністю позбавлені магічного та молитовного характеру (вони нічого не вимагають і нічого не просять). Крім того, певні карнавальні форми є прямою пародією на церковний культ. Вони належать до зовсім іншої сфери буття.

Для сміхової культури Середньовіччя притаманні такі фігури, як блазні та дурні. Вони були постійними, закріпленими в повсякденному житті (не карнавному), носіями карнавного начала. Такі блазні та дурні, зовсім не були акторами, що розігрували на сценічній площині ролі блазня та дурня. Вони залишалися такими завжди і всюди, де б вони не з'являлися у житті. Як блазні та дурні вони є носіями особливої життєвої форми, реальної та ідеальної одночасно. Вони знаходяться на порубіжжі життя та мистецтва (ніби в особливій проміжній сфері): це не просто диваки чи дурні люди (в побутовому смислі), але це і не комічні актори. Вони могли брати участь, наприклад, у весільних дійствах, що надавало весіллю карнавальності, крім того, тут могли бути присутні певні непристойні елементи, що пояснюються дослідниками за допомогою різних гіпотез. За однією з них, архаїчний шлюбний ритуал розуміється його учасни-

ками, як відтворення містерії священного шлюбу – поєднання чоловічого і жіночого начал, персоніфікованих в образах богів. Цей магічний акт спрямований, у першу чергу, на збільшення плодючості всього космосу, тому сексуальний елемент грає значну роль в обряді. Протягом еволюції вірувань сакральний бік ритуалу зникає і рудименти еротичної магії сприймаються як непристойності. Інша гіпотеза пов’язує весільну обрядовість із святкуваннями типу римських сатурналій, під час яких відмінявся або перевертався соціальний розподіл: на час відмінялося рабство, пани прислужували за столами рабам – і все це в атмосфері веселості [4, 280].

Проте весільні святкування та всі інші форми навіть зовнішньо були пов’язані зі церковними святами. Карнавал не приурочений до певної священної історії чи святого, примикав до останніх днів перед Великим постом (у Франції він називався “Mardi gras”, чи “Caremprenant”, у німецьких країнах “Fastnacht”) [1, 13]. Ще більш суттєвий генетичний зв’язок цих форм з давніми язичницькими святкуваннями аграрного типу, що включали в свій ритуал сміховий елемент.

Офіційні свята Середньовіччя – і церковні, і феодально-державні – нікуди не переносили із існуючого порядку світу і не створювали ніякого іншого життя. Навпаки, вони освячували, санкціонували існуючий устрій і закріплювали його. Зв’язок з часом став формальним, зміни та кризи були віднесені в минуле. Офіційне свято, по суті, дивилося тільки назад, в минуле і цим минулим освячувало чинний у теперішньому лад. Офіційне свято, іноді навіть всупереч власній ідеї утверджувало стабільність, незмінність і вічність всього існуючого світопорядку: існуючої ієрархії, існуючих релігійних, політичних і моральних цінностей, норм, заборон, свято було тотожністю уже готової, пануючої правди, яка виступала як вічна, незмінна і непохитна правда. Тому і тон офіційного свята міг бути тільки монолітно серйозним, сміхове начало було чуже його природі. Якраз тому офіційне свято зраджувало дійсній природі людської святковості, викривляло її. Але ця дійсна святковість була незнищеною, і тому приходилося терпіти і навіть частково легалізувати її поза офіційною стороною свята, звільняти для неї народну площу.

Особливо важливе значення мала відміна під час карнавалу всіх ієрархічних стосунків. На офіційних святах відмінності підкреслено демонструвалися: на свята необхідно з’являтися у всіх

регаліях свого звання, чину, заслуг і займати місце, що відповідало рангу. Свято висвітлювало нерівність. На противагу цього на карнавалі всі вважалися рівними. Тут – на карнавальній площі – господарювала особлива форма вільного фамільярного контакту між людьми, розділеними у повсякденному, тобто не карнавальному, житті непереможними бар'єрами станового, майнового, службового, сімейного і вікового становища. На фоні виключної ієрархічності середньовічного ладу і крайньої становой і корпоративної роз'єднаності людей в умовах повсякденного життя цей вільний фамільярний контакт між усіма людьми відчувався дуже гостро і становив суттєву частину загального карнавального світовідчуття. Людина ніби перероджувалася для нових, виключно людських стосунків. Відчуження тимчасово зникало. Людина поверталася до себе самої і відчувала себе людиною серед людей. І ця дійсна людяність стосунків не була лише предметом уяви чи абстрактної думки, а реально відчувалася і переживалася в живому матеріально-чуттєвому контакті. Ідеально-утопічне та реальне тимчасово зливалися в цьому єдиному в своєму роді карнавальному світовідчутті.

Карнавальність відчувалась навіть у житті аристократії, особливо пізнього Середньовіччя. Її життя – це спроба втілити фантазію, роблячи учасниками завжди одного і того ж спектаклю то греків і мудреців, то лицаря і непорочну діву, то безхитрісних пастухів, які задоволені тим, що мають. Життя двору та аристократії було прикрашене до максимуму виразності; весь життєвий устрій зодягався у форми, ніби підняті до містерій, пишно розцяцьковані яскравими фарбами. Події життя та їх сприйняття обрамлялися як дещо прекрасне та піднесене. На придворних святкуваннях використовувались пасторальні елементи, вони безумовно підходили для маскарадів, які надавали блиску святковим застіллям.

З карнавальними діями пов'язана друга форма сміхової народної культури Середньовіччя – словесні сміхові твори [1, 18]. Звичайно, це вже не фольклор і вся ця література була пронизана карнавальним світовідчуттям, широко використовувала мову карнавальних форм і образів, розвивалася під прикриттям узаконених карнавальних вільностей і – в більшості випадків – була організаційно пов'язана із святкуваннями карнавального типу, а інколи прямо складала їх літературну, вербалізовану частину. Аналогічно було і в Древньому Римі, де на сміхову

літературу розповсюджувалися вільності сатурналій, з якими вона була організаційно пов’язано. А сміх в середньовічній літературі – амбівалентний та святковий сміх, тому література – святкова, та рекреаційна.

У такій літературі часто вживалися богохульства, що в Західній Європі виконували функції ненормативної лексики – явище, що не має широкої аналогії в нашій культурі. Вираз “*Je renie Dieu*” буквально значить “Я заперечую Бога”. Але тут не потрібно вбачати прояв свідомого атеїзму чи хоча б вільнодумства. Сучасні дослідники (зокрема, А. Я. Гуревич) вбачають у цьому явищі карнавалізований бік релігійності, подібно до “свята дурнів” чи висміювання божества в древніх культгах [4, 125]. Крім того, карнавальньо-святкове обоження переключало людину з одного плану життя в інший, давало їй можливість перевести дух, нічого до кінця не вирішуючи [3, 380]. Не потрібно забувати, що за середніх віків життя було грою, яка аж через край переливалася; вона виражалася в розкутих забавах людей, сповнених язичницьких елементів, що втратили своє сакральне значення й перетворилися на жарти, буфонаду.

Великі міста Середньовіччя жили карнавальним життям приблизно до трьох місяців на рік. Вплив карнавального світовідчуття на бачення і мислення людей був непереможним: він примушував їх відрікатися від свого офіційного становища (монаха, клірика, вченого) і сприймати світ в його карнавальнo-сміховому аспекті. Не тільки школярі і дрібні клірики, але й високоповажні церковники і вчені богослови дозволяли собі веселі рекреації, тобто відпочинок від благоговійної серйозності, і “монаші жарти” (*Josa monacorum*) [2, 19], за назвою одного із найпопулярніших творів Середньовіччя.

Боги античної міфології, присутні в карнавальних дійствах, були принижені християнством до чортів, а образи римських сатурналій, які продовжували жити в Середні віки, скинуті ортодоксальною християнською свідомістю в пекло, що внесли в нього свій сатурналівський дух.

До числа обов’язкових аксесуарів карнавалу належала гротескна споруда, що називалася “пеклом”; це пекло звичайно спалювалось у кульмінаційний момент свята. Карнавальне пекло – це поглинаюча і народжуюча земля, воно часто перетворюється на ріг достатку, страховисько-смерть – виявляється вагітною; різні страхіття – випнуті животи, велетенські носи, горби та

інше – виявляються ознаками вагітності чи відтворюючої сили. Перемога над страхом є опосередкованою, його переходом у веселість: тріснуло “пекло” і розсипалося рогом достатку.

Сама смерть, як персонаж, у карнавалі була змальована у декількох варіантах: у вигляді апокаліптичного вершника, що проноситься над горою розкиданих по землі тіл; у вигляді ерінії з крилами, що спускається з висоти; у вигляді скелета з косою чи луком і стрілами, що йде пішки, їде на запряжених волами колісниці або верхи на бику чи корові [4, 120].

Відомо також, що карнавальні процесії осмислювалися деколи у цей період, особливо в германських країнах, як процесії розвінчаних і скинутих язичницьких богів. Уявлення про скинуту вищу силу і правду минулих часів міцно зросло з ядром карнавальних образів. Не виключений, звичайно, і вплив сатурналій на розвиток цих уявлень Середньовіччя. Античні боги, певною мірою, розігрують роль розвінчаного царя сатурналій. Характерно, що ще у другій половині XIX ст. низка німецьких вчених захищали германське походження слова “карнавал”, виводячи його від “Karne” (чи “Harth”), що означає “освячене місце” (тобто язичницька община – боги і їх служителі) і від “val” (або “wal”), що означає “мертвий, вбитий” [1, 435]. Карнавал, таким чином, означає, за цим поясненням, “процесію мертвих богів”. Паралельним виявом “процесії мертвих богів” та карнавалізації пекла постає “пекло”, що фігурує майже у всіх святкуваннях і карнавалах Ренесансу.

Середньовічна карнавальна культура тісно пов’язана, з одного боку, з античними традиціями, а з іншого, – з християнським католицьким життям. У карнавалі трансформувалися, проте міцно збереглися, елементи поклоніння античним божествам і це не могло не вплинути на розвиток сміхової культури у лоні церкви та у народній площині.

Література:

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худ. лит., 1990. – 543 с.
2. Боров В. Ю., Коваленко А. В. Культура и массовая коммуникация. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
3. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб.: СОЮЗ, 1998. – 560 с.
4. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М.: Издательская группа “Прогресс” – “Культура”, 1995. – 416 с.

Микола Зайцев

ЛЮДСЬКА ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ У СИСТЕМІ ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОБАЧЕННЯ

У статті зазначається, що християнство відкрило в людині неповторність та нередукованість її індивідуального буття; робиться висновок, що центральною проблемою здійснення людини індивідуальним буттям у смислому полі християнського світобачення постала ідея спасіння.

Ключові слова: християнство, індивідуальне буття, спасіння.

В статье отмечается, что христианство открыло в человеке неповторимость и несводимость её индивидуального бытия; делается вывод, что центральной проблемой осуществления человека индивидуальным бытием в смысловом поле христианского мировидения стала идея спасения.

Ключевые слова: христианство, индивидуальное бытие, спасение.

The article presents that Christianity opened up unicity and not erectness of the individual being of a person; it is concluded that the central problem of a person's realization by the individual being in the sensual area of the Christian world view is the idea of rescue.

Key words: Christianity, individual being, rescue.

Визначальною рисою сучасної соціокультурної ситуації став той факт, що ставлення людини до соціальних, ідеологічних, естетичних та моральних цінностей все більше позначається неповторними рисами її індивідуально-особистісного буття. Водночас і смислова перспектива історичного поступу людства висуває на перший план суспільного світу особистість та особистісну модальність відношення людини до дійсності [3, 9]. Проблема особистісного ставлення до світу набуває визначального значення, а індивідуального буття конституюється як одна з провідних проблем філософії, теології та культурології.

Одним із важливих чинників становлення європейського типу індивідуальності було і залишається християнство. Воно виникло в соціокультурній ситуації, коли людина, що звикла брати безпосередню участь у справах суспільства, стала жертвою нічим не обмеженої сваволі імператорів. Безнадія та втрата самостійності у вирішенні життєвих проблем переживались нею як світова катастрофа. Постає потреба у смисложиттєвих орієнтирах, не абстрактно-філософських (стоїцизм, епікуреїзм, неоплатонізм тощо у своїй філософській рафінованості не знайшли відгук у душах широких верств римського суспільства), а конкретно-життєвих, звернених до конкретного індивіда персонально, здатних повернути йому втрачене відчуття свободи. Вирішення цього завдання взяло на себе християнство. Зробивши ставку на індивідуальне конкретне життя людини, виражену в ідеї Христа, воно відкрило в людині внутрішній світ, утвердило в ній індивіда як духовно вільну особистість, здатну до каяття, самоочищення, від життєвої скверни, до самотворення за божественною подобою “...Християнство зачепило струну, яка повинна була знайти відгук в багатьох серцях. На всі скарги з приводу важких часів і з приводу загальної матеріальної та моральної злиденності християнська свідомість гріховності відповідала: так, це так і по-іншому бути не може, в зіпсутості світу винен ти, винні усі ви, твоя і ваша власна внутрішня зіпсутість! І де б знайшлася людина, яка могла б це заперечувати? *Mea culpa!* Жодна людина не могла відмовитися від визнання за собою частки вини в загальному нещасті, і визнання цього стало тепер передумовою духовного спасіння, яке одночасно було проголошене християнством” [7, 314]. Перед людиною відкрився новий вимір свободи, органічно поєднаної з її індивідуальністю, свободи, що тепер була залежною від особистої моральної досконалості.

Духовний вимір свободи, започаткований християнством, зумовив моральний вимір людського буття, оскільки лише вибір, здійснений на основі внутрішніх спонукальних мотивів, може породжувати мораль. Це чудово розумів І. Кант коли писав: “Вільний спосіб мислення, — рівнодалий як від низькопоклонства, так і від розбещеності, — ось завдяки чому християнство завойовує серця людей, розсуд яких уже просвітлений уявою про закон обов’язку. Почуття свободи у виборі кінцевої мети вселяє в них любов до морального закону” [6, 290]. Проте,

щоб зробити вільний вибір, необхідно мати смисли, здатні захопити людину. І християнство дало такий смисл — ним стало спасіння, що постало регулятивною ідеєю, в обширі якої християнин здійснюється індивідуальним буттям.

Для європейської людини здійснення буттям ґрунтується на подієвій картині світу, системоутворюючим чинником якої постає уява про наріжну світову подію. Домінуюча в певну історичну епоху картина світу та уява про основну світову подію, що знаходиться в її підвалинах, визначає обшир і спрямованість здійснення людини буттям.

Подія — це те, в чому буття виходить за свої межі, точніше переходить з одного роду в інший. Вона переводить буття з одного смислу в інший, роблячи можливе буття дійсністю [5, 39]. У своїй соціокультурній значущості подія — це відповідь на виклик буття, діяння, спрямоване на розв’язання колізій, що сповнили людську буттєвість і заганяють її в глухий кут не реалізації людиною своєї людськості.

Центральною подією християнської картини світу є Бог як творче начало усього сущого. Божественне творення стало подією, що визначила упорядкованість та цілісність світобудови. З цього моменту усе суще виявилось підпорядкованим божественному промислу. Сама ж сутність творення полягає в залежності світу від Бога. Світ не може існувати відособлено; в цьому плані божественне творення — це перманентний акт. У християнській картині світу немає речей самих по собі. Все (включаючи і людину) існує лише за посередництвом Творця. Ця модель світу з її системоутворюючою подією — Богом-творцем — слугувала основою здійснення людини, так би мовити, родовим буттям. Здійснення ж індивідуально-особистісним буттям пов’язане із здатністю індивіда формувати свою особисту модель світу (культурну реальність) та внутрішніми зусиллями волею для здійснення буттям відповідною до цієї моделі. Цілком очевидно, що ця модель формується в смисловому полі християнської моделі світобудови. Проте ціннісним орієнтиром, а отже, і системоутворюючим чинником індивідуально-особистісної моделі світу стає інша подія Священної історії — спокутна жертва Христа, який *зняв* з людського роду тяжіючий над ним первородний гріх. Акт гріхопадіння, ця катастрофа в системі божественного світопорядку, зумовив онтологічну зісутність (гріховність) людини, котра зробила спробу відосо-

бленого, всупереч божественній заповіді, існування. Ця спроба — це спокуса піднятися на вищі щаблі буття без належного внутрішнього зусилля, і як така, вона зумовила трагізм людського існування. Потрібна була спокутна жертва Христа — подія вселенського масштабу, рівновелика катастрофі гріхопадіння, щоб уможливити шлях людини до спасіння.

Акт гріхопадіння мав для людини той наслідок, що вона втратила безпосередній стосунок до світу. Що ж стосується спокутної жертви Христа, то вона не анігілювала, а сама **зняла**. (Як зазначає Гегель, зняття (*Aufheben*) має двоякий смисл: воно означає збереження і водночас припинення, покладання кінця [4, 168]. Зберігаючи значущість гріхопадіння, воно залишається важливою подією Священної історії, зняття позбавило його безпосередності, а отже, наявного буття. Як наслідок, воно не може бути подолане зовнішнім чином, лише внутрішні вольові зусилля людини (подія-покаяння, подія-спокута, що ґрунтується на вірі в опосередковуюче начало) відкривають таку можливість. Опосередкувавши своєю смертю первородний гріх (“смертю смерть подолавши”), Христос відкрив для людини можливість духовного безсмертя (подія-покаяння, подія-спокута відкрила можливість події-спасіння).

З позиції християнства, людина у своєму здійсненні буттям перебуває між подією первородного гріха і невизначеною в часі надподією Страшного суду. У цих межах земного людського перебування подія-спокута набуває особливого значення.

За своїм смислом спокута — це дія, здатна, так би мовити, змінити смисл того, що відбулося. Як така, вона “долає необоротність часу в нашому бутті, немовби переписує минуле й цим додає позитивності нашому теперішньому існуванню” [8, 265]. Спокута — це подія, що відкриває можливість долання людської гріховності. Проте, якщо жертва Христа була подією в структурі божественної світобудови в цілому, то у своєму індивідуальному існуванні людина повинна індивідуально-особистісно спокутувати свої гріхи, тобто здійснювати власну спокуту як подію особистісного буття. Саме спокута як подія власного буття відкриває індивіду можливість спасіння. Іншими словами, якщо спокутна жертва Христа відкрила можливість спасіння, то індивідуально-особистісна спокута-подія відкриває перетворення цієї можливості в дійсність.

В акті спокути досягається особистісна завершеність жит-

тя, актуалізується можливість “перевірити” уже здійснене, а життєво необхідне покласти в площині “для мене”. У моральній напрузі “перевіщення” людина ставить себе на межу “одвічних питань буття”, межу, де її життя фокусується в одній точці, де минуле і майбутнє, час і вічність зливаються в нероздільне ціле. У цій точці кожен вчинок може і повинен постати вчинком-подією усього життя. Це момент життя, де початок і кінець злилися в єдине смисложиттєве ціле. У своїй смисложиттєвій суті — це момент вибору і момент покладання, який у своїй дійсності постає актом самодетермінації, а отже і відповідальності за всі, “вічністю обернені на мене наслідки мого короткого земного буття. Це — дивна симетрія (рівновага) моїх цьогомиттєвих вчинків і — вічної відплати” [2, 329].

Отже, спасіння постає центральною проблемою здійснення людини індивідуальним буттям в смисловому полі християнського світобачення. У своїй буттєвій значущості вона спрямована в майбутнє, постаючи регулятивною ідеєю, що спрямовує душевне життя індивіда. Як така, вона не наявне буття, а видноколо, в обширі якого християнин покладає порядок свого земного існування, акцентований надією та страхом.

Страх і надія — це дві універсалії християнського життя, про які в новозавітних текстах говориться: “зо страхом і тремтінням виконуйте своє спасіння” [Фил. 2, 12] та “надією бо ми спаслися” [Рим. 8, 24]. Як форми переживання християнином свого земного перебування вони органічно поєднані з ідеєю спасіння. Надія — це сподівання на спасіння, на “вихід” за межі земного порядку речей, сповнених гріха і тліну. Цей “вихід” не є неминучим, а лише потенційно можливим, тому, як усвідомлення цього, серце християнина несе у собі страх за своє спасіння. Це не тваринний страх фізичного існування, а душевний страх, сповнений надії. Як такий, він активізує волю, як внутрішнє діяння, що спрямовує людину до Бога — єдиної надії християнина. Онтологічно він пов’язаний з непорушними межами кінцевого світу, що протистоїть душі у її прагненні до широти і простору. І людина знаходить заспокоєння, “очікуємо того з терпеливістю” [Рим. 8, 25], коли в неї з’являється надія “вийти” за межі тутешньої реальності в смисловий простір спасіння “надією бо ми спаслися” [Рим. 8, 24]. Як “одна з форм сприйняття майбутнього, де бажане й життєво необхідне в прийдешньому бачиться й очікується як реальність, що має напевно здійснитися” [11,

40], надія потенційно мовби володіє спасінням, змінюючи віру та виводячи за обставини буденності у світ трансцендентного, породжує прагнення реалізувати себе у служінні прийдешньому. Віра на буття у трансцендентному світі неможлива без надії. Без надії людський дух безсилий. Як зазначає С.С. Аверинцев: “драматичне співіснування радіючої надії та пронизливого страху... укорінене в самих підвалинах християнської уяви про людину” [1, 79].

Отже, християнство відкрило в людині неповторність і нередукованість її індивідуального буття. При цьому, розглядаючи людину, перш за все, як явище духовне, воно акцентувало в ній саме духовний вимір її буттєвості.

Поставивши в центр індивідуального здійснення буттям ідею спасіння, християнство виявило, що формами переживання людиною своєї буттєвості. У видноколі спасіння як регулятивної ідеї, постають надія і страх. У своїй смисложиттєвій значущості вони виявляють у людині не тілесну заземленість існування, а її спрямованість до трансцендентного.

Література:

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.
2. Библер В.С. От накоучения к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – М., 1990.
3. Бытие человека в культуре опыт онтологического подхода. – К., 1991.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3-х т. – Т. 1. – М., 1970.
5. Еременко А.М. Событие бытия, событие сознания, событие текста // Человек. – № 3. – 1995.
6. Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
7. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 19. – М., 1961.
8. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К., 1995.
9. Послання св. апостола Павла до Римлян 8:24.
10. Послання св. апостола Павла до Филип'ян 2:12.
11. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996.

Вікторія Полюга

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ КОНТЕКСТ МЕМУАРНОЇ ТА ЕПІСТОЛЯРНОЇ СПАДЩИНИ ВАСИЛЯ СТУСА

У статті розглядаються і аналізуються філософсько-літературні концепції у мемуарній та епістолярній спадщині українського поета-мислителя ХХ століття Василя Стуса. Особлива увага звертається до проблем людського буття, внутрішнього світу людини, свободи, що є актуальними для філософії екзистенціалізму.

Ключові слова: екзистенціалізм, буття, людина, свобода, нація, страждання, біль, абсурд, існування.

В статье рассматриваются и анализируются философско-литературные концепции в мемуарном и эпистолярном наследии украинского поэта-мыслителя Василия Стуса. Особое внимание обращается к проблемам человеческого бытия, внутреннего мира человека, свободы, что есть актуальными для философии экзистенциализма.

Ключевые слова: экзистенциализм, бытие, человек, свобода, нация, страдание, боль, абсурд, существование.

Philosophical and literary conception in memoirs and epistolary inheritance of Ukrainian poet-thinker of the 20-th century Vasyl Stus is examined and analysed in the article. Special attention is paid to the problem of human being, to inner world of a man and freedom, which is actual in the philosophical existentialism.

Key words: existentialism, being, man, freedom, nation, suffering, pain, absurd, existence

Філософія як теоретичний світогляд поряд із наукою, мистецтвом є основою та видатним надбанням людської цивілізації та культури, адже вона становить автентичне джерело самоусвідомлюючих особливих проявів людського духу та життєдіяльності людини і суспільства. Орієнтуючись на зразок постаті Василя Стуса (06. 01. 1938 – 04. 09. 1985), ми звертаємось до

нівельювання особистості зовнішніми чинниками, а вірніше до протистояння з такими факторами, у майже приреченому занятті – намаганні філософувати. Проте, якими б не були особистісні переживання В. Стуса, вони складали тільки першопоштовх у вигляді слова, мови, що проявлялось безпосередньо в мемуарній та епістолярній спадщині, в контексті якої осмислювалося людське буття. У прояві слова він входить у трагедію українського народу ХХ століття, що надихав його відчуті себе такою постаттю від якої залежить його доля.

Метою статті є виокремлення в мемуарній та епістолярній спадщині українського поета-мислителя ХХ століття Василя Стуса таких аспектів філософування, що зіставляють його творчість з філософією екзистенціалізму, та з'ясування таких форм екзистенціального мислення філософа, що розкривають розмірковування про зміст людського існування. Це, зокрема, проблема страждання, абсурдного існування і протистояння за власний індивідуалізм, та національно-екзистенційні прояви в проблемі болю.

Мемуарну та епістолярну спадщину Василя Стуса відкривали українській громадськості такі науковці, як Дмитро Стус, котрий аналізує проблему єдності життя і слова у книзі “Життя як творчість”, де в окремому розділі поруч з мемуарними записами подає свої роздуми і спогади про батька [9], національні концепції пов'язані з проблемою болю розкриває Євген Сверстюк [6], Михайлина Коцюбинська осмислює епістолярну творчість Василя Стуса з погляду “екзистенційного тривання на своїй межі” [4].

Викладення проблематики. Філософія є активізацією творчих можливостей людини в її прагненні зрозуміти життя, культуру і духовність людини. ХХ століття було позначене антропологічним поворотом у сфері філософської рефлексії. Саме тут і з'явилося екзистенційне бачення світу людини, яке зосереджувалося на абсолютній унікальності людського буття, навколо проблеми людини та її місця в світі, проблеми духовної витримки людини. У творчості Василя Стуса екзистенціалізм проявляється у прагненні збагнути справжні причини трагічної невлаштованості людського життя. Особистість, за таких умов, має протидіяти суспільству, державі, середовищу, адже всі вони нав'язують їй свою волю, мораль, свої інтереси й ідеали, підкреслюючи, що людина відповідає за свої дії лише тоді, коли діє вільно, має свободу волі, вибору і засоби їхньої реалізації. А од-

нією з форм прояву людської свободи є творчість. В українській філософсько-літературній традиції, світоглядна структура такого типу проявляється у творчості поета-мислителя Василя Стуса.

Нариси біографії В. Стуса вміщено у філософсько-літературних виданнях [2, 10], що свідчить у входження його поста-ті та творчо-філософської спадщини у науковий контекст сучасної України. Спадщина мислителя є важливим фактичним матеріалом і спричиняє до осмислення чинників філософської рефлексії, світоглядно-ментального рівня особистості В. Стуса, часово-просторових характеристик феноменів його спадщини, її значущість та функціонування в певному часі, та в культурному просторі.

Творчість В. Стуса розкриває зміст його життя, його філософію, і саме тому вагомим чинником для аналізу філософсько-літературної спадщини, та екзистенціальних поглядів зокрема, є осмислення поетичного, мемуарного, перекладацького та епістолярного доробку. Проте зосередившись на меті нашого дослідження детальніше зупинимось саме на мемуарній та епістолярній спадщині В. Стуса, які своєю чергою становлять одну з вагомих складових дослідження філософсько-екзистенціальних ідей у творчості В. Стуса. Отже, розглянемо мемуарну спадщину мислителя, що у 1982 році була видрукована в “Хрониках текущих событий” № 65 у розділі “Новости самиздата” в перекладі на російську мову під назвою **“З таборового зошита”**. У сьогоденні цей “Табірний зошит” представлений Дм. Стусом у його книзі під назвою “Життя як творчість” у розділі “Хроніки протистояння”. Записи велися, починаючи з 5-го березня 1977 року. Синхронно із записами Дм. Стус проводить паралель зі своїми спогадами про батька. Загалом, “Таборовий зошит” складається лише з 12 записів, в яких наведено біографічні елементи, умови перебування в ув’язненні та засланні, наводяться обставини, в яких писалися вірші і переклади, провокації КДБ, причини протестів і голодівок В. Стуса, та особисті переживання й почування мислителя щодо себе самого та українського нації. Ось як осмислює зміст “Таборового зошита” Євген Сверстюк: “весь контекст “Таборових записів” – це болісні роздуми над причинами нашої національної трагедії, над нашою історією і культурою – в минулому й сучасному” [6, 196]. Поскільки, ім’я Василя Стуса стало символом духовної незламності й свободи у

національному пробудженні й самоусвідомленні, а постать мислителя асоціюється з поняттям духовної свободи за будь-яких умов дійсності історії, то в такому контексті яскраво простежується проблема бінарності свободи і болю, що в екзистенціальній філософії є визначальними категоріями щодо усвідомленості кінцевості всього і трактуються в контексті песимістичних, трагічних інтонацій. “Як боляче, що в наших умовах неможлива звичайна людська солідарність. Але як то калічить душу – коли ти бачиш і мовчиш” [8, Т. 4., с. 500]. Біль окреслює вимушений стан буття мислителя, проте в ньому В. Стус вбачає певний напрямок у прилученні людини до справжнього буття, адже в екзистенціалізмі саме в стражданнях людина досягає дійсність і справжність людського буття.

Також щоденникові записи постають перед нами як своєрідне джерело часово-просторових характеристик, де частково показано, як відбувалася світоглядна еволюція філософа від критичних соціалістичних позицій 80-х років ХХ століття і до цілковитого їх заперечення. У записах 8-у та 9-10-у окреслюються деякі витлумачення досить таки критичного характеру щодо українських митців Л. Костенко, І. Дзюби, В. Дрозда, І. Драча, В. Шевчука, проте, це був такий час і кожен робив свій вибір “1980-х вони чуються не в своїй атмосфері. Вони викинені зі свого часу на призволяще”. Проте це є свідченням того, що все ж таки В. Стус визнавав їх своїми колегами, талановитими людьми, проте вони знаходилися не в тому часовому модусі “на маргінесі сьогодення-безчасся” [9, 339]. Однак, це джерело для дослідження протестуючого інтелекту українського митця взагалі, його бунту проти сучасності радянської імперії як абсурдного світу: “бо хто ж тут, на Великій Україні стане горлом обурення і протесту?” [8, Т. 4., с. 493].

Буття людини в мемуарному та епістолярному доробку В. Стуса – це та реальність, що спонукає жити в протистоянні за власний індивідуалізм, в боротьбі за індивідуальність, свободу. Це така особливість людини, яка полягає у вмінні жити в умовах забороненого, чужого їй світу за принципом абсурду “закон повного беззаконня – ось єдиний регулятор наших так званих взаємин” [8, Т. 4. с. 494]. Усвідомлення абсурдності існування перетворює свідомість на стражденню свідомість, і спричиняє до сподівань, надій та бунтування. Ця проблематика є провідною у філософуваннях Альбера Камю (1913 – 1960). Філософ ототож-

нює саму сутність людини з “абсурдом нещасної свідомості” і той, хто зрозумів, що “цей світ не має значення, одержує свободу” [1, 154]. А свободу можна одержати лише тоді, коли повстанеш проти вселенського абсурду, бунтуючи проти нього. Бунт і свобода, на думку Камю, поняття нероздільні [7, 154]. Так, у записі 6-му присутні розмірковування В. Стуса, де простежуються страждання, боротьба за свободу, своєрідне розуміння фатуму долі “долі не обирають. Отож, її приймають – яка вона вже є. А коли не приймають, тоді вона силоміць обирає нас” [8, Т. 4., с. 493].

Сприйняття В. Стусом абсурдного світу, як такого, де людська духовність виявляється підвладною, керованою з боку соціуму призводить до боротьби і бунтування. У записі 4-му В. Стус зазначає “я зрозумів, що маніпулювати громадською думкою – дуже легко. Особливо коли громади – нема, отже, у неї нема і своєї думки” [8, Т.4., с. 490]. Відповідно, спорідненість філософських вчень А. Камю та В. Стуса проявляється в усвідомленні абсурдності існування, та в бунтуванні проти цього, оскільки тільки так людина усвідомлює свою свободу, свою сутність.

Отже, специфіка екзистенціального осмислення мемуарної спадщини полягає в тому, що основна увага приділяється такій особливості людського існування, що не протиречить її сутності. Проте досить цікавим моментом в “Таборовому зошиті” В. Стуса є те, що Україна завжди стоїть в центрі його страждань, переживань та сподівань на краще, що підкреслює присутність національно-екзистенційних аспектів у його творчості. У творчості мислителя головна увага приділена людині, як особистісному представнику народу. І доля одного осмислювалася як частина долі цілої нації. У В. Стуса сам факт його творчості, життя-протистояння щодо подолання зденационалізованості українського народу є можливістю віднайти і ствердити себе в національному бутті, через національну свідомість. Національна свідомість – це складний соціокультурний процес, духовний феномен, який слугує основою єднання нації [5, 14]. За таких обставин, націовідтворюючий процес набирив форми усвідомленого самозречення, бо мислитель розумів, що національна культура є одним із численних, але щоразу неповторних складників людського континууму. В. Стус не обмежується осмисленням буття людини в умовах тоталітарності, а розглядає його в значно ширшому вимірі – у вимірі не спроможності культури забезпечити національний розвиток людини. Так, в записі 11-

му він пише: “Наш індивідуалістично-західний дух... так і не зміг вивільнитися з цієї двоїстости духу, двоїстости, що витворила згодом комплекс лицемірства”, у ролі мови як животворчого процесу для нації, яке завжди тотожне дійсному буттю, у змінній дійсності історії що не була правдивою для української етичної чи естетичної свідомості, у духовній кризі, як кризі насамперед української світоглядної думки [8, Т.4., с. 499]. Паралельно у записі 8-му також трактується ця проблематика “Тільки божевільний може сподіватися на те, що офіційна форма національного життя може щось дати. Усе, що створено на Україні за останні 60 років, поточено бацилою недуги” [8, Т. 4., с. 496]. Так, драма суспільства і особистості з площини соціальної переноситься в площину душі цієї особистості, таким способом визначається і проблематика національно-екзистенціального сприйняття світу.

Наступним моментом нашого дослідження є **епістолярна спадщина** В. Стуса. Найбільш повний епістолярний потенціал творчості В. Стуса знаходиться в документах його особистого листування, до дружини, батьків та рідних; листи від найвидатніших діячів культури та політики, зокрема від Ганс Тесселінка, Андрія Сахарова, Левка Лук'яненка, Віри Вовк, Олега Орача, Левка і Надії Попадюків, Михайлини Коцюбинської, Надії та Івана Світличних та багато інших. Сучасний український читач і дослідник творчості В. Стуса може ознайомитися з окремими листами В. Стуса до його кореспондентів, або ж витягами з них завдяки результатам дослідницької роботи з архівом В. Стуса Михайлини Коцюбинської, Олега Орача та Дмитра Стуса [3, 6, 9].

Епістолярій В. Стуса постає як продовження мемуарів, про що зазначає М. Коцюбинська: “Листи як унікальне знаряддя — як щоденник, збірка творів, як рупор... Чи поєднуються ці функції в єдину органічну цілісність, в єдиний феномен? У Стусовому випадку — так” [4, 1]. Оскільки саме в листуванні розкривається душевна напруга мислителя, психологічно-емоційна наповненість, обставини життя та філософічна наповненість думки адресата, ми спробуємо розкрити екзистенціальну проблематику в епістолярній спадщині В. Стуса. Насамперед, зазначимо, що екзистенціальна проблематика у творчості мислителя спричинена зацікавленнями Василя Стуса творчістю провідних філософів цього філософського напрямку. Ці зацікавлення неодноразово констатуються в епістолярній спадщині мислителя. Так,

у листі (13.11.1964 р.) до Віктора Дідьківського іронічно пише: "Катую себе книгою Т. Шварца "От Шопенгауэра к Хайдеггеру", катую "Словами" Сартра, катую чим тільки можу" [8, Т. 6., кн. 2, с. 35], у листі до рідних (лютий 1973) відзначає: "Протягом місяця я прочитав книгу Кіркегора і чимало цікавих статей із критикою франкфуртської школи філософів тощо" [8, Т.6. кн.1, с.18], в роки заслання у листі (4.04.1977 р.) з проханням нових книг пише до Анни-Галі Горбач: "Із книжок мені дуже ходить про німецьких філософів ХХ ст. (Ясперс, Гайдеггер, деякі "франкфуртці", Клагес)" [8, Т. 6. кн. 2, с. 99] Ці тези можуть стати свідченням філософської рефлексії мислителя і дають підстави для розгляду епістолярію у екзистенціальному контексті.

Зокрема відкритий лист до Івана Дзюби (1976) продовжує відображати національно-екзистенційний контекст з мемуарної спадщини Василя Стуса. Насамперед, тут виявляються національно-екзистенційні пошуки, в основному навколо проблеми національної зради та відродження нації. Поєднуючи екзистенціальне бачення абсурдності світу і боротьбу проти цього нівелюючого впливу на людину, як окремого представника нації, Василь Стус пише: "Довічною ганьбою цієї країни буде те, що нас розпинали на хресті не за якусь радикальну громадську позицію, а за самі наші бажання мати почуття самоповаги, людської і національної гідності" [8, Т. 4., с. 442]. Важливою тезою у розкритті національно-екзистенційних аспектів постає твердження мислителя про єдність національно-екзистенційних пошуків власного "Я" людини з національно-суспільним "це наш крок до самих себе, до свого народу, до нашої будучини" [8, Т.4., с. 443]. Саме тому епістолярій мислителя частково можна визначити як національно-екзистенціальний, оскільки відносна вершина людського "Я" в ієрархічній системі Василя Стуса знаходиться нижче ніж ідеальний народ. І взагалі, як факт героїчно покладеного життя мислителя за правозахисну ідею, так і боротьба за свободу особистості бути собою є основоположним принципом у творчості мислителя.

Листи Василя Стуса частково об'єднують у собі осмислення загальнозначущих проблем творчо-філософської спадщини: духовності, свободи, людини, історії, етики, мови як сутнісної ознаки нації, збереження вірності самому собі, болю. Проте концепт болю є наскрізним не тільки в епістолярії, але й у всій творчості Василя Стуса. У листах до рідних і до друзів, розду-

муючи про несправедливість мислитель констатує: “Одне тільки – болить людська несправедливість, і чорна невдячність за те, що ти жив для того, щоб усім було краще, а тебе за це б’ють” [8, Т. 6., кн. 1, с.17]. Тут біль синтезується з поняттям збереження вірності самому собі “бути завжди самим собою” [8, Т. 6., кн. 2, с. 37]. У такому контексті, осмислюючи і аналізуючи реальності свого становища, мислитель завершує: “Є такі межі, які людина переступати не може, і про це, мамо, я Тобі казав увостаннє: я не хочу, аби мене пекли-палили чужі сльози – так, як вони палають, певне, не одного і в Києві і будь-де. А мені не буде соромно подивитися в очі жодній людині. І ніколи не буде. Бо краще вмерти, аніж така ганьба” [8, Т. 6., кн. 1, с. 17]. Ця проблематика відтворює основні постулати екзистенціальної філософії, де людина, рух до смерті, страждання і свобода постають в єдності, свобода трактується у понятті бути самим собою, бути особистістю, а біль виступає як певний чинник, за допомогою якого виявляється чистота духовності, свідомості, екзистенції. Так, зберігання стійкості до випробувань, вірності самому собі – свободи, ще більше поглиблює основні ознаки в осмисленні проблеми приналежності філософувань В. Стуса до напрямку екзистенціальної філософії.

Епістолярна творчість В. Стуса постає перед нами певним способом, можливістю донести до світу те, що непокоїло, спричиняло до страждань, до осмислення людського буття в цілому, і вміння протистояти нівелюючим впливам. У цьому контексті М. Коцюбинська зазначає і підтверджує, що “листи дають змогу простежити шляхи й способи екзистенційного утвердження, виборювання формули самопорятунку, позиції, що її сам назвав (у листі до М. Плахотнюка) “пряmostоянням” [4, 2].

Таким чином, приналежність епістолярію і мемуарної спадщини В. Стуса до філософії екзистенціалізму проявляється у проблемі болю і страждання, в якій мислитель вбачає певний напрямок у прилученні людини до справжнього буття, у частковій спорідненості філософських поглядів А. Камю і В. Стуса щодо усвідомленості абсурдності світу та в бунтуванні проти нього, оскільки тільки так людина усвідомлює свою свободу, свою сутність. Особлива увага звертається на присутність національно-екзистенційних аспектів – це проблема зради і відродженні нації, осмислення буття людини у значно ширшому вимірі у вимірі не спроможності культури забезпечити націо-

нальний розвиток людині, у ролі мови як животворчого процесу для нації, яке завжди тотожне дійсному буттю, у змінній дійсності історії що не була правдивою для української етичної чи естетичної свідомості, у духовній кризі. Все це вказує на те, що осмислення в такому контексті мемуарної та епістолярної спадщини Василя Стуса є новою спробою дати у певному розумінні нове екзистенціальне трактування творчості мислителя в сучасному ХХІ столітті.

Література:

1. Герасимчук А.А., Тимошенко З.І. Курс лекцій з філософії: Навч. посіб. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2002.
2. Забужко О. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика. – 3-тє вид., доповн. – К., 2006.
3. Коцюбинська М. Новітні палімпсести: Кілька думок про феномен Василя Стуса // Філософ. і соціол. думка. – 1990. – № 2.
4. Коцюбинська М. Епістолярна творчість Василя Стуса. В. Стус Твори : У 4 т., 6 кн. / НАН України. Ін-ту літератури ім. Т. Г. Шевченка. Відділ рукописних фондів і текстології. – Львів, 1997. (Т. 6, кн. 2).
5. Кутняк І. Національна свідомість в антропологічному вимірі // Людинознавчі студії. – Дрогобич, 2005. – Випуск 12. Філософія.
6. Сверстюк Євген. Базилеос / Не відлюби свою тривогу ранню... Василь Стус – поет і людина: спогади, статті, листи, поезії / Упоряд. Орач О.Ю. – К., 1993.
7. Скотний В.Г. Філософія: історичний і систематичний курс. – К., 2005.
8. Стус В. Зібрання творів: У 4-х т., 6-ти кн. – Львів, 1997. – Т. 4, Т. 6. – Кн. 1–2.
9. Стус Дм. Василь Стус: життя як творчість. – К. 2005.
10. Стріха Максим. Український художній переклад: між літературою і націєтворенням. – К., 2006.

Ганна Карась

УКРАЇНСЬКІ СПІВАКИ ЗАРУБІЖЖЯ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті аналізується творчість лідерів сучасної оперної сцени, які представляють українську вокальну школу у Європі – Вікторії Лук'янець та Андрія Шкурмана, у міжкультурних комунікаційних процесах. Оскільки співаки сьогодні представляють українську діаспору, то певний акцент зроблено на проблемі етнічної ідентичності.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, етнічна ідентичність, співаки, діаспора, виконавство, опера.

В статье анализируется творчество лидеров современной оперной сцены, которые представляют украинскую школу в Европе – Виктории Лукьянец и Андрея Шкурмана, в межкультурных коммуникационных процессах. Поскольку певцы сегодня представляют украинскую диаспору, то определённый акцент сделан на проблеме этнической идентичности.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, этническая идентичность, певцы, диаспора, исполнительство, опера.

Creativity of leaders of modern opera stage, who present Ukrainian vocal school in Europe of Viktoriya Luk'yanets and Andriy Shkurgan in the cross-cultural communication processes, is analyzed in the article. Definite accent is done on the problem of ethnic identity so far as singers nowadays present Ukrainian Diaspora.

Key words: cross-cultural communication, ethnic identity, singers, Diaspora, masterly performance, opera.

Насиченість інформації та обмінно-комунікаційних процесів у сучасному глобалізованому світі спонукає до їх осмислення, породжує виникнення нових напрямів науки – комунікативіс-

тики, комунікативної філософії та ін. Культура та мистецтво, як автономні підсистеми суспільства, виступають активними учасниками цих процесів. Впродовж двох останніх століть пильну увагу мислителів привертають комунікативні особливості музики, оскільки вона є “одним з найемоційніших каналів міжлюдської взаємодії, навіть більше – потужним засобом суспільного впливу” [1, 268]. Вагомим внеском у вивчення проблем комунікації в сучасних соціокультурних процесах є дослідження О. Берегової, здійснене на прикладі аналізу сучасної культурної політики, науково-освітньої діяльності та художньої (музичної) творчості. Вчена, враховуючи сучасний етап розвитку музичного мистецтва, вибудовує таку схему художньої комунікативної системи: композитор – твір (на який впливають видавець, редактор, критик) – виконавець твору (на якого має вплив критик та продюсер) – канал трансляції (концертний зал, радіо, TV, інтернет, CD/DVD) – слухач [1, 276]. У ній важливу роль відіграє виконавець, який стає співавтором твору, а додатковими ланками між композитором і слухачами є видавець, продюсер, редактор, критик і т.ін. Саме завдяки виконавству (а це актуальна форма буття музичного твору) “виявляється варіантний характер музичного твору, закладені в ньому полісемантичність, імпровізаційність та інші риси, пов’язані з неможливістю однозначної інтерпретації музичної мови” [1, 276].

Сучасна епоха постмодернізму актуалізує діалог культур, культурне суперництво цивілізацій. Українській національній культурі, як головному “оратору” в цьому процесі, “належить просувати у світовий цивілізаційний простір свою систему цінностей, приваблюючи до себе увагу своїм національним духовним обличчям” [3, 286]. Важливою її складовою є музична культура, яка в останнє століття творилася не лише на теренах України, але і далеко за її межами представниками діаспори, яка сьогодні є однією з найбільших серед інших планетарних етнічних розселень. Умовно її поділяють на східну і західну. Остання – це американське та австралійське заокеання, Західна Європа. Діалог української музичної культури західної діаспори із культурами країн Європи триває з кінця XIX ст. до сьогодні, є постійно триваючим і охоплює всі основні напрями: творчий (композиторський), виконавський, освітній та музикознавчий, проте наукового осмислення ще не отримав.

Актуальність досліджуваної теми зумовлена увагою науков-

ців до проблем комунікації в сучасних соціокультурних процесах в Україні та недостньою їх розробкою на теренах діаспори. *Предметом* дослідження виступатиме вокальне виконавство, представлене провідними українськими співаками зарубіжжя, їх місце і роль у міжкультурній комунікації в сучасній Європі через призму ідентичності. *Завдання дослідження*: проаналізувати творчість сучасних вокалістів діаспори, виокремити їх місце, роль та особливості у міжкультурних комунікаційних процесах.

Розгляд проблем культурної ідентичності неминуче зачіпає визначення національної та етнічної ідентичності. Один із найавторитетніших західних дослідників націоналізму Ентоні Сміт вважав, що “для етнічної ідентифікації більше важать прив’язаність та асоціації, ніж життя на певній землі або володіння нею... Ми належимо їй, так само як і вона належить нам. Крім того, священні місця батьківщини притягують до себе членів етнічної групи або надихають їх здалеку, навіть коли ті, і то довго, перебувають на вигнанні. Отже, навіть розлучившись із рідним краєм, етнічна група може зберігатися завдяки сильній ностальгії і духовній пов’язаності. Це великою мірою стосується долі ... діаспорних спільнот...” [5, 241]. Сучасна епоха постмодернізму демонструє підвищену увагу до багатоманіття соціокультурних форм. В. Горлова, здійснюючи компаративний аналіз націоналістичних дискурсів української національної ідентичності, підкреслює, що “розширення Європейського Союзу дозволяє по-іншому формулювати поняття національної ідентичності, оскільки для Заходу проблема ідентичності виступає як підтвердження (чи заперечення) універсальних цінностей європейської культури, окреслення меж панєвропеїзму” [6, 16].

Видатні вчені першої половини ХХ століття М. Грушевський, В. Янів, О. Кульчицький, І. Мірчук, розмірковуючи над проблемою інтеграції українського етносу, переконливо доводили нашу культурну та ментальну приналежність до Європи. Так, Михайло Грушевський вважав, що український народ належить до європейського культурного кола не тільки силою історичних зв’язків, які протягом століть зв’язали українське життя із західним світом, а й самим складом народного характеру. Дослідник етнопсихології українського народу Володимир Янів підкреслював той факт, що українці за своїм психологічним складом є народом західного, європейського типу [7]. Та і О. Кульчицький зараховує українську культуру й українську психіку до “євро-

пейського культурного кола”, до сфери окцидентальної (західної) духовності [8]. Іван Мірчук наголошує, що Україна завжди була країною, яка уможлиблювала зв’язок між культурами, будучи свідомою своєї приналежності до західного культурного світу та зберігаючи при цьому власну ідентичність: “Поклали на нас обов’язок бути посередниками в передачі культурних цінностей Окциденту народам європейського Орієнту. Бо протягом цілої історії українського народу, починаючи з перших його виступів в історичному калейдоскопі Європи аж до часів найновішої світової катастрофи, бачимо надзвичайно ясну, я б сказав яскраву західну орієнтацію, яка, попри геологічне положення України на окраїнах європейського світу, ніколи, навіть у часи найбільшої руйни, не втрачала живого органічного зв’язку з культурними центрами Заходу” [9, 17].

Сучасні інтеграційні процеси української національної та європейської ідентичностей дають широкі можливості для взаємодії українських співаків з музичними культурами різних націй. Взаємодія музичних культур, суб’єктами якої виступають народи, нації, етнічні групи, є процесом історично тривалим, спонтанно самоорганізованим. Виконавська діяльність співаків виражена двома формами діалогу: діалог виконавця з музичним твором (вербальним текстом), діалог виконавця із слухачами. Оскільки обидві форми діалогу є взаємозалежні і обумовлюють одна одну, то ми отримуємо розгорнутий та внутрішньо насичений полілог. О. Котляревська, розглядаючи феномен “діалогу” в культурологічному контексті, звертає увагу на авторський “переклад”, або навіть на подвійну авторську інтерпретацію: власне світобачення – філософсько-естетична концепція – твір [10, 124]. Впишемо в цей процес фігуру співака-виконавця. Вступаючи в діалог із музичним твором, він, маючи власне світобачення, сформоване мистецьким середовищем, освітою, вибудовує власну філософсько-естетичну концепцію, яка корелюється вимогами режисера-постановника (для оперної вистави), традиціями виконання у цій країні, театрі, виконує-інтерпритує його як власне творіння. Таким чином, співак постає співавтором твору. Можна класифікувати цю форму діалогу як мікрорівень.

Проте для завершеності цього процесу необхідна реалізація створеного. І тут відбувається друга форма діалогу: виконавець – слухач. Розглядаючи художні процеси через призму герменевтичних, семіотичних концепцій звернемося до понять “ін-

формація”, “рефлексія”, “текст”, які є складовими так званого “безперервно-комунікативного процесу” (за термінологією класика феноменологічної соціології А. Шюца [11], організуючою силою якого вважається саме діалог. О. Котляревська пропонує таку схему цього процесу: інформація є передумовою рефлексії, тобто необхідним чинником для активізації процесів осмислення та усвідомлення; як результат цієї рефлексії виникає комунікативно спрямований текст, поняття якого трактується у широкому загально-філософському смислі; як особлива форма передачі інформації, що може бути вираженим за допомогою будь-якої знакової системи або систем, і не обов’язково вербально. “Саме ця позиція “передачі”... і потребує особливої уваги до реципієнта, тому що у протилежному випадку текст може бути або несприйнятним взагалі, або сприйнятним неадекватно, що, як правило, приводить до порушення ситуації діалогу (результат спілкування “на різних мовах”). Іншими словами, можна сказати, що інформацію треба передавати у доступній для співрозмовника семантичній системі” [10, 125]. Співак-виконавець, особливо оперний, на цьому етапі вступає в діалог на макрорівні одночасно із кількома реципієнтами – диригентом, співаками-колегами по сцені, оркестром, хором і слухачами. Взаємодія з такими різними складовими завершального етапу діалогу вимагає від виконавця високого професіоналізму, здатності миттєвої реакції на інформацію співучасників діалогу, знання місцевого культурно-мистецького середовища, ментальних особливостей колег-виконавців та публіки. Значно складніше комунікувати виконавцеві в іноетнічному, інокультурному середовищах, які вносять свої корективи в процеси діалогу-полілогу.

В. Антонюк у дослідженнях проблем української вокальної школи однією з перших виділяє питання традицій міжкультурних діалогів вокального факультету Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського, звертає увагу на постаті співаків діаспори С. Крушельницьку, М. Менцинського, О. Руснака, І. Синеньку-Іваницьку [12; 13]. Проте роль сучасних українських співаків діаспори у цьому процесі нею не виокремлена. При аналізі їхньої творчості врахуємо думку вченої про те, що “традиції української вокальної школи носять характер відкритої системи, спроможної інтегрувати в собі досягнення професійного вокального мистецтва національних вокальних шкіл світового культурного універсуму” [12, 76].

У великій конкуренції за кордоном можуть перемагати тільки сильні особистості, високопрофесійні виконавці. Серед лідерів сучасної оперної сцени, які представляють українську вокальну школу у Європі, насамперед виділяються **Вікторія Лук'янець та Андрій Шкурган**. В. Лук'янець (лірико-колоратурне сопрано) – представниця співу бельканто, який вимагає неймовірної точності й технічності виконання. Вона – випускниця Київської державної консерваторії ім. П. Чайковського (нині – Національна музична академія України ім. П. Чайковського), була солісткою Національної опери України. У 1990 році співачка здобула першу премію на Міжнародному конкурсі "Мін-Он" у Токіо та на Міжнародному конкурсі Моцарта у Відні, у 1991 – їй була присуджена перша премія на Міжнародному конкурсі Марії Каллас в Афінах. Успішно дебютувавши в Італії, Франції, Португалії, Японії та Греції, з 1994 до 2000 року В. Лук'янець була солісткою віденської Штатсопери та завдяки партіям *Віолети, Оскара, Адіни, Гільди та Цариці ночі* стала улюбленицею віденської публіки. У 1995 році вона – лауреат фестивалю у Зальцбурзі та дебютує в театрі "Ла Скала" в Італії. З 2000 року співачка має цікаві контракти по усьому світу, а у Віденській опері – високий статус гості на конкретні постановки. В. Лук'янець виступає з найвідомішими світовими тенорами – Пласідо Домінго, Хосе Карерасом та Лучано Паваротті. Вона "зовоювала" практично всі головні сцени Європи й Америки. Репертуар співачки – величезний і складний, охоплює все розмаїття шкіл і стилів оперної спадщини. Її найвідоміші партії: Віолетта, Джільда ("Травіата", "Ріголетто" Дж. Верді); Марфа ("Царева наречена" М. Римського-Корсакова), Розіна, Ельвіра ("Севільський цирульник", "Італійка в Алжирі" Дж. Россіні), Лючія, Адіна, Марія Стюарт ("Лючія ді Ламмермур", "Любовний нашій", "Марія Стюарт" Г. Доніцетті), Цариця ночі, Донна Анна ("Чарівна флейта", "Дон Жуан" В.-А. Моцарта), Парася ("Сорочинський ярмарок" М. Мусоргського). В. Лук'янець здійснила чимало записів на компакт-дисках. Серед останніх, які добре відомі в Західній Європі, меси Й. Гайдна і В.-А. Моцарта, де вона виконує сольні партії. Відомий італійський режисер Франко Дзефіреллі зазначив серед "трьох великих Травіат" імена Марії Каллас, Терези Стратас та Вікторії Лук'янець. Вона не лише znana у світі співачка, а визнаний майстер, якого колеги визнають зразком професіоналізму і запорукою успіху вистави.

В інтерв'ю на радіо "Бі-Бі-Сі" (Лондон, Велика Британія) В. Лук'янець так визначила своє сприйняття аудиторії: "Якщо я в формі, я в гармонії з собою, я співаю відкрито, від душі – кожна аудиторія реагує, тому що треба співати до кожної окремої людини, яка сидить в залі, достукатися до їхнього серця. Для мене була вдячною аудиторія в Австрії, без сумніву в Україні, у Нью-Йорку, яка вдячна аудиторія в Японії! Але в цілому, я не можу сказати, що я мала проблеми з аудиторіями" [14]. В. Лук'янець підкреслює, що "публіка повинна бути підготовлена до прослуховування класичної музики. Але тепер коло шанувальників опери стало ширшим. Це пов'язано з тим, що відомі співаки стали давати концерти для величезних аудиторій з трансляцією на весь світ". Важливим є висновок співачки про актуальність опери для сучасного слухача: "Ніщо не замінить живого людського голосу. Ніякий запис, а тим більше Інтернет не можуть передати флюїдів, які йдуть від співака. А якщо режисер по-сучасному прочитує відому оперу, то відбувається чудо. Іноді я сама не впізнаю творів, заспіваних сто разів" [15, 126]. Щодо своєї ідентифікації, вона вважає, що "стала європейкою, але європейкою з України" [15, 131]. Свою ідентичність з українською нацією співачка демонструє в Україні, приїжджаючи з гостинними концертами на запрошення.

У блискучій плеяді кращих баритонів Європи – **Андрій Шкурган**, вихованець Львівської консерваторії ім. М. Лисенка, заслужений артист України, лауреат Національної премії України ім. Т. Г. Шевченка, лауреат понад десяти міжнародних і національних конкурсів в Україні, Польщі, Франції, Німеччині, Фінляндії, Данії, Італії, Австрії, володар титулу "Вердіївський голос" (Італія), володар Кубка президента Франції та медалі Міжнародного товариства артистів-музикантів. З 1995 року Андрій – соліст Великого театру (Національна опера) у Варшаві, багато гастролює, виступаючи у найпрестижніших театрах світу, співпрацює з різними режисерами, і це, за його словами, дає змогу розширювати творчий діапазон. Стильову відточеність співу, зокрема бельканто, А. Шкурган вдосконалював у відомого датського професора Андре Орловітца, який свого часу був учнем славетного італійського співака Маріо дель Монако. Видатний диригент Антоні Віхерек спеціально для А. Шкургана поставив оперу "Мазепа" у Варшаві. А в його виставі "Галька" головні партії виконували три українські

артисти: одеситка Тетяна Захарчук, киянин Володимир Кузьменко та львів'янин А. Шкурган. З легкої руки маестро Тетяна нині співає у Берлінській опері, а Володимир має контракти у Штутгарті, Глазго та Единбурзі. Як тведить співак: “Для мене справжня “зірка” – це найвищий рівень мистецтва, який цікавий, самобутній не тільки для української публіки, але й для закордонного слухача” [16]. Не шукаючи дешевої популярності, А. Шкурган працює над глибоким репертуаром. Зацікавившись чеською музикою, він підготував цикл “Циганських мелодій” А. Дворжака та “Вечірні пісні” Б.Сметани. На X Фестивалі духовної музики у м. Брно виконав “Біблейські пісні” останнього у супроводі Чеського симфонічного оркестру. Цей виступ мав великий резонанс серед слухачів. “Небагато українських артистів можуть похвалитися тим, що їхній сольний концерт транслювався по Датському радіо на всю Європу. Це відбулося у місті Орхусі, і Андрій не приховує свого задоволення, згадуючи про ту знаменну подію. У програму співак включив твори Лисенка, Монюшка, Шопена та Чайковського. З кожним роком він збільшує свою Шевченкіану. Зараз вона нараховує понад 50 творів. Це дві великі концертні програми на музику Миколи Лисенка” та інших композиторів”[16]. У репертуарі Андрія Шкургана – два з половиною десятки оперних партій. Окрема сторінка його творчості – інтерпретація камерної музики. Арії і камерні твори він виконує в оригіналі – українською, італійською, французькою, німецькою, польською, чеською, російською мовами.

Вагоме значення для співака має проблема визначення ідентичності. В одному інтерв'ю він так говорив: “Крім того, дається взнаки і ментальне розполовинення багатьох українців. Декого в Києві відштовхує моя проукраїнська громадянська позиція. Я не є шовіністично чи націоналістично налаштованою людиною. Але для мене надзвичайно важливо, щоб Україна була Україною, а не Малоросією. Це питання тепер вельми актуальне для свідомості кожного громадянина, та найбільше для митця, для людини освіченої, світлої – ким вона себе відчуває: українцем за національністю, за духом, за словом – чи українцем за громадянством, за гербом на паспорті? Іноді ловлю себе на думці, що у Варшаві я українець-чужак, а, виявляється, в Києві – українець, однак також не зовсім свій. Хочеться просто бути самим собою, пишатися, що ти такий, а не інший. Я себе відчуваю представником України у Польщі, де живу вже 9 років. Я репрезентую у цій

країні українську культуру, українське слово, намагаючись паралельно пізнати культуру народу, серед якого перебуваю, опанувати все те добре, що є в його національній свідомості. Коли я виконував музику Лисенка в Польщі чи в інших європейських країнах, то всі захоплювалися і запитували: “Чому ми досі цього не знали?” Тепер, навпаки, у світі мода на різних “місцевих”, як їх називають, композиторів... Треба все зробити, щоб у світі звучав не тільки Лисенко, не лише Степовий чи Стеценко, а й Січинський, композитори так званої радянської доби – Ревуцький, Лятошинський або, скажімо, молодше покоління: Сильвестров, Кива, Дичко, Станкович, Зубицький... Називати можна багато імен, благо, що вони є. Мені здається, що треба не забувати про коріння, про фундамент, з якого почалася українська музика... Не соромно вчитися в сусідів. Соромно не бути собою, пішовши чужими шляхами і забувши дорогу до власних домівок” [17]. “Незважаючи на безконечну мандрівку театральним світом, Андрій завжди лишається українським співаком... Андрій відкриває світові українську культуру, і це не просто слова: твори Миколи Лисенка звучали востаннє у виконанні Модеста Менцинського в Копенгагені у 1934 році, він виконував Шевченкіану. І після Менцинського ніхто не співав Лисенка українською мовою, а Андрій на конкурсі ім. Мельхіора, коли треба було виконувати цикл одного композитора на слова одного поета, виконав твори Лисенка на слова Т. Шевченка. Це справді був сміливий і ризикований крок – виконувати твори композитора, якого ніхто не знає. Шкургана вітали стоячи! Так світ пізнавав Україну” [18]. Приклад виконання А. Шкурганом творів Миколи Лисенка на слова Тараса Шевченка і сприйняття їх в інонаціональному середовищі засвідчує три основні постулати діалектики: активну взаємодію та взаємопроникнення різних музичних культур при їх відносній самостійності.

Охарактеризуємо виконавську діяльність українських співаків через призму функціональних аспектів взаємодії музичних культур, виділених О. Денисенко [19, 52]. *Інноваційно-перетворювальна* функція виявляється в кожному факті оригінального виконання митцями музичних творів, які впливають на аудиторію знавців та шанувальників високого мистецтва. Виконуючи твори українських авторів (композиторів та поетів), співаки знайомлять з українською музичною культурою представників інших націй і народів, а отже, активно здійснюють *інформаційно-*

пізнавальну функцію. Вступаючи у діалог і полілог на мікро- та макрорівнях, вокалісти реалізують *комунікативну* функцію. Високомистецьке професійне виконання має глибокий і багатогранний вплив на людину, її душу, емоції, формує естетичні цінності особистості. У цьому аспекті здійснюються *соціалізуюча (формуюча, виховна) та естетична* функції взаємодії музичних культур. Креативний (відновлювальний) ефект від прослуханої музики репрезентує *компенсаторно-розважальну* функцію. Особливо важливою в контексті ідентичності є *етнознакова* функція взаємодії музичних культур, яку особливо яскраво представляє творчість А. Шкургана. Адекватна реакція на українську музику в іноетнічних середовищах свідчить про сприйняття нашої музичної мови, яка, маючи свої неповторі особливості, володіє універсальними кодами, зрозумілими різними аудиторіями. Активна і успішна діяльність співаків української діаспори посилює процес взаємодії музичних культур, а отже, здійснює *латентну* функцію.

Успішний діалог та полілог українських співаків на мікро- та макрорівнях забезпечений майстерним опануванням великої оперної та камерної спадщини, яка представлена різними школами та стилями, вільним володінням співом бельканто, знанням іноземних мов, високими комунікативними здібностями.

Музична культура українського зарубіжжя як складова частина сучасного українського культурного простору активно вступила у діалог із культурами країн Європи, взаємозбагачуючи їх і себе. Короткий огляд творчої діяльності двох найяскравіших представників вокального мистецтва четвертої хвилі еміграції засвідчує великий потенціал у пропагуванні української культури у світі у третьому тисячолітті, вселяє віру, що в цивілізаційному діалозі культур українська складова відіграватиме вагому роль.

Література:

1. Берегова О.М. Комунікація в соціокультурному просторі України: технологія чи творчість?: Наукове видання. – К.: НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2006.
2. Постмодернізм. Енциклопедія. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 229.
3. Жулинський М. Національна культура та її роль у сучасному

діалозі цивілізацій // Жулинський М. Заявити себе культурою. – К.: Генеза, 2001. – С. 284–285.

4. Маркус В. Чому діаспора: спроба ідентифікації поняття // Українська діаспора. – 1992. – Ч. 1. – С. 9.

5. Сміт Е. Національна ідентичність // Павлюк С. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції. – Львів, 2006. – С. 238–246.

6. Горлова В. Українська національна ідентичність: компаративний аналіз націоналістичних дискурсів: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.12 / Харків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Харків, 2005.

7. Янів В. Проблеми психологічного окциденталізму України // Нариси до історії української етнопсихології / Упор. М. Шафовал. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – К.: Знання, 2006. Передрук за виданням: – Мюнхен, 1993. – С. 183–197. [Український Вільний Університет. Серія: Підручники ч. 13]; Янів В. Психологічні основи окциденталізму. – Мюнхен, 1996.

8. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. – Мюнхен – Нью-Йорк, 1949. – Т. 1. – С. 708–718; Кульчицький О. Світовідчуження українця // Українська душа: Зб. наук. праць. – К.: МП “Фенікс”, 1992. – С. 48–65.

9. Мірчук І. Напрямки української культури / За ред. та з передмовою Миколи Шафовала. – Мюнхен, 2003. [Український Вільний Університет. Серія: *Varia* Nr. 50].

10. Котляревська О. Феномен “діалогу” в культурологічному контексті // Культурологічні проблеми української музики: Наукові дискурси пам’яті академіка І. Ф. Ляшенка. [= Науковий вісник НМАУ ім. П. І. Чайковського, 16]. – Київ, 2002. – С. 123–130.

11. Чамокова Э. Художественные коммуникации и язык: герменевтические и этнометодологические концепции // Теории, школы, концепции: (Критические анализы): Художественная коммуникация и семиотика / Отв. ред. Ю. Б. Боров. – М., 1986. – С. 44–59.

12. Антонюк В. Українська вокальна школа: етнокультурний аспект: Монографія. – К.: Українська ідея, 1999.

13. Антонюк В. Українська вокальна школа: етнокультурний аспект: Монографія. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Українська ідея, 2001.

14. Вікторія Лук’янець – гостя Бі-Бі-Сі // BBC Ukrainian.com. – 2006. – 20 груд. Доступно за адресою: http://www.bbc.uk/ukrainian/story/2006/12/printable/061220_lukyaneys_interactive_oh.sntme

15. Ткаченко Т. Пленниця опери // Натали. – 2004. – Листопад. – С. 126–131.

16. Поліщук Т. Лірик-прагматик Андрій Шкурган // День. – 2002. – 17 січн. – № 9.

17. Андрій Шкурган: соромно не бути собою // Дзеркало тижня. – 2000. – 18–24 листоп. – № 45 (318).

18. Канарська Г. Найкращий баритон Польщі – українець! // Поступ. – 2000. – 12 квіт. – № 68 (512). – С. 8.

19. Денисенко О. Функціональні аспекти взаємодії музичних культур // Наукові записки Тернопільського нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка та Нац. муз. акад. України ім. П.І. Чайковського. Серія: "Мистецтвознавство". – № 1(8). – 2002. – С. 51–55.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Алексеева Катерина Іванівна – аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Більченко Євгенія Віталіївна – кандидат педагогічних наук, доцент Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова.

Волков Олександр Григорович – кандидат філософських наук, професор кафедри гуманітарних дисциплін Мелітопольського інституту державного і муніципального управління “Класичного приватного університету”.

Гачко Орися – магістр богослов'я та філософії Українського Католицького Університету.

Голопич Інна Миколаївна – викладач Харківського національного університету внутрішніх справ.

Зайцев Микола Олександрович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”.

Залужна Алла Євгенівна – кандидат філософських наук, доцент, заст. зав. кафедри філософії Національного університету водного господарства і природокористування, м. Рівне.

Карась Ганна Василівна – докторант, кандидат педагогічних наук, доцент Державної академії керівник кадрів культури і мистецтв.

Ковальова Галина Павлівна – аспірантка кафедри теорії та історії культури Харківської державної академії культури.

Кушерець Тамара Вікторівна – доцент, завідувач кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя.

Лозко Галина Сергіївна – доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Київського міського педагогічного університету ім. Б. Грінченка.

Погоріла Людмила Михайлівна – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету ім. І. Франка.

Полюга Вікторія Володимирівна – аспірант кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Проскуликов Євген Сергійович – аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

Солдатська Тамара Ігорівна – аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Фойгт Антон Васильович – аспірант Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Цимбал Тетяна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії України, філософії та політології Криворізького економічного інституту ДВНЗ “Київський національний економічний університет ім. Вадима Гетьмана”.

Чернієнко Володимир Олександрович – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського “ХАІ”.

Шевчук Дмитро Михайлович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Шевчук Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

ЗМІСТ

<i>Галина Лозко</i> ПРАВораДИКАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ПРО ЗБЕРЕЖЕННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЄВРОПЕЙЦІВ.....	3
<i>Антон Фойгт</i> СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ОСНОВНІ НАПРЯМИ ТРАНСФОРМАЦІЇ.....	14
<i>Дмитро Шевчук</i> ДИСКУРСИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СПОСІБ ОКРЕСЛЕННЯ "ІНШОГО".....	28
<i>Тамара Солдатська</i> ДІАЛЕКТИЧНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ: ГАДАМЕР VERSUS ВАЛЬДЕНФЕЛЬС.....	38
<i>Катерина Алексеева</i> СИТУАЦІЯ ЯК СИНТЕЗ СВОБОДИ І ФАКТИЧНОСТІ.....	51
<i>Євгенія Більченко</i> МОНОКУЛЬТУРНА, ПОЛІКУЛЬТУРНА І ТРАНСКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: КОМПАРАТИВНИЙ ДИСКУРС.....	64
<i>Інна Голопич</i> ОСНОВНІ МОДЕЛІ СУЧАСНОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	79
<i>Галина Ковальова</i> ОПОЗИЦІЯ "СВІЙ – ЧУЖИЙ" ПРИ ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	84
<i>Тамара Кушерець</i> ПОШУК НОВИХ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА КОЛЕКТИВНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	92
<i>Володимир Чернієнко</i> МЕТОД ІСТОРІЇ У ПРОЕКТУВАННІ НОВИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ.....	101
<i>Катерина Шевчук</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЕСТЕТИКИ.....	112

<i>Орися Гачко</i> ЄВРОПЕЙСЬКІ ДИСКУРСИ В НЕЄВРОПЕЙСЬКИХ ЛАШТУНКАХ: ФОРМУВАННЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ФІЛОСОФІЯ ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМУ.....	120
<i>Тетяна Цимбал</i> МІЖ ДВОХ КУЛЬТУР: ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ІММІГРАЦІЇ.....	130
<i>Алла Залужна</i> ОСОБЛИВІСТЬ ДУАЛІЗМУ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ Р. ДЕКАРТА.....	139
<i>Євген Проскуликов</i> ЕМАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС: З ВІДЧУЖЕННЯ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ.....	150
<i>Людмила Погоріла</i> СУЧАСНА ФЕМІНІСТСЬКА ДУХОВНІСТЬ І АНДРОЦЕНТРИЧНА ТРАДИЦІЯ ЦЕРКВИ: НАЛАГОДЖЕННЯ ДІАЛОГУ В УМОВАХ ФУНКЦІОНУВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ.....	164
<i>Олександр Волков</i> ВИПРАВДАННЯ НЕПРИМИРЕННОСТІ В ПРОТЕСТНОМУ ДИСКУРСІ.....	171
<i>Марія Петрушкевич</i> КАРНАВАЛЬНО-СМІХОВІ ЕЛЕМЕНТИ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ КУЛЬТУРИ.....	182
<i>Микола Зайцев</i> ЛЮДСЬКА ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ В СИСТЕМІ ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОБАЧЕННЯ.....	189
<i>Вікторія Полюга</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ КОНТЕКСТ МЕМУАРНОЇ ТА ЕПІСТОЛЯРНОЇ СПАДЩИНИ ВАСИЛЯ СТУСА.....	195
<i>Ганна Карась</i> УКРАЇНСЬКІ СПІВАКИ ЗАРУБІЖЖЯ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ В СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	204
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....	216

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 5

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Микола Зайцев*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп’ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Коректор *Світлана Федорчук*

Художнє оформлення обкладинки *Романа Свинарчука*

Формат 42x30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 6,46. Гарнітура “PetersburgC”

Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію
РВ №1 від 8 серпня 2000 року.