

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

**ТВОРЧІСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ  
ЯК МЕТАТЕКСТ УКРАЇНСЬКОЇ  
КУЛЬТУРИ. ПАМ'ЯТІ  
МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА**

*Матеріали XXVI Харківських міжнародних  
сковородинівських читань*

*28–29 вересня 2018 року*

*Анатолій Єрмоленко*

## **МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ: ФІЛОСОФІЯ ПОРОЗУМІННЯ**

У статті йдеться про філософа Мирослава Поповича як архетипову для української культури особистість, його багатогранну наукову і громадську діяльність, у якій істина — основна цінність, її прагнення — чеснота науковця. У тексті наголошено, що Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, що прагнула порозуміння з людьми і злагоди в суспільстві. Без його творчого внеску не можна уявити сучасну філософію і науку, громадсько-політичну сферу і повсякденне життя українського суспільства.

**Ключові слова:** діалог, істина, порозуміння, свобода, толерантність.

*Anatoliy Yermolenko*

### **Myroslav Popovych: philosophy of mutual understanding**

The article focuses on Myroslav Popovych, a Ukrainian philosopher and a major personality of Ukrainian culture. The article focuses on his multi-faceted research and civic activity, in which he always considered truth as the major value. The text underlines that Myroslav Popovych was an open, tolerant and dialogue-oriented personality, aiming at achieving mutual understanding with people and in the society. It is impossible to imagine Ukraine's contemporary philosophy and science, its civil society as well as everyday life of Ukrainian society without his work and heritage.

**Keywords:** dialogue, mutual understanding, freedom, tolerances, truth.

Вельмишановні колеги!

Для мене велика честь взяти участь у роботі XXVI Харківських міжнародних сквородинівських читань, і я щиро вдячний за запрошення і надану мені можливість виступити тут, у Сквородинівці. Цей захід дедалі більше важить для всіх нас як феномен духовної культури України, значущий для нашої національної ідентичності. До того ж сквородинівські читання цього року присвячені видатному українському філософові Мирославу Поповичу.

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

*Відповідальна за випуск Н.І. Мицай*

**Творчість Г. С. Сковороди як метатекст української культури. пам'яті Мирослава Поповича :** Матеріали XXVI Харківських міжнародних сквородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 28–29 вересня 2018 року). — Харків : Майдан, 2018. — ??? с.

У збірнику представлені роздуми

І це доволі символічно, з огляду на той факт, що і Скворода, і Попович — архетипові фігури нашої культури і філософії. У нас, в Інституті філософії імені Г. С. Сквороди НАН України, склалась гарна традиція Філософських читань на честь Дня народження Мирослава Володимировича, які здебільшого були присвячені ювілейним датам. На жаль, у цьому році ми вперше провели ці читання без Мирослава Володимировича. І я дякую організаторам сквородинівських читань, що присвятили їх академіку Поповичу.

Згадуючи Мирослава Володимировича, — а я майже сорок років працював з ним в одному Інституті, — можна сказати, що це багатогранна, творча, активна особистість. Знайомлячись із рубриками цих читань, я звернув увагу на те, що теми, зауважені в Інформаційному листі, цілковито стосуються усього того, чим займався Мирослав Попович, хоча цей перелік міг би бути й набагато більшим. Звісно, кожний із нас має свій образ філософа, що впливає із інтерпретацій його наукового доробку та громадської діяльності, так само як і з досвіду спілкування з ним.

Якось у книжці Отфрида Ґофе про Канта я натрапив на міркування, в яких ставиться питання методології дослідження творчої біографії того чи того філософа, взаємозв'язку розвитку ідей і важливих біографічних моментів. Він пише, що, скажімо, характеристику Ж.-Ж. Руссо можна пов'язувати з мандрівками, Г. В. Ляйбніца — з листуванням із великими особистостями його доби, Платона та Гоббса — з політичною діяльністю, Ф. В. Й. Шелінга — з його стосунками з жінками тощо. Канта, — зауважує Ґофе, — можна зрозуміти лише з його доробку. Цей доробок називається наукою, передусім, наукою розуму [15, S. 7].

Ясна річ, цими словами можна було б характеризувати і філософа Поповича, адже для нього найважливішою цінністю і чесною науковця є істина. Прагнення і пошуки істини супроводжували все його життя, навіть тоді, коли це робити було досить складно і небезпечно, а саме за доби, яку він пізніше, ХХІ сторіччя, назве «червоним століттям» в однойменній книжці. Ще за часів панування комуністичної ідеології в нашій країні Мирослав Володимирович видає книжки, присвячені проблемам методології і філософії науки, логіки, мови наукового пізнання, зокрема: «О философском анализе языка науки» [1], «Логика и научное познание» [2], «Философские вопросы семантики» [3].

Хочу зазначити, що це вкрай важливо для сучасної доби, коли в «ситуації постправди», у «ситуації постістини», інспіро-

ваній постмодернізмом, контекстуалізмом і релятивізмом, розвиваються ключові поняття, чи, скориставшись мовою Нікласа Лумана, системні коди науки, такі як істина/хиба. Проте це має значення й для морально-етичного виміру людського буття, коли так само релятивізуються ключові поняття й системні коди сфери етичного, такі, як добро/зло, добре/погане. Тим самим створюється й «ситуація постморалі». Ситуація постправди і постморалі загрозна ще й тим, що виникають гібридні ідеології, які поєднують непоєднане, коли цинічно використовуються різні, часто-густо протилежні, світоглядні утворення задля владних домагань політиків; розпалюються і загострюються гібридні військові конфлікти, коли відкидаються будь-які моральні приписи й правові норми ведення війни і досить складно ідентифікувати військового супротивника. Певною мірою можна говорити про гібридизацію сьогоднішнього світу загалом, що охоплює мало не всі сфери суспільства, і є вкрай небезпечним явищем. У зв'язку з цим етос науковця потребує чіткої позиції, яка й є нічим іншим, як пошук істини і добра і безумовне служіння їм.

Однак, гадаю, що досить складно характеризувати академіка Поповича лише як науковця, рубрикувати його творчий доробок і життєвий шлях тільки в термінах наукового пізнання. У порівнянні з Кантом Поповича не можна ідентифікувати тільки його науковими здобутками. Адже він був і дослідником, і громадським діячем, і педагогом, і народним дипломатом. Він писав пейзажі, був справним кухарем, згадаймо його телепередачі з кулінарії, які до того ж не обмежувались кулінарними рецептами приготування смаколиків, це ще й розмови світоглядного й філософського спрямування.

Багатомірність стосується і його наукової творчості, яка виходила за межі якоїсь вузької спеціалізації, це радше міждисциплінарні чи трансдисциплінарні дослідження. Його кандидатська дисертація присвячена сучасній французькій філософії, докторська — логіці. Варто особливо наголосити, що дослідження західної філософії, започатковані Мирославом Поповичем, а також Ігорем Бичком (на жаль, нещодавно і він пішов із життя), у складних умовах холодної війни відкривали шпаринку до інших, крім марксизму-ленінізму, способів мислення, торуючи тим самим шлях до сьогоднішнього руху українського суспільства до європейських, універсалістичних цінностей.

Продовжуючи науковий напрям, започаткований Павлом Копніним, Попович закладає основи нової парадигми в нашій

філософії, що свідчить про те, що в київському колі філософів існувала й розвивається сьогодні не тільки світоглядно-антропологічна традиція, засадничена дослідженнями Володимира Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією. Цей напрям великою мірою дотичний до тих парадигмальних змін, які відбуваються цієї доби у світовій філософії, що позначилось як герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот. Цей напрям розвиває і Мирослав Попович у своїх працях наступних років, зокрема в монографії «Раціональність і виміри людського буття» [5].

Така співзвучність, корелятивність його мислення з провідними тенденціями сучасної філософії свідчить про певний космополітизм його творчості, світоглядних і ціннісних орієнтацій, є ознакою того, що він був «людиною світу», «філософом світу». Таку спрямованість філософії має також його книжка «Бути людиною» [10]. І тут ми також бачимо, що він розвиває свою творчість як філософію діалогу, філософію дискурсу в самому широком розумінні цього слова, і як філософію мови й мовлення, і як філософію порозуміння. Він ретельно аналізує мовленнєві акти, як вони постають і в науці, і в повсякденних практиках, характеризує дискурс як важливий складник людського спілкування. Це дослідження дістало свого розвитку і в останній, виданій ще за життя, спільній з іншими науковцями Інституту, праці «Суспільний діалог як шлях до порозуміння» [13].

Такий парадигмальний поворот передбачає й відповідний моральний вимір філософії, науки, пізнання загалом. І тут варто назвати ще одну провідну тенденцію в світовій філософії, яка постала під назвою «реабілітація практичної філософії», де основу складає етика, моральні чесноти, норми і практики. Бути людиною для Мирослава Поповича — це не запитання, не констатація, це — моральний імператив, імператив, яким керувався насамперед він сам.

Бути людиною означає бути вільною людиною. Ідея свободи стала його основною цінністю, життєвою і науковою настановою, що концептуально позначилось у багатьох його дослідженнях, зокрема і в працях «Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини» [11], і в уже згаданій книжці «Червоне століття» [7], перекладеній російською мовою як «Кровавый век» [13]. Назва книжки Мирослава Володимировича «Червоне століття», мабуть, якнайкраще відповідає кольору ХХ сторіччя, започатковуючи обговорення, рефлексію всього того, що довелося пережити

нашому народу і людству за цей час. Причому в книжці не йдеться тільки про історію століття, і це навіть не філософія історії, як зауважує автор на початку книжки. «Головна мета — побачити смисл історії нашого часу» [7, с. 3].

Принагідно зауважу, що «побачити смисл» означає ще й «переосмислення», і навіть *пере-смислення* історії (даруйте за неологізм), воно передбачає не тільки історичну герменевтику, а й *критичну герменевтику історії*. Адже твердження «історія не має умовного способу» (російською — *сослагательного* наклонення, німецькою — *кон'юнктиву*) правильне лише частково, воно має сенс тільки в описово-телеологічному, а не в прескриптивно-аксіологічному аспекті: ми не можемо *post factum* змінити історичні події, але можемо змінити ставлення до них, їхню оцінку, і з погляду сьогоднішнього досвіду їх пере-смислити, отже, зробити правильний вибір, зокрема й так званий цивілізаційний.

Ця книжка є ще й застереженням на майбутнє, щоб подібні криваві події не повторилися, це ще й нагадування про вразливість демократії. «Жовтневий переворот, — як пише Мирослав Володимирович, — це насамперед розвал молодої демократичної держави» [7, с. 15], що своєю чергою викликано слабкістю новостворюваних тоді демократичних інституцій. Зрештою, і слабкістю парламентаризму Ваймарської республіки можна пояснити й прихід до влади Гітлера, і ті криваві події, які з цим пов'язані. Тому це твердження має бути застереженням і щодо нашої молодої демократичної держави, тим більше в умовах агресії з боку Росії.

І, звісно, як тут, у Сковородинівці, не згадати його працю «Григорій Сковорода: філософія свободи» [8]. Вкрай важливим є припущення філософа про те, що «літературні і філософські діалоги Сковороди є стилізованим «високим» відтворенням у вишуканій літературній формі реальних розмов філософа з простими співбесідниками, оскільки в цих творах чується жива інтонація то суперечки, то монологу-проповіді» [8, с. 150–151]. Це вкрай важливе твердження, яке наголошує на Сократичних витоках філософії Сковороди, що на протигагу монологізації новоєвропейської філософії дає можливість звернутися до діалогу, насамперед еленктичної його серцевини як аргументативної практики. У цьому плані Сковорода є найсучаснішим філософом, адже звернення до діалогу, аргументації і дискурсу є провідним трендом сучасної філософії.

Я назвав свою доповідь «Мирослав Попович: філософія порозуміння». Проте так само можна було б її назвати «Мирослав

Попович: філософія свободи». Адже «свобода», поряд із «справедливістю» і «солідарністю» є основними цінностями сучасного суспільства. Він постійно наголошував на тому, що ці цінності мають стати ключовими і в побудові модерного суспільства в Україні. І остання, уже посмертно видана його книжка, так і називається «Філософія свободи» [14].

Будучи «філософом світу», — його праці знані в багатьох країнах, — академік Попович приділяв чимало уваги дослідженню культурно-екзистенційних вимірів українського суспільства, його традицій і звичаїв, зокрема в працях «Мировоззрение древних славян» [4], «Нарис історії культури України» [6], «Культура. Ілюстрована енциклопедія України» [9] та ін. На цьому він добре знався і переймався збереженням і творенням ідентичності українського народу.

Його наукові праці присвячені також діагнозуванню сучасної доби, пошуку шляхів демократичного розвитку українського суспільства, цивілізаційного вибору України. Ствердженням можливостей консолідації, єднання і солідарності українського народу він переймався в багатьох своїх публіцистичних працях, виступах у засобах масової інформації, інтерв'ю, бесідах тощо. І це насамперед важливо, враховуючи зростання націоналістичних і радикальних тенденцій у сучасному світі як правого, так і лівого спрямувань.

Моральність — це ключове визначення і його громадської діяльності. Академік Попович — видатний громадсько-політичний діяч України, протагоніст соціал-демократичних цінностей і ліберально-демократичних політичних практик. Він один із тих, хто особисто зробив вагомий внесок у проголошення державної незалежності України 1991 року, започаткував демократичні традиції в політичному житті українського суспільства і творенні державних інституцій в Україні, активно сприяв становленню та розвитку громадянського суспільства. Він стояв у витоків Народного руху України, громадської організації «1 грудня». Його промовисті виступи на Майдані надихали учасників Революції гідності. Мирослав Володимирович — визнаний моральний авторитет, що є важливим чинником консолідації українського народу.

Мирослав Попович був активним учасником народної дипломатії, що проявлялось не тільки в франко-українській науковій співпраці: конференціях, круглих столах, які регулярно проводились в Інституті філософії, а й у громадсько-політичних заходах. І 25 вересня цього року ми знову приймали делегацію філософів

із Франції на чолі з Мішелем В'євйоркою, обговорювали філософські проблеми насилля в історичному і соціальному вимірах. І цей захід є продовженням справи, започаткованої Мирославом Поповичем.

Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, без чого не можна уявити сучасну філософію і науку, громадську діяльність і повсякденне життя. З ним було доволі легко спілкуватися і працювати як із науковцем, так само як і з директором Інституту. Досить складні речі він висловлював і викладав дуже просто, що проявилось також і в його педагогічній діяльності в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» та інших вищих навчальних закладах, а також у його публіцистиці.

Він був філософом за покликанням, філософом за первинним значенням цього слова, тобто був мудрецем, із яким радились і політики, і громадські діячі, і громадяни. Пам'ятаю, як під час Революції гідності в його кабінеті збирались колишні президенти України та відомі громадські й політичні діячі, вони приходили за порадами в тій складній і драматичній ситуації. Тому, якщо спробувати виокремити певні людські якості Мирослава Володимировича, то я назвав би такі важливі його риси, як відкритість, толерантність і принциповість, що було спонукою до щирого, невимушеного й творчого спілкування. Він із усіма прагнув знайти спільну мову, можливість досягти згоди й порозуміння, не забуваючи при цьому про принципи. Тому екзистенційну його невиконаність, неповторність і незамінність ми постійно відчуватимемо.

Водночас у спілкуванні з філософом відкривалось те, наскільки це молода душею людина, відкрита до нових ідей, думок і практик. Тому не буде перебільшенням сказати, що людські й наукові чесноти філософа Поповича — взірці для всіх нас і настанова для прийдешніх поколінь філософів. І ми й надалі звертатимемося до творчої спадщини Мирослава Володимировича як науковця і його досвіду як людини і в своїх дослідженнях, і у своєму житті. Адже «бути людиною» — це заповіт великого філософа.

Дякую за увагу і ще раз висловлюю свою щирю вдячність організаторам читань за те, що тут, на Харківській землі, так глибоко вшановують пам'ять видатного українського філософа Мирослава Володимировича Поповича.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М. В. О философском анализе языка науки. — К. : Наукова думка, 1966.
2. Попович М. В. Логика и научное познание. — К. : Наукова думка, 1971.
3. Попович М. В. Философские вопросы семантики. — К. : Наукова думка, 1976.
4. Попович М. В. Мироззрение древних славян. — К. : Наукова думка, 1985.
5. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. — К. : Наукова думка, 1997.
6. Попович М. В. Нарис історії культури України. — К. : АртЕк, 1998.
7. Попович М. В. Червоне століття — Х. : Фоліо, 2005.
8. Попович М. В. Сковорода: філософія свободи. — К. : Майстерня Білецьких, 2007.
9. Попович М. В. Культура. Ілюстрована енциклопедія України. — К. : Балтія-Друк, 2009.
10. Попович М. В. Бути людиною. — К. : Видавничий Дім «Києво-Могилянська академія», 2011.
11. Попович М. В. Істина. Правда, Життя. Думки небайдужої людини : Збірник науково-публіцистичних праць / Упорядн. Г. П. Коваadlo. — К. : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016.
12. Попович М. В. Кровавый век. — Х. : Фоліо, 2016.
13. Попович М. В., Єрмоленко А. М., Малахов В. А., Коваadlo Г. П. Діалог як шлях до порозуміння. — К. : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017.
14. Попович М. В. Філософія свободи. — Х. : Фоліо, 2018.
15. Höffe O. Immanuel Kant. Beck'sche Reihe Denker, 7., überarbeitete Auflage, — München : Beck, 2007.

*Михайло Бойченко*

## ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ — У ПОДОЛАННІ НЕБУТТЯ

Стаття присвячена філософському аналізу соціально-етичних колізій сучасності як теоретичної основи дослідження гідності людини. Гідність людини не може бути виведена з конкретних соціальних обставин буття людини, а відповідно не може бути і редукованою до них. Таким чином, усі строго емпіричні науки виявляються неспроможними дати відповідь на ключове філософське питання — осмисленості людського буття. Соціальне добро і соціальне зло постають як контрфактичні, контрконтекстуальні і не просто імперативні, а такі, що потребують колективної інтенції, колективної відповідальності за утвердження або втрату соціального блага.

**Ключові слова:** гідність, буття людини, небуття, соціальна етика, інституційна етика, соціальне добро, соціальне зло.

*Mykhailo Boichenko*

### **Human dignity — in overcoming of non-existence**

The article is devoted to the philosophical analysis of present socio-ethical conflicts as the theoretical basis for the study of human dignity. The dignity of a person can not be deduced from the concrete social circumstances of human existence, and accordingly it can not be reduced to them. Thus, all strictly empirical sciences are incapable of answering the key philosophical question — the meaning of human existence. Social good and social evil appear as counter-factual, counter-contextual, and not just imperative, but those that require collective intent, collective responsibility for affirmation or loss of social well-being.

**Keywords:** dignity, human existence, non-existence, social ethics, institutional ethics, social good, social evil.

Бути людиною — не таке просте завдання, як це видається на перший погляд. Це — необхідність утверджувати власну значущість за умов її неочевидності. Людина приходить із небуття і відходить у нього. Лише її власні зусилля здатні вирвати з небуття гідність і значущість. Ці зусилля мають бути невпинними

і сповненими смислу — як для неї самої, так і для інших людей. Однак і самі ці зусилля є не лише засобом, а й мають власний сенс — вони творять цінність людської позиції, буття людини як ціннісного позиціонування себе у світі.

Свою гідність людина може утвердити передусім як соціальну чесноту, адже й смисл має виразно соціальну природу: смисл потребує визнання, це визнання осмисленості наших дій іншими людьми становить невід'ємну передумову визнання нашої гідності. Ще Георг Гегель в «Основах філософії права» звернув увагу на те, що людська гідність базується на наявності у людини розуму [3, с. 71–76]. Розумність людини є її атрибутивною рисою, за Гегелем: розумність неможливо відчужити від людини, забрати у неї, навіть якщо вона сама цього чомусь забажає. Тому людину неможливо позбавити гідності, поки вона виявляє свій розум.

Однак, чи всі наші дії розумні? Вочевидь, ні, та вони й не можуть бути такими. Для цього необхідний щонайменше тотальний самоконтроль, неймовірність якого яскраво продемонстрував ще Лев Шестов у прикладі з Ісусом та його учнями в Гетсиманському саду: після таємної вечері, коли Ісус попросив апостолів не спати одну-однісіньку ніч, бо за ними прийдуть римські солдати, жоден з апостолів, які уособлюють найкраще у людині, не спромігся здолати сон [6, с. 262–263].

Вочевидь, відповідь на питання збереження гідності варто шукати у колективному розумі, у колективності зусиль зберегти розумність нашого життя. Таким чином, питання про людську гідність стає питанням соціального добра.

### ***Джерела соціального добра і корінь соціального зла***

Коли йдеться про соціальне добро певного суспільства як той плодючий ґрунт, на якому може вирости квітучий сад суспільного добробуту, маємо системно і невпинно пам'ятати про те, що варто підводити під цей садочок живильні джерела-підстави соціального добра і полоти не лише пагінці-наслідки, а й саме коріння-причини соціального зла. За умови максимально можливого зменшення соціального зла наявність соціального добра житиме усі основні прояви благополучного сучасного суспільства — ринкову економіку, демократичний політичний режим, правову державу, гуманітарну сферу, базовану на принципах мультикультуралізму, взаємної толерантності, взаємообумовленості свободи і відповідальності кожного.

Створення необхідних передумов для досягнення блага окремої людини може гарантувати лише благополучне суспільство. Добробут суспільства, згідно з Аристотелем, складався з добробуту окремих домогосподарств, чи в усякому разі, був неможливим без цього добробуту — попри усі політичні зусилля [1]. Сьогодні суспільство у кордонах національної держави вже не може розглядатися як самодостатнє, а відповідно — як суспільство у власному сенсі слова. Сьогодні у повному сенсі слова суспільством можна називати глобальне людство, а благо людини все більш явно і все більш критично залежить від блага людства загалом.

З одного боку, добробут людства має спиратися на добробут окремих країн — за аналогією з Аристотелевою логікою добробуту суспільства. Однак за доби глобалізації цей добробут не може будуватися на автаркічних засадах, адже неминуче виникає залежність блага окремої країни від блага інших держав. Таким чином, забезпечити соціальне добро для кожної людини і кожної держави можна, передусім, прийнявши певні рамкові умови добросусідства та взаємодопомоги. Ці рамкові умови обов'язково містять певну раціональну нормативну складову, однак їхньою основою мають бути визнані усіма цінності соціального добра та похідні від них цінності інших соціальних благ — зокрема й матеріальних.

### ***Чи може соціальне добро бути формальним?***

Якщо на перший погляд питання про формалізацію добра здається дивним і навіть звучить образливо, то напрочуд стійким залишається прагнення формалізувати моральну поведінку — підпорядкувати її чітким і незмінним правилам. З одного боку, формалізм інстинктивно сприймається як щось чуже і вороже самому духу добрих справ, до яких не можна підходити формально, але необхідно залучати моральні почуття і сприймати моральні завдання особистісно, так само як і особисто, персонально приймати моральні рішення, не покладаючись на заготовлені шаблони.

Добро намагаються використовувати у регулятивних цілях — власне, серед усіх соціальних норм морально-етичні вважаються чи не найбільш безсумнівними. Невипадково переважна більшість інших соціальних норм потребують додаткових інституційно-організаційних і нерідко примусових засобів для їхнього

дотримання — правові використовують закон, політичні, такі як держава, поліцію, релігійні через церкву карають гріхи тощо. Мораль і мистецтво чи не єдині не формалізують жорстко своїх вимог. Водночас, обидва постійно намагаються виробити канон — попри усвідомлення неможливості його нав'язувати. При цьому мораль, на відміну від мистецтва, не пропонує, а вимагає (хоча й без жодного фізичного примусу) дотримання свого канону. Досить згадати приклади римських взірців моралі — ригоризм Катона чи Муція Сцеволи. Втім, якщо останні претендували на особистий приклад моральної поведінки як втілення канону, то все ж більш типовим для сфери моралі є вироблення моральних приписів у формі правил і чітко визначених настанов — класикою, наприклад, вважають декалог.

Класичним прикладом намагань формалізувати мораль та надати моральній поведінці певної чіткої форми є золоте правило моралі. До таких спроб виробити формальні процедури досягнення моральних рішень звертається і комунікативна філософія, а особливо трансцендентальна прагматика.

### *Соціальна етика під функціональним кутом зору*

Коли мова заходить про етику, зазвичай йдеться про особистість та її етичні принципи, етичні рішення, етичні чесноти. Втім, жодна особистість не формує свої етичні якості поза суспільством. Навіть саму ідею етичності й моральності людина отримує від інших, не кажучи вже про те, що прямим призначенням усіх етичних досягнень людини є удосконалення комунікації з іншими людьми. Етика поза комунікації — абстракція, точніше певне абстрагування окремої, як правило рефлексивної складової етичного життя, від усієї його повноти, представленої саме у соціальній комунікації. Етика, яка протиставляє себе комунікації, — фікція, обман, або у кращому разі самообман. Тут отримуємо подвійну втрату: по-перше, людина позбавляє власне розуміння етики його основи, призначення, по-друге, ця людина відмовляє соціальній комунікації в етичності. На жаль, подібне ставлення до етики нерідко зустрічається не лише серед неосвячених у основи філософії людей, а й серед філософів, ба більше — фахівців з етики.

Таку ситуацію можна пояснити прагненням позбавити етику функціонального стрижня — мовляв, етика має у своїй основі чисті, самодостатні цінності, що не потребують свого функціо-

нального виправдання, а до того ж зазнають збитків від їхньої функціональної інтерпретації та вживання. Це глибоко хибне твердження, яке вже призвело до внутрішньої корозії етичної теорії — там, де це твердження явно чи негласно було прийняте за складову «сучасної» етичної парадигми.

Такий надмірний моральний скептицизм, етичний мінімалізм і прагнення побудувати індивідуалістичну етику простежується ще з часів античності — від софістів і представників елліністичної етики, через середньовічний номіналізм та його більш пізніх спадкоємців — представників протестантської етики та їхніх філософських спадкоємців (різною мірою, але безумовно це Девід Юм, Імануїл Кант, Фрідріх Ніцше та інші), через філософську моралістику Нового Часу (Паскаль, Монтень, Лабрюйєр, Ларошфуко та інші). Більшість із цих мислителів критично оцінювали рівень моральності суспільства — як сучасного їм, так і будь-якого суспільства взагалі. Джерелом моральності, в якій відмовляли суспільству, вважали переважно особистість. Не можна сказати, що всі вони були надмірними моральними скептиками та етичними агностиками — однак, всі вони більшою чи меншою мірою стояли на позиції, що особистість має повне право автономно виносити суспільству та іншим людям власний етичний присуд — не спираючись на спільні цінності, але навпаки — протиставляючи себе ним. Однак, ще більш небезпечним є те, що позбавлення етики функціонального стрижня теоретиками, соціальною елітою, швидко поширюється і частково погіршує мораль інших верств, що кінець-кінцем призводить до важких втрат усього суспільства, його соціальних дисфункцій і соціальних патологій. Про це зазначав і Мирослав Попович, коли доводив нередукованість філософії до позитивної науки і водночас наголошував на важливості наукової обізнаності, грамотності філософів, і власними текстами сам перформативно доводив це [4, с. 11–91].

У кінцевому підсумку втрата морального стрижня елітами б'є по всіх членах суспільства — у тому числі й по самих моральних скептиках, які у цьому вбачають не власну провину, не дію ефекту бумерангу, а парадоксальним чином розглядають це як чергове підтвердження правоти свого морального скептицизму та етичного мінімалізму. Якщо етичний номіналізм і моральний індивідуалізм вони вважають законним теоретичним і практичним прихистком для самих себе, залишаючи напризволяще усіх інших членів суспільства, — то чи мають право вони засуджувати суспільство? На наше переконання, не лише морально чи етично,

але й епістемологічно чесним було би спочатку засудити власну байдужість та скептичність у етичних та моралістичних судженнях щодо інших — тільки після цього, після здобуття послідовної етичної та моральної вимогливості до самих себе, можна поширювати таку вимогливість на інших.

Чи має якусь цінність етика, яка не призначена для взаємодії з іншими, так би мовити, етика для власного вжитку? У кращому разі це лише певна підготовка до справжнього морального життя, його моделювання і проектування. Реальна етика завжди має бути за своїм виконанням комунікативною, так само як комунікативний характер завжди має мораль. Одним з найважливіших засобів забезпечення успішності соціальної комунікації є соціальні інститути.

### *Інституційна етика*

Коли говорять про інституційну етику, мають на увазі, передусім, сильне, формалізоване, стале і захищене чіткими санкціями втілення етичних норм. Етика у цьому розумінні розглядається як теорія і система норм, яка відтворює або проектує класичний соціальний інститут — з усіма його атрибутами: явним членством, чіткими нормативами поведінки, артикульованими заборонами, організаційною структурою тощо. На відміну від більшості соціальних інститутів у сфері етики і моралі такої чіткості і формальної дисципліни завжди бракувало, бракує, і, мабуть, буде бракувати. І у цьому більшою мірою, все ж, сила етики, аніж її слабкість. Така «слабкість» етики з точки зору формально-калькулятивної раціональності породжує численні альтернативні витлумачення поняття «інституційна етика».

Однак, інституційна етика — це також ті етичні норми, які втілюються у функціонуванні соціальних інститутів і захищаються ними — ці норми мають за своєю спиною примус соціальних інститутів і водночас ці норми самі надають інститутам морального авторитету. Тут йдеться радше про надання морального звучання тим інституційним нормам, які виникали на інших ціннісних засадах і покликані виконувати передусім інші функції — господарські, політичні, правові, наукові, естетичні тощо. Тому ці норми у своїй основі не є моральними, їхня моральна значущість постає як дещо додаткове до їхньої основної значущості. І все ж вони за фактом також виконують моральні функції, чим не можна нехтувати, хоча й не варто перебільшувати. Однак, доволі по-

ширеним є уявлення, що така інтерпретація інституційної етики як етики соціальних інститутів є більш життєздатною порівняно з етикою «чистою», так би мовити «автохтонною», яка базується на нормах, які за самим своїм задумом, від початку їхнього виникнення є моральними. Нерідко таку «чисту» етику розглядають як «етику заради етики» за аналогією «мистецтва заради мистецтва» чи «науки заради науки». Що ж, таке уявлення про непрактичність, «виставковість» етики як «чистої етики» є не менш хибним, аніж уявлення про непрактичність фундаментальної науки як «чистої науки», чи дистанційованість від чуттєвого задоволення звичайного споживача того типу мистецтва, яке претендує на статус академічного мистецтва як «чистого мистецтва».

Звісно, таке розуміння має право на життя, однак, більш коректним все ж буде розуміти під інституційною етикою результат інституалізації моралі у відповідних спеціалізованих етичних інститутах. Нехай ці інститути не настільки формалізовані і кодифіковані, як релігійні, юридичні, економічні чи політичні, однак їхній вплив залишається не менш вагомим — більше того, саме неформальний характер етичних інститутів надає їм ту силу, яку не можуть продемонструвати інститути формальні: вони діють на особистість передусім зсередини, апелюючи до її сумління, тоді як формальні інститути значною мірою, а нерідко і в першу чергу спираються на зовнішні санкції (не лише негативні, але й позитивні, та все ж зовнішні санкції). Саме після визначення власної, потенціалу інституалізації моральної сфери, можна перейти до розгляду питання про додаткові джерела інституційності етичних і моральних норм — а саме про значущість інших соціальних інститутів для становлення інституту моралі та етичної теорії.

Ключовим етичним інститутом є етичні норми — хоча за ними, як правило, не знаходяться спеціальні етичні організації (як правило, функції контролю за адекватним розумінням і дотриманням етичних норм виконують організації іншого профілю — релігійні, політичні, економічні тощо), тим не менше, вони є достатньо стійкими, щоби мати інституційний статус. Протягом історії людства етичні норми також зазнали певної еволюції, яку можна частково простежити за допомогою теорії розвитку моральної свідомості Лоренца Кольберга: послідовно змінюють одна іншу доконвенційна, конвенційна та постконвенційна стадії розвитку моральної свідомості [7]. Причому йдеться саме про домінування у суспільстві певного типу моральної свідомості, адже

самі морально-етичні ідеї, які лежать в основі кожної із зазначених стадій наявні у свідомості членів суспільства практично від самого початку існування людства — інша справа, які з них розвинулися раніше, а які пізніше, а особливо — у їх інституційних формах.

### ***Соціальна етика як основа етики***

Кожна етика є соціальною у двох сенсах. У широкому — вся етика соціальна, оскільки базову соціальну природу і кінцеве соціальне призначення має кожен наш вчинок, більше того, саме суспільство у рамковому сенсі уможливорює взаємодію між окремими людьми, тобто задає соціальний простір і смисловий горизонт для будь-яких наших вчинків. У вузькому сенсі кожна етика є у певному сенсі соціальною, оскільки соціальний аспект стосується кожного можливого етичного положення чи імовірного морального вчинку: соціальне у кожному конкретному випадку у різний спосіб — чи то як матеріальна причина, чи як логічна підстава, чи як колективна воля — створює щонайменше контекст для реалізації будь-якого етичного наміру, але найчастіше задає сам його зміст.

Виокремлення етичної проблематики з царини соціальної теорії є значною мірою штучним і зумовленим прагненням надати етиці автономію від політики, економіки, права, релігії тощо. Це прагнення можна зрозуміти, однак не можна виправдати — ані теоретично, ані у практичному плані. З одного боку завдання виявити соціальну сутність етики видається занадто важким через його ускладненість. Сучасне глобальне суспільство стало надто масштабним, до того ж воно розв'язує соціальні проблеми завдяки особливому режиму їхньої все більш глибокої диференціації, класифікації, селекції, що врешті-решт кінцеві рішення до непізнаваності змінюють вхідні завдання. Однак, чим важчою є проблемна ситуація, тим більш важливо знайти її розв'язання — а не відмовитися від нього, запропонувавши натомість простий ерзац. Сучасне глобальне суспільство створило для людства умови існування, за яких зросла не лише інтенсивність і експансія соціальної взаємодії, але значно виросла взаємозалежність людей. Це загострило питання відповідальності за свої вчинки — у тому числі й передусім відповідальності етичної. Ні для кого не залишилося можливості залишатися етичним у сучасному глобальному суспільстві, у якому щодня безпроблемно продуку-

ються і споживаються предмети нечуваної розкоші, тоді як люди гинуть тисячами від голоду, хвороб і зумовлених нестримним індустріалізмом екологічних катастроф. Навіть переглядаючи голлівудські багатомільйонні фільми і бездіяльно спостерігаючи у програмах новин сучасних ЗМІ дуже відредаговані і специфічним чином препаровані факти про події у світі — ми вже легітиміємо, тобто виправдовуємо нібито неминучість аморальних і прямо неетичних дій, які призводять до гуманітарних катастроф. Тим самим нібито виправдовується наша моральна пасивність, моральний ретретизм, а врешті-решт моральний нігілізм. Насправді ж такому моральному мінімалізму не може бути жодних виправдань: етика може мати або максимальні амбіції, бути максималістською, або взагалі не бути.

### ***Замість висновку***

У світлі зазначеного варто знову підняти питання про те, наскільки філософська позиція Григорія Сковороди була індивідуалістичною, як це видається на перший погляд. Вже другий погляд, а саме звернення до обставин життя самого Сковороди, його участь у численних освітніх, культурних та інших проектах змушує сумніватися у правильності першого враження. Більш докладний аналіз його філософської, богословської та просвітницької позиції неминуче свідчить про концентрований інтерес Сковороди до інституалізації тих моральних істин, які закладені у християнстві та класичній античній культурі. Цей інтерес однак є інтересом переважно методологічним, фундаментальним, епістемологічним, а не організаційним, прикладним, соціологічним: «Проповѣдует о щастіи историк, благовѣстит химик, возвѣщает путь щастія физик, логик, граматик, землемѣр, воин, откупщик, часовщик, знатный и подлый, богат и убог, живый и мертвый... Всѣ на седалищѣ учителей сѣли; каждый себѣ науку сію присвоил... Щастіе наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитається; он ни золото, ни сребро, ни древо, ни огонь, ни вода, ни звѣзды, ни планеты. Кая ж приличность учить о мирѣ тѣм, коим вещественный сей мир — предметом? Иное сад разводит, иное плетень дѣлать, иное краски тереть, иное разумѣть рисунок, иное дѣло вылѣпить тѣло, иное дѣло водхнуть в душу веселіе сердца» [5, с. 361–362]. Сковорода цікавився ціннісними підвалинами того, що сьогодні ми називаємо інституційним підходом у етиці, а не функціональними на-

слідками його застосування, основою, а не численними її прямими впливами і ще більш численними побічними ефектами: «Сіе то есть быть пророком, или философом, прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражды нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщаютъ» [5, с. 368]. Однак, ці наслідки, впливи і ефекти стали життєво важливими сьогодні. Критичним все ж залишається утримувати таку дослідницьку і життєву позицію, з якої можна надійно зберігати чітке розуміння того, як соціальні функції працюють на досягнення соціальних завдань, корельованих із соціальними цінностями. Для цього, передусім, слід надати цим цінностям функціональне пояснення і виправдання.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Нікомахова етика /переклад з давньогрецької, коментарі В. Ставнюка. — К. : Аквілон-Плюс, 2002.
2. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти. — К. : ПРОМІНЬ, 2011.
3. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука і М. Кушніра. — К. : Юніверс, 2000.
4. Попович М. Бути людиною. Видання 3-є, перероблене. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016.
5. Сковорода Г. Кольцо, Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — Т. 1. — К. : Наукова думка, 1973. — С. 358–411.
6. Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). — Париж, 1929. — С. 258–300.
7. Kohlberg L. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. — San Francisco : Harper and Row, 1981.

*Катерина Карпенко*

### **XXIV ВСЕСВІТНІЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНГРЕС «ВЧИТИСЯ БУТИ ЛЮДИНОЮ» (13–20 СЕРПНЯ 2018 р.) У КОНТЕКСТІ ЗАПОВІТУ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА**

У статі розглядається змістовна когерентність тематичних рубрик XXIV Всесвітнього філософського конгресу і заповіту Мирослава Поповича, що прочитуються у його книгах «Бути людиною» та «Філософія свободи». Результатом такого співставлення є визнання цінності конкретного гуманістичного ідеалу свободи, який відкриває нові перспективи для діалогу цивілізацій.

**Ключові слова:** людина, природа, духовність, справедливість, традиції.

*Kateryna Karpenko*

### **XXIV world congress «Learning to be Human» (13–29 August 2018) in the context of Myroslav Popovich's will**

The article considers the meaningful coherence of thematic sections of the XXIV World Philosophical Congress and the will of Myroslav Popovych, which is read in his books «Being a Man» and «Philosophy of Freedom». The result of this comparison is the recognition of the value of a particular humanistic ideal of freedom, which opens up new prospects for the dialogue of civilizations.

**Keywords:** person, nature, spirituality, justice, traditions.

XXIV Всесвітній філософський конгрес, що проходив з 13 по 20 серпня 2018 року в Пекіні, був організований спільно Міжнародною федерацією філософських товариств (FISP) та Пекінським університетом. На ньому відбулося понад 1000 наукових заходів за загальною тематикою «Вчитися бути людиною», включаючи пленарне засідання, форуми, лекції, групові обговорення, обміни думками за круглим столом, спеціальні зустрічі та семінари для студентів. У конгресі взяли участь більш, ніж 6000 представників філософської спільноти зі 121 країни світу. Президент

Міжнародної федерації філософських товариств (FISP) Дермот Моран підкреслив під час церемонії відкриття конгресу, що цей форум має велике значення для розвитку глобальної філософії. Учасники поділилися філософськими думками та взяли участь у діалозі, зосередивши увагу на основних проблемах, що стоять перед розвитком глобальної цивілізації, та на викликах, з якими стикається сьогодні людство. Найбільш актуальними публічними дискурсами стали роздуми про глобальні людські проблеми, такі як екологія, справедливість та мир.

«Ми очікуємо від філософів, щоб вони спонукали людей думати з мудрістю про себе, спільноти, природу, духовність та традиції», — сказав під час відкриття конгресу президент Пекінського університету, голова оргкомітету конгресу Лін Цзяньхуа. Отже, не випадково так називалися 5 Пленарних засідань. Їх доповнювали і поглиблювали 10 симпозіумів: Любов і серце; Експресивність, діалог, переклад; Розум, мудрість і гарне життя; Філософія по краях (маргінес); домінування, свобода і соціальність; Права, відповідальність і справедливість; Розбіжність, схожість, багатоманітність; Розум, мозок, тіло, свідомість, емоції; Людина, не-людина, пост-людина; Наука, технологія та природне середовище; Творчість, символ, естетичний сенс. Лекції визнаних філософів були присвячені наступним темам: Стародавня і сучасна практична гуманістична етика конкретного гуманізму: від Мен-Цзі до Швейцера (Ганс Ленк); Прозріння та розуміння (Ернест Соса); Співчуття як основа моралі: Конфуціанська моральна теорія (Хі-Сунг Кеел); Духовний гуманізм: Я, громада, Земля і Небо (Ту Веїмінг); Гендер у перекладах/за межами монолінгвізму (Джудіт Батлер); Маркс на Всесвітньому конгресі і у світі (Вільям Л. МакБрайд).

Перше пленарне засідання охоплювало такі теми: У пошуках Я: від самосвідомості до становлення особистості (Н.І. Лянканг); Тимчасовість, інтерсуб'єктивність, втілення (Сара Хайнамама); Самість (Феофіл Окер). На другому пленарному засіданні обговорювалися теми: Людське «Буття» або людське «становлення»? Родина як спільнота в конфуціанській рольовій етиці (Роджер Т. Еймс); До реабілітації теорії «колективної сумлінності» (Кунітаке Іто); На шляху до глобального не-ексклюзивного співтовариства (Герта Нагль-Докекаль); Сучасна африканська філософія та питання гуманності: критичний огляд (Дж. Обі Окуеджоф). Тематика *третього* пленарного засідання: Натюрморт (Гільєрмо Хуртадо); Добро, як воно осмислюється в практичних висновках

(роздумах) (Себастьян Родл); Моральний стан тварин та етика нашого поводження з ними (Пітер Сінгер); Спільна Краса природи і людини: Двоєдиний горизонт «Перспектив людини» і «Перспектив природи» (Ян, Гуронг). Четверта сесія була присвячена питанням духовності: Виклик анатеїзму (Річард Керні); Чи може звернення до духовності заповнити культурні та релігійні прогалини? (Ганс Юліус Шнайдер). На п'ятій пленарній сесії дискутувалися наступні теми: Чи ми все-ще вчимося бути людьми? Проблема неперервності між традицією та трансмісією (трансляцією). (Енн Ченг); Людина, світ і час у мисленні майя (Мерседес де ла Гарса); Повернутися до людини: чи є мир у всьому світі умовою того, щоб моралізувати ідею Бога? (Паулін Дж. Гаунднджі); Від «Навчання бути людиною» до «Навчання змінювати себе» (Чжао Дуньхуа).

Цікаві відкриття робимо для себе, аналізуючи зміст роботи Мирослава Володимировича Поповича «Бути людиною», яка побачила світ у 2011 році, тобто за сім років до XXIV Всесвітнього філософського конгресу. В ній виокремлено майже такі ж самі рубрики та підрубрики. А найголовніше — їх філософське осмислення випромінює мудрість і заклик до мудрості, без якої майбутнього просто може не бути. Сам філософ характеризував головну мету цієї книги як «спробу сформулювати погляд на цінності сучасного суспільства, який із певної загальної позиції охоплював би різні сторони функціонування останнього» [1, с. 6]. Він прагнув обґрунтувати «певний світогляд, який, здається, і сьогодні, як і в інші часи, перебуває під загрозою. Це — світогляд гуманізму, що виходить із уявлення про людину як вищу й абсолютну цінність» [там само].

Роздуми Мирослава Поповича видаються найбільш когерентними до поглядів італійського філософа Евандро Агаці. У творчості обох філософів простежується особливий інтерес до теоретичних умовиводів І. Канта. Суттю проблеми людини, на їх погляд, є проблема свободи. А у Канта ця ідея висловлена найбільш очевидно. Взагалі, цікаво зазначити, що ім'я І. Канта на Конгресі звучало найчастіше. Цю особливість помітили як філософи з європейських країн, так і китайські філософи. Висловлювалась навіть думка, що кантівські ідеї містять у собі можливості зближення східної і західної філософії та етики.

У своїй лекції «Розум, тіло. Мозок, свідомість, емоції», яка викликала найбільш жвавий інтерес на конгресі, Е. Агаці запропонував онтологічні міркування щодо зазначеної проблеми,

а також, висловивши гносеологічні зауваження, визначив єдність референта і різноманітність атрибутів у низці розум-тіло-мозок-свідомість-емоції. Він показав, як різні науки можуть досліджувати один і той самий референт. Редукціоналізм, на його погляд, зумовлений необхідністю пошуку шляхів досягнення єдності множинності, що є фундаментальною потребою людського інтелекту. Вона є корінням філософії в її традиційному сенсі.

Референт є суб'єктом, на якого «посилаються». Референт «ототожнюється» через обмежений набір атрибутів, які можна назвати «референтними атрибутами». На думку Е. Агацці, вони не повинні бути особливо важливими та глибокими. Вони просто повинні бути достатніми для однозначної ідентифікації референта в межах певної спільноти, саме з цієї причини вони, як правило, досить прості, описові та навіть «поверхневі».

Проблема «розум-тіло» полягає у дослідженні кореляцій між цими двома підсистемами людської особистості, в той час як проблема «розум-мозок» досліджує більш прямі відносини між мозком і певними підсистемами розуму, від яких найбільше залежить його активність.

Е. Агацці вважає: «Системна точка зору позбавляє нас певних *неправильних* дихотомій, таких як дуалізм-монізм, які надихнули нескінченні суперечки щодо стосунків між душею і тілом, або розумом і мозком» [3, с. 208]. Невірна і неявна передумова полягала в розумінні того, як вони можуть взаємодіяти. Слід зазначити, що, з погляду Е. Агацці, матеріалістичний монізм є також однобічним, коли він намагається применшити належну автономність розуму, або «розібрати» розум як простий продукт тіла.

Філософ вважає: «Правильний висновок, схоже, полягає в тому, що ані розум, ані мозок, ані серце, ані легені, ані руки не є субстанцією, оскільки вони є лише підсистеми цілісного індивідуального людського буття, що є субстанцією. Тільки людина може сказати, що має «свої» ідеї, переконання, мозок, руки, розум тощо, тоді як було б недоречно сказати, що мозок має «свої» почуття або думки, або зуб має «свою» біль» [3, с. 214].

Кожна людина — це система, вбудована в кілька інших систем, що складають разом її «глобальне середовище», або її світ життя, або її екзистенціальну ситуацію. Зміст, структури та динаміка її розуму корелюють і навіть причинно залежать (не повністю, але, певно, частково) від цього середовища, набагато більше, аніж від її мозку.

Наші ідеї, поняття, цінності, критерії судження формуються практично безпосередньо тим, що ми отримуємо від нашого культурного історичного середовища, від нашої освіти, від внутрішньої динаміки нашого відображення, рішень, зобов'язань. Нам не потрібно звертатися до будь-якої функції мозку, щоб зрозуміти та пояснити весь багатий зміст нашого розуму. Звичайно, без добре функціонуючого мозку людський розум не міг би адекватно функціонувати навіть у найбільш сприятливих умовах екзистенції.

Це означає, що мозок є необхідною умовою функціонування розуму, але не менш вірно, що мозок, ізольований від всього організму, або мозок тварини, нездатний забезпечити спілкування і взаємодіяти з людським світом життя, він ніколи не зможе «продувати» розум. Цей методологічний «рецепт» має важливе значення в умовах новітніх розробок в сфері штучного інтелекту, перспектив пост-людини.

Задаючи запитання про те, що це означає — «бути людиною», про сутність людини, про її природу, про те, чи добра людина за своєю природою чи зла, М.В. Попович робить висновок: «Так чи інакше відповіді на них вимагають певної класифікації світу цінностей, їх аранжування за більш-менш чіткими параметрами від безумовно прийнятних, через імовірно істинні твердження і до тверджень абсолютно неприйнятних, суперечливих, абсурдних (логічно хибних)» [1, с. 209].

У книзі «Філософія свободи» М.В. Попович визнає наявність в історії цивілізацій численних типів свободи. Він робить висновок: «Порівняння тих структур, які відповідають ідеї цілісного відповідального суб'єкта чину, дозволяє зрозуміти особливості цивілізаційних типів і тієї глибокої семантики, що визначає поверхневі структури в кожному конкретному випадку» [2, с. 381]. На церемонії закриття Конгресу ректор Пекінського університету Лін Цзяньхуа висказав аналогічну ідею, зазначивши, що ми вступаємо в епоху діалогової цивілізації. Ніхто, на його думку, не має права монополізувати істину, а тому і свободу окремої особи, окремої нації, окремої держави.

Отже, унаслідок співставлення основних рубрик та підрубрик XXIV Всесвітнього філософського конгресу та змісту робіт М.В. Поповича приходимо до висновку про їх схожість щодо визнання цінності конкретного гуманістичного ідеалу свободи, який відкриває нові перспективи для діалогу цивілізацій.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М. Бути людиною. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. — 223 с.
2. Попович М.В. Філософія свободи = Философия свободы / Мирослав Попович; упоряд.: Л.Ф. Артюх, Н.Б. Вяткіна; передмова Н.Б. Вяткіної; фото Я.Я. Ясиневиц, Є.Ф. Маслова; худож.-оформлювач О.А. Гугалова. — Харків : Фоліо, 2018. — 525 с.; іл. — (Великий науковий проект). — Укр. та рос. мовами.
3. Lectures Collection of the 24-th World Congress of Philosophy 'Learning to be Human'. — August 13–20, 2018. — Beijing 2018. — 499 p.

*Георгій Панков*

## **ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В СКОВОРОДИНОВСКОМ «НАРКИСЕ»**

???

В одной из моих предыдущих публикаций подчеркивалась целесообразность определения творчества Г. С. Сковороды с точки зрения персоналистического поворота философской мысли [9, с. 26]. В настоящей публикации ставится задачей развить данное положение путем соотнесения рассматриваемого произведения украинского философа с отдельными наработками персоналистической философии XX ст., которые воспринимаются актуальными в настоящее время. Поэтому, помимо творчества Г. С. Сковороды, актуализируется традиция философского персонализма, в которую вписываются произведения украинского мыслителя.

Персоналистическая традиция в отношении творчества Г. Сковороды не должна рассматриваться лишь в виде культурного вместилища его философии. Ценности персонализма органически вплетены в содержание философских трудов мыслителя и образуют в их системе дискурсивное поле, указывающее на персоналистический образец философствования. В связи с указанным обстоятельством творчество Г. Сковороды правомерно рассматривать философским полигоном персоналистического дискурса и одним из вариантов его реализации в мировой философской мысли. Сковородинский «Наркис» как предмет философского разговора выглядит не только разговором о философии украинского гуманиста, но также разговором о персоналистической парадигме с ее гуманистическими ценностями.

Согласно Э. Мунье, одному из фундативных западноевропейской персоналистической философии XX ст., суть персонализма состоит в постановке значения личности в качестве духовной ценности, понимаемой средоточием и корнем всех других ценностей. «Личность, — писал он в «Манифесте персонализма», — это не один из коэффициентов социальной арифметики в ряду дру-

гих, как нередко считают. Она противится тому, чтобы ее низводили до роли простого корректива чуждой ей системы духа» [7, с. 318]. Духовное измерение представляет собой существенную грань персоналистического означивания человека в качестве личности, существенное условие демаркации от социумного способа его определения, и через эту демаркацию осуществляется возвышение человеческого достоинства.

Духовное измерение человека указывает на его эссенциальную модальность, возвышающуюся над биологической природой индивида. Однако духовное естество человека требует своей реализации в широком поле бытия, и только при таком условии в человеке обнаруживается личностное его начало: быть личностью — значит осуществить человеческую эссенциальность, обратив ее в плоскость экзистенцирования. Дух охватывает сознание человека, побуждая его экстерииоризоваться в окружающую человеческую среду, соотнося ее с человеческой самостью, созидать внешний мир и самость. Поэтому личность манифестирует себя в актах духовного творчества и свободы, в силу которой реализуется дух творчества и творческий дух. Образцы такого рода человека (то есть личности) получили широкое распространение в разнообразных регионах гуманистической культуры, включая философскую мысль. Такой образец нетрудно обнаружить в скородиновском «Наркисе», в котором позиционируется самопознающая личность в творчестве, свободе и трансцендировании.

Кто такой скородиновский Наркис? Это — антропологический эталон, который, познавая себя, обнаружил в себе Христа. Однако персоналистическая парадигма преносит ценность познания с внешних объектов на познающую самость в ее восхождении к идеалу, и такое восхождение должно приводить к духовной трансформации самости. Например, М. Фуко рассматривал самопознание как вид «заботы о себе», последствием которой должно послужить изменение себя, очищение, преобразование [11, с. 23]. В таком случае уместно поставить вопрос: что произошло с познавшим Христа Наркисом? Ответом на данный вопрос служит изречение: «Не живу я, але живе в мені Христос» [10, с. 154]. В данной ситуации представлен результат самопознания, который заключается в обнаружении в собственном естестве Божественного Сына. У Г. Сковороды обнаружение трансцендентного в имманентной природе созерцающего себя Наркиса представлено не последовательной гносеологической процедурой с выработанной методологией постижения неизвестного, но

мгновенной вспышкой озарения. Все последующие изречения создают мистическую панораму просветления созерцающей личности: божественный свет как свет единственной безусловной истины охватил ее сознание, подняв его на духовную высоту. Эту картину человеческой трансформации ее автор назвал чудом, явленном в водах Наркису, этим самым подчеркивая значение необычности такого рода трансформации. Чудо здесь выступает семиотическим средством выражения персоналистического акта, которое можно обозначить *персоналистическим чудом*.

Теперь перейдем к анализу изложенной в «Наркисе» картины персоналистического процесса. Вокруг него в «Прологе» Г. Сковорода создал атмосферу уединения. В ее топосе интенция сознания личности обращается к собственной самости, отмежевываясь от окружающей ее среды. Наркис «амурится» у себя в доме и не уподобляется ветхозаветной Мелхоло, которую Сковорода назвал матерью и царицей людей, покинувших свой родной дом и бесцельно шатающихся по околицам до тех пор, пока какой-нибудь пастух не заведет кого-нибудь из них в дом как буйную скотину. Для того, чтобы предотвратить такой позор для человека, философ призывает вернуться в свой дом и обратиться к источнику, находящемуся именно в своем доме, но не в чужом [10, с. 151]. «Блажен муж, котрий знайде в домі своєму джерело втіхи і не жене вітри з Ісавом, займаючись ловитвою по прохожих околицях», — писал Сковорода [10, с. 151]. Ветренному Исаву, библейскому образу, противопоставляется мудрый Наркис, который не видит необходимости обращаться за «ловлею» ценностей к внешнему миру, но обращает взор на самого себя, чтобы там обнаружить нечто сокровенное.

Согласно учению Эпиктета, видного представителя античного стоицизма, человек создан не для одинокой жизни, но для совместной. Однако он должен уметь обходиться без развлечений и пользоваться одиночеством для того, чтобы беседовать с самим собою, размышлять о Боге и о своем назначении в мире [12, с. 250]. Интенция на уединение непосредственно соотнобразуется с знаменитым высказыванием Г. Сковороды «мир ловил меня, но не поймал». Миру с его страстями не удалось подловить душу мудреца потому, что мудрость позволила обойти расставленные миром капканы, предназначенные для ловли человеческих душ. Библейские персонажи Мелхола и Исав, отправившиеся за пределы собственного дома в мир за ловлею привлекающей их добычи, оказались пойманными миром, а вожденная добыча — лишь

приманкою для ловли душ. Пастух, подстерегающий блуждающую по околицам внешнего мира душу с намерением загнать ее в свой дом, представляет собой метафорический образ мира. В таком случае *уединение* представляется *отъ-единением* от мира и *разъ-единением* с миром. Если Сенека призывал в одном из своих писем к Луциллию жить в оседлости и в этом состоянии оставаться собою [6, с. 28], то Г. Сковорода представил оседлость в виде идеальной гносеологической инфраструктуры.

Сковорода подчеркивает, что, оставшись в своем доме, Наркис заботится только о себе [10, с. 151]. «Заботиться о себе значит некоторым образом обращать свой взгляд, переносить его со всего внешнего на... я хотел сказать внутренний мир», — писал М. Фуко [11, с. 23]. Французский философ прямо подчеркивал, что забота о себе должна заключаться в познании себя [11, с. 83], сосредоточении на себе [11, с. 248].

С познавательной деятельностью Г. Сковорода тесно соотносил любовь и выразил обе эти добродетели в едином потоке самовыражения самости. Любовь в свою очередь выводится из мудрости: «Любов є Софїїна дочка» [10, с. 151]. Этим Г. Сковорода выражает мысль, согласно которой любовь возникает из мудрости. Дело в том, что познание устремлено к поиску неизвестного, поэтому и ставится риторический вопрос: как можно влюбиться в неведомое? Любовь необходимо предполагает объект, который бы возбуждал к себе любовь и притягивал к себе любящего субъекта. Как, например, способно любить сердце, если оно не видит красоты или гореть сено, не охваченное огнем? Вот это, нечто неведомое устанавливает мудрость, направляя любовь на установленный ею объект и определяя ее предмет. Из конечного результата предпринятого Наркисом познавательной процедуры мы узнаем, что этим неведомым является Христос, находящийся за пределами видимой природы в качестве Невидимого.

«Познай себя» представляет собой императив, установленный еще античной мудростью и указывающий на человеческую самость в качестве познавательного объекта. Значит, мудрость ориентирует любовь самости на себя саму. Создается видимость эгоцентризма, осуждаемого гуманистической этикой. Однако в данной ситуации Г. Сковорода имеет в виду «святую самовлюбленность», озаренную истиной. В таком случае истина освящает личность, а мудрость обнаруживает в ней священную красоту [10, с. 151]. Красота освященной личности возбуждает к себе любовь со стороны сознания самости, обращенного в адрес собственной

персоны. В приведенной ситуации отчетливо прослеживается *персоналистическая рефлексия* как специфический способ манифестации личности.

В Прологе к «Наркису» священная красота выражается метафорой солнца — «володаря всього живого» и «джерела світла» [10, с. 152]. Именно на этот источник Наркис обратил свое пристальное внимание. Он таится в человеке, но никак не во внешнем мире. Результат совершенного Наркисом познавательного акта позволяет определить, что под метафорой солнца здесь подразумевается Иисус Христос, который в христианской мысли наделяется солярным значением (Христос — Солнце). В данном моменте отчетливо вырисовывается мистическая гносеология, основанная на мистической антропологии. Если Христос — Солнце светит внутри человеческого естества, в таком случае самопознание актуализируется в направлении движения сознания к своему внутреннему истоку, но не во внешнюю среду человеческого бытия. Вот почему Наркис как антропологический эталон «амуриться вдома» [10, с. 151], но не устремляется во внешний мир, наподобие библейской Мелхолы. Сковорода наделяет данный образ мудростью [10, с. 151], которая направляет его сознание во внутрь души, к солнцу, и только к нему возбуждает любовь. Изложенное обстоятельство служит ответом на вопрос как можно любить невидимое и каким образом это невидимое способно охватить любовью душу познающего невидимое. Невидимое — это божественное Солнце, способное опалить своей солнечной энергией душу при условии ее устремления к Солнцу.

Философская мысль Г. Сковороды воплощает в себе традицию «философии сердца», рассматривающей сердце духовным средоточием человеческого естества и его экзистенциальных интенций. В духовном плане сердце является истоком любви, устремленной на определенный объект, однако со своей стороны этот объект способен притягивать к себе сердце, захватывать и побуждать его к любви. Поэтому «философия сердца» неразрывно связана с этикой любви. В данной этике значения сердца, любви и ее возможных объектов охватываются интенциональностью сознания и познавательной деятельностью. Единственной интенцией любви Г. Сковородою выдвигается любить источник, в котором обнаруживается солнце: «Одне джерело люблю і зникаю. Все інше для мене стеч, сеча, підножжя, тїнь, хвіст» [10, с. 152].

Святому источнику противопоставляется мирское пространство: источник олицетворяет собой вечное начало и основание

жизни, все, что расположено вне его составляет условное, изменчивое бытие — «гній», «стеч», «сеча», «підніжжя», «хвіст» [10, с. 152]. Оба эти полюса ставятся перед сознанием человека в качестве полярных объектов для выбора направленности любви. Этот выбор определяется в его безусловной однозначности любить источник, потому что он свят. Человек живет в миру как в обширном море, однако море оценивается Г. Сковородою как гной, этим самым подчеркивая низменность мирского бытия. Однако, находясь в миру с бушующими в нем страстями, человек способен обойти их, устремившись к познанию собственной сути. При такой условии в мировом пространстве он обнаруживает в своей природе святой источник, как это произошло с Наркисом.

Радикализм разрыва человеческого бытия с миром получил широкое распространение в христианской аскетике, оказавшей сильное воздействие на мировоззрение Г. Сковороды. Такой радикализм прослеживается в Новом Завете, где в одном из посланий апостола Иоанна содержится призыв не любить мира и не того, что в мире [3, 1 Иоанн. 2:15]. «Отречение от мира, — подчеркивал известный христианский подвижник Иоанн Лествичник, — есть произвольная ненависть к веществу, восхваляемому мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества» [5, с. 17]. Осознав привязанность к телесным ценностям (вещам и людям) в качестве препятствия для достижения божественного идеала, подвижник благочестия оставляет их и отправляется в странствие. В приведенном контексте сквородиновский Наркис выглядит странником, избравшим путь не во внешнем мире, но погрузившим сознание в собственный внутренний мир для познания самого себя.

Позиция негативного отношения к миру как к пространству ценностных устремлений человека не только обнаруживается в православной аскетике, но и в западно-европейском персонализме. В частности Э. Мунье, ссылаясь на М. Хайдеггера, обозначил мир (в значении хайдеггеровского «*man*») низшей ступенью человеческого сообщества, представляющего собой «мир дремлющего сознания обезличенных инстинктов», «мир толпы, анонимных масс, безответственных исполнителей», «мир опустошенный, лишенный жизненных сил, где всякая личность изначально себя отвергает, чтобы стать каким-нибудь некто, которого всегда можно заменить» [8, с. 483]. Вот почему сквородиновский «мудрый Наркис» «амурится в собственном доме», но не в мире,

где его ожидает растворение в толпе: Г. Сковорода пожелал видеть своего героя независимой от внешнего мира самостью, обращенной в свой внутренний мир.

Противопоставление святому источнику мирского пространства осуществляется Г. Сковородою в значении оппозиции невидимого / видимого: Невидимое составляет суть человеческого естества, его дух и сердце [10, с. 152], к видимому же относятся лицо, плоть, идол [10, с. 153]. Обращает на себя внимание обстоятельство, согласно которому значение идола поставлено в одном ряду с значениями видимого, лица и плоти, объединенных общим значением — «е те ж саме, а також ніщо» [10, с. 153]. В таком случае любовь к мирскому и отдельным его «видимым» ценностям расценивается в виде любви к идолу. Эта мысль поясняется Г. Сковородою на примере библейского образа деирского идола с золотой головой, которому отказались поклониться праведные иудейские мужи [СМ. : 3, Дан. 3:1]. Наркис отказывается от любви к золотому идолу, поскольку «не в якусь зовнішність, не у тління свого воду, але в самого себе і в саму свою суть» влюбился [10, с. 151]. Эта суть коренится в божественном начале, в Иисусе Христе, который олицетворяет собою Солнце и Исток. Выражение украинского философа «стежки свої посеред себе заспокоїш» [10, с. 151] означает концентрацию познания вокруг божественной сути, которая невидимо присутствует в каждом человеке и изнутри опаливает его сердце, возбуждая в нем святую любовь в ее интенции на божественное, но не на видимое мирское бытие. «Священный эрос» не только становится внешним условием познания самого себя, но и его основополагающим принципом, органически включенным в систему священного гносиса.

В философии Г. Сковороды любовь рассматривается магической силой, воздействию которой не только подвергается адресат любви со стороны любящего его субъекта, но и сам субъект со стороны адресата любви. Приведенная мысль поясняется украинским философом просто: «У що хто залюбився, в те перетворився» [10, с. 152]. Однако эта мысль указывает на способность любви оказывать не заурядное, но радикальное воздействие на любящего субъекта тем, что подводит к состоянию его качественной трансформации. Автору рассматриваемого произведения важно подчеркнуть, что Наркис не преобразовался в ручей, речку или море, символизирующие собой текущий мир, но именно в «святе джерело», «що оживлює й прохолоджує», «вічно парою дихає» [10, с. 152]. Такой результат оказался достижимым в силу

причины, согласно которой познающему себя Наркису удалось побороть в себе «мирское сердце», обратив любовь к «святому источнику».

Всматриваясь в себя самого под воздействием пламенной любви к Невидимому (но не к видимому своему лицу) Наркис обнаружил «на полотні плоті» собственного естества нерукотворный образ, «що є сіяння слави отчої» [10, с. 154]. Этот образ неожиданно всплыл из акватической глубины источника и сделался печатью на сердце. Данную картину Г. Сковорода назвал чудом, «явленного в наркисовых водах» [10, с. 154], которое указывает на транспозицию невидимого сакрального в состояние видимого, явленного взору познающей его личности. Явление Христа — Солнца означает явление «Царя со славою». Встреча явленного Царя означает отдаление от земли человеческого взора, устремленного к явленной Славе. Характер этой встречи определяется не дистанцией между явленным Иисусом Христом и ожидающей его личностью, но радикальным преобразованием личности в направлении ее обожения: «Божий я є» [10, с. 195].

Преобразование личности рассматривается в виде добровольного ее отказа от собственной самости и принятия на себя Божьего образа: «Його єдиного люблю, розтаю, зникаю і перетворююся», «Зникне серце моє і плоть моя» [10, с. 154]. Преобразование личности в значении ее обожения рассматривается духовным актом самопожертвования: «Світ мені розп'явся і я світу» [10, с. 154]. Идея сораспятия Христу выглядит благодарственной жертвой в ответ на жертвенный дар со стороны Иисуса. Согласно указанной идее, жертвователю жертвует идентичностью с собственным «эго» в пользу идентичности со Христом: «Не живу я, але живе в мені Христос» [10, с. 154].

Ситуация, в которой оказался сквородиновский Наркис, обнаруживает амбивалентность бытия личности, находящейся в мире, но осознающей свою принадлежность другому бытию, превосходящему наличный мир, — трансценденцию. Процесс такого пре-восхождения получил название трансцендирования, в котором личность выходит за собственные пределы в направлении к Другому. В случае с Наркисом подразумевается божественный Другой, очерчивающий горизонт сознания трансцендирующей личности. Согласно мысли Н. А. Бердяева, ««я» имеет свое существование лишь поскольку «я» трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим, к «ты», к другому человеку, к Божьему миру» [2, с. 267].

Образ познающего себя Наркиса демонстрирует трансцендирование как внутренний духовный опыт личности. «Трансцендентное, — отмечал Н. Бердяев, — приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины. Бог более глубоко внутри меня, чем я сам. <...> Я должен к самому себе трансцендировать. Глубина может закрываться в человеке, и глубина эта требует прорыва, трансцендирования» [1, с. 279]. Глубину экзистенциального порыва трансцендирующего Наркиса составляет любовь к Невидимому. В акте экзистенциального пре-восхождения Наркис отбрасывает свое нарциссическое «я» и, устремляясь к Солнцу и Источнику, обретает их суть, и в приобретенной сути трансформирует свое естество, становится обоженной личностью. *Трансцендирование представляет собой глубокий персоналистический акт*, а вместе с ним оно указывает на существенную черту персоналистической антропологии.

Таким образом, познающий себя Наркис представляется эталоном трансцендирующей личности. Для Г. Сковороды важно представить картину трансцендирования, происходящего не только в мыслительном процессе, но и в любви к Невидимому, благодаря которой Невидимое стало явным. Явленность Невидимого не следует сводить лишь к внешнему его обнаружению. Помимо данного значения, *явленность Невидимого состоит в явлении его в качестве преобразующей силы*, возвышающей ценность личности в ее превосхождении над эмпирическим «я».

Рассматриваемый образ Наркиса позволяет уяснить два существенные аспекта процедуры самопознания.

Первый аспект: *самопознание как состояние глубокого одиночества и выход за его пределы*. Можно обозначить два вида состояния одиночества личности: 1) *одиночество как состояние бытия-в-толпе*. 2) *одиночество как состояние бытия убежавшего-от-толпы*. Сковородиновский Наркис испытывает одиночество второго плана, поскольку его не устраивает бытие «человека-толпы», от типажа которого он устраняется. Согласно замечанию Н. А. Бердяева, одиночество не свойственно массе человечества, которая живет в коллективном бытие, однако выход из этого быта сопровождается чувством одиночества [1, с. 267]. При этом одиночество личности, отказавшейся от участи «бытия-в-толпе», не только формирует состояние «бытия-вне-толпы», но также осознание трансцендентного, которое интуитивно осознается как бытие Невидимого в видимом. Именно в жажде близости трансцендентного Другого выражается одиночество

постигающей его экзистенции. «Через момент одиночества рождается личность, самосознание личности», — отмечалось Н. Бердяевым [1, с. 267].

Такое самосознание представляет собой транспозицию от нарциссической эгономии в направление теономии. В этом заключается другой аспект познавательной процедуры: *познание как переустройство себя, как проявление творческого акта человеческого духа в его интенции на самость*. Оно состоит в разрыве с миром вместе со своим эгоистическим «я», а основой такого разрыва служит осознание «Божий я е» [10, с. 195]. В связи с указанным обстоятельством Э. Левинас высказал следующую мысль: «Говорить о познании как о самом существовании сотворенного, как о прорыве за пределы обстоятельств навстречу Другому, имеющий основополагающий характер, значит порвать с целой философской традицией, искавшей обоснования «я» в самом «я», вне гетерономии. Мы полагаем, что высшим смыслом познания является не существование *для себя*; он — в том, что «я» ставится под вопрос, он — в обращении к тому, что предшествует «я», — к присутствию Другого» [4, с. 118]. В свете приведенного высказывания вполне уместна *оценка Наркиса как гетерономической личности в ее теономической модификации, а философии Г. Сквороды с точки зрения разрыва с антропоцентрической антропологией, вместо которой утверждается ценность теоцентрической антропологии в ее персоналистической парадигме*.

Оценивая формулу «Познай самого себя», Э. Мунье назвал ее «первым революционным призывом персоналистического содержания» [8, с. 463], прозвучавшей в античной философской мысли. В указанном отношении философия Г. Сквороды актуализировала данный призыв в изменившейся социокультурной ситуации, придав ему значение христианского персоналистического гуманизма.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека / Сост. Л. И. Греков, А. Н. Поляков. — М. : Республика, 1993. — С. 253–357.
2. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Смысл философии одиночества и общения / Сост. П. В. Алексеев // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. — М. : Республика, 1994. — С. 229–316.
3. Библия, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. — К. : Біблійні товариства, 1995. — 960+296 с.

4. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Сост. С. Я. Левит // Тотальность и Бесконечное. — М. : Modern, 213. — С. 66–291.
5. Лествица преподобного Иоанна, игумена горы Синайской / Лествица. — 3-е изд. — К. : Киево-Печерская Успенская Лавра, 2007. — 320 с.
6. Луций Анний Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. Ошерова. — М. : Эксмо, 2010. — 576 с.
7. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. — М. : Республика, 1999. — С. 267–410.
8. Мунье Э. Персонализм / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. — М. : Республика, 1999. — С. 459–538.
9. Панков Г. Опыт антропологии «всматривания в себя» в Прологе сквородиновского «Наркиса» / Г. Д. Панков // Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи : матеріали XXIII Харківських міжнародних сквородинівських читань, 25–26 вересня 2015 року. — Сквородинівка-Харків. Майдан, 2015. — С. 15–26.
10. Скворода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Скворода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. — С. 151–195.
11. Фуко М. Герменевтика суб'єкта / М. Фуко. Пер. А. Г. Погоняло. — СПб. : Наука, 2007. — 677 с.
12. Эпиктет В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца / Сост. В. В. Сапов // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М. : Республика, 1995. — С. 206–251.

*Владимир Шаповал*

## **РЕАЛЬНОСТЬ И ТЕКСТ: ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

???

Современный мир представляет собой исключительно сложную систему, в которой нет четкой границы между тем, что есть, и тем, что кажется. Философы издавна ставили вопрос: что реально существует, действительно ли воспринимаемое человеком — это то, что есть на самом деле, или же человек навеки приговорен к тому, чтобы пребывать в границах, определенных его собственным сознанием? Что такое реальность?

В классическом естествознании под реальностью понимали всё существующее вообще, действительность, материальный мир, воспринимаемый нашими органами чувств и независимый от нашего сознания [сМ. : 5, с. 427]. В XXI веке такое понимание реальности уже не может удовлетворять. Ряд открытий последних двух столетий — психоанализ, теория относительности, квантовая механика, а также появление кино и Интернета, погружающие нас в виртуальный мир, — предельно усложнили понимание реальности.

Согласно квантовой механике, некоторые элементарные частицы (фотоны), наблюдаемые с помощью специальных приборов, в определенном смысле зависят от нашего сознания. В зависимости от того, наблюдаем ли мы, или не наблюдаем, фотон ведет себя то как частица, то как волна. Материальность некоторых элементарных частиц весьма проблематична, так как они не имеют массы покоя. Тем не менее, они считаются первоэлементами реальности.

Достаточно сложно обстоит дело также с таким свойством реальности, как ее независимость от сознания. Например, лежит на земле камень, и, может быть, он лежит там уже миллионы лет, когда на Земле не было ни одного человека, ни одного сознания. Но если бы сегодня не было ни одного сознания, то кто тогда мог бы

сказать: «Камень лежит на земле». Не было бы самого слова «камень». И слова «реальность» также не было бы. Мы воспринимаем реальность не только через органы чувств, но и при помощи нашего языка. И каждый язык — украинский, японский или язык племени маори — трактует реальность по-разному. Напрашивается вывод: невозможно дать конкретное определение реальности, если настаивать на ее материальности и независимости от сознания.

Руднев В.П. отмечает, что «реальность есть не что иное, как знаковая система, состоящая из множества знаковых систем разного порядка, то есть настолько сложная знаковая система, что ее средние пользователи воспринимают ее как незнаковую» [6, с. 180]. По мнению данного автора, реальность не может быть незнаковой, поскольку невозможно воспринимать реальность, не пользуясь какой-то системой знаков. «Специфика понятия реальности, — подчеркивает Руднев, — как раз состоит в том, что в ней огромное количество различных знаковых систем и языковых игр разных порядков и они так сложно переплетены, что в совокупности все это (реальность) кажется незнаковым. При этом для человеческого сознания настолько важно все делить на два класса — на вещи и знаки, на действительное и выдуманное, — что ему (сознанию) представляется, что это деление имеет абсолютный онтологический характер» [6, 180].

Современное понимание текста отличается от того, как трактовала это понятие классическая философия. Текст не просто описывает реальность, а вступает с ней в сложные, специфические взаимоотношения. Согласно Ю.М. Лотману, «текст выступает в коммуникативном акте не как сообщение, а в качестве его полноправного участника, субъекта — источника или получателя информации. Отношения текста к культурному контексту могут иметь метафорический характер, когда текст воспринимается как заменитель всего контекста, которому он в определенном отношении эквивалентен, или же метонимический, когда текст представляет контекст как некоторая часть — целое» [4, с. 132].

В современной лингвистике была сформулирована идея необходимости семиотического билингвизма в культуре. В общем виде данная идея выражена в принципе дополнительности, а затем переформулирована применительно к семиотическим системам Ю. М. Лотманом, который указывал, что «недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью — возможностью получить совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно другой язык» [4, с. 46].

В культуре XX в. имеет место явление верлибризации, заключающееся в том, что любая система — философская, поэтическая, музыкальная, живописная, кинематографическая, архитектурная, — строится как система отсылок к более ранним текстам. В философии это явление заметно в культурологических идеях М. М. Бахтина, морфологии истории О. Шпенглера, концепции игры Й. Хейзинги, историософии А. Дж. Тойнби, этногенетических концепциях Л. Н. Гумилева. Особенно ярко оно проявляется в постмодернизме Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида и Ж. Бодрийера.

Логаэдизация — еще одно из проявлений развития культурных явлений XIX — первой половины XX века [7, с. 157]. Она представляет собой элемент более общего движения, суть которого состоит в том, что фрагмент системы представляется всей системой. Основная интенция здесь состоит в стремлении ограничивать какие-то структуры, то есть, в конечном счете, редукционизм. Причем, это — особый, мифологический редукционизм. Поскольку сама позиция, в которой должен стоять какой-то элемент, семантически определяется, то фактически любой элемент приобретает черты, присущие именно этой позиции. Происходит расширение смыслов. Указанный процесс представлен в мифологическом сознании, где происходит отождествление разных мест как одного и того же места, смешение времен — прошлого, настоящего и будущего, — разных состояний, разных вещей и т. п. Логаэдизация захватила многие слои культуры XX века. В философии она проявила себя как логический позитивизм, который действует редукционистским образом: накладывает ограничения на философскую проблематику, объявив большинство философских проблем псевдопроблемами. При этом, сам логический позитивизм прибегает к мифологической редукции. Идея о том, что возможен идеальный язык, развиваемое этим направлением, — один из мифов первой половины XX века, а по сути, — мифологическая редукция. К середине XX в. логаэдизация и верлибризация начали конвергировать в соответствии с общей культурной ситуацией, что привело к появлению постмодернизма [7, с. 159].

Важнейшей характеристикой теста как реальности является ритм. Как показывает В.П. Руднев, ритм — это универсальный закон развития мироздания, согласно которому элементарной единицей сущего является развернутая во времени бинарная оппозиция: черное — белое, день — ночь, инь — ян, жизнь — смерть, Бог — дьявол [сМ. : 7]. У каждого народа эти универсальные ритмические категории могут различаться, и ритм может быть го-

раздо более сложным, чем чередование положительного и отрицательного. Ритмы пересекаются и накладываются друг на друга. Наиболее утонченно ритм проявляется в искусстве, в частности, в поэзии. По словам Ю.М. Лотмана, ритм — это возможность найти сходное в различном и определить различия в сходном.

Фундаментальная культура живет по принципу угасания ритмической волны от конца к началу. Согласно так называемому «маятнику Дм. Чижевского», начиная с эпохи Возрождения ритмически чередуются два противоположных типа культуры — ориентированная на содержание и ориентированная на форму: ренессанс, классицизм, реализм, барокко, романтизм, модернизм. При этом, различия между реализмом и модерниизмом является достаточно отчетливыми, в то время как различие между барокко и ренессансом не вполне очевидно. Почему все начинается с конца? Очевидно, по той же причине, почему семиотическое время течет в противоположном направлении по сравнению со временем естественнонаучным. Культура противопоставлена природе, она имеет наблюдателя, который ставит во главе угла субъекта, пребывающего здесь, сейчас.

Классический психоанализа говорит о том, что, несмотря на то, что в тексте нет ничего случайного, связь между словами может иметь место на основании совершенно случайных, свободных ассоциаций. Часто именно на свободных ассоциациях строится семантический образ слова. Данное направление изучается парасемантикой [сМ. : 7]. Непосредственно психоаналитическим источником парасемантики являются идеи, изложенные Фрейдом в его книге «Психопатология обыденной жизни» [см. 8]. Здесь Фрейд говорит о случайных оговорках, описках и других, условно говоря, «ошибочных действиях», расшифровка которых ведет к познанию бессознательных импульсов. Следующий источник парасемантики — игра в ассоциации. Ее корни — в психоанализе, в частности, в ассоциативных тестах К.-Г. Юнга [сМ. : 9]. Смысл этих тестов заключается в том, что для того чтобы добраться до бессознательного, пациенту задают случайный набор слов и просят его отвечать первое, что придет в голову. Напри мер, человеку дается задание: отгадать какого-то общего знакомого. При этом, он может задавать самые разные вопросы ведущему. Отвечающие могут говорить первое, что придет в голову. Ведущий, как правило, отгадывает загаданного ему человека, хотя ответы могут быть самыми разнообразными, вплоть до совершенно парадоксальных.

К. Г. Юнг говорил, что за каждым поверхностным и единичным проявлением текста лежат глубинные и универсальные закономерности, носящие мифологический характер. В XX веке эта особенность наиболее очевидным образом проявляется в таком феномене, как неомифологизм, проявляющийся, не только в науке и искусстве, но и в обыденной жизни, если понимать ее как текст. На этом основании Юнг пришел к той мысли, что во многих случаях наш выбор зависит от генетически заложенных в индивидуальном сознании коллективных архетипов.

Важнейшей характеристикой текста является представление о возможных мирах. Идея о том, что у настоящего может быть не одно, а несколько направлений развития в будущем, было, вероятно, в культуре всегда. Но она приобрела особую актуальность в XX веке в связи с общей теорией относительности, представлением о том, что время является четвертым измерением и, стало быть, во времени можно передвигаться, как и в пространстве.

Понятие возможных миров выдвинул Г. Лейбниц [2, с. 135–136]. Он считал *необходимо истинным* такое высказывание, которое является истинным во всех возможных мирах, то есть при всех обстоятельствах, при любом направлении событий; а *возможно истинным* — такое, которое является истинным в одном или нескольких возможных мирах, то есть при определенном повороте событий. В середине XX века, в логике были разработаны несколько семантических систем, где определяющую роль играло понятие возможных миров (Р. Карнап, Я. Хинтикка, С. Крипке и др.). Согласно семантике возможных миров, то, что истинно в одном тексте (возможном мире), может быть ложным в другом. В современной философии действительный мир рассматривается лишь как один из возможных и не занимает какого-то привилегированного положения.

Семантика возможных миров тесно связана с идеей виртуальной реальности. В одном из жанров современной литературы — компьютерном романе — повествование строится на альтернативах. Такой роман можно читать только на мониторе компьютера. Кроме обычных предложений, там есть маркеры, гипертекстовые отсылки и т.д. Высвечивая определенное слово или знак, читатель может повернуть события в любую сторону или завершить сюжет так, как ему хочется. Всякий погружающийся в виртуальную реальность Интернета, может строить любые возможные миры.

Текст — не застывшая сущность, а диалог между автором, читателем и культурным контекстом. Это тезис поэтики Бахтина,

предложившего ряд новых идей, конкретизировавших сложную связь реальности и текста. Одним из понятий, направленных на постижение этой сложности, является понятие «серийное мышление», с помощью которого нечто, кажущееся сложной системой (серией), представлялось как звено для построения единого целого [сМ. : 7]. К этому понятию почти одновременно и независимо друг от друга пришли реформатор европейской музыки Арнольд Шенберг и английский философ Джон Уильям Дани.

Шенберг называл музыкальной серией ряд из двенадцати неповторяющихся звуков, которым он заменил традиционную тональность. Несколько по-иному к понятию серийного мышления подходил Дани. Он подверг детальному анализу такой концепт, как время [сМ. : 1]. Мыслитель исходил из того, что время многомерно, серийно. Если за событием наблюдает один человек, то к четвертому измерению пространственно-временного континуума добавляется пятое, пространственно-подобное. А если за первым наблюдателем наблюдает второй, то время-пространство становится уже шестимерным, и так до бесконечности, пределом которой является абсолютный наблюдатель — Бог. Серийную концепцию Дани можно представить, приведя фрагмент из его книги, который называется «Художник и картина». Некий художник, сбегав из сумасшедшего дома, где его содержали, возможно, не оправдано, приобрел инструменты и сел за работу с целью воссоздать общую картину мироздания. Он начал с того, что нарисовал в центре огромного холста небольшое, но с большим мастерством выполненное изображение ландшафта, простиравшегося перед ним. Изучив свой рисунок, он остался недоволен. Чего-то не хватало. Вскоре он понял, чего не хватало. Он сам был частью мироздания, и этот факт не был отражен в картине. Так возник вопрос: каким образом добавить к картине самого себя? Тогда он увеличил свою картину, а затем изобразил на ней человека (себя), пишущего эту картину. Но и на этот раз он не был удовлетворен. Опять чего-то не хватало: не хватало художника, наблюдающего за художником, пишущим картину. Тогда он опять отодвинул мольберт и нарисовал второго художника, наблюдающего за первым художником, пишущим картину. Снова неудача. Не хватало художника, который наблюдает за художником, наблюдающим за художником, который пишет картину.

Смысл сюжета, состоит в том, что художник, пытающийся изобразить в своей картине существо, снабженное всеми знаниями, которыми обладает он сам, обозначает эти звания по-

средством рисования того, что могло нарисовать нарисованное существо. Совершенно очевидным становится, что знания этого нарисованного существа должны быть заведомо меньшими, чем те, которыми обладает художник, создавший картину. Другими словами, разум, который может быть описан какой-либо человеческой наукой, никогда не сможет стать адекватным представлением разума, который может сотворить это знание. Процесс корректировки этой неадекватности может идти до бесконечности.

Итак, в современной философии текст понимается предельно широко. Например, всякий город — это текст, или совокупность текстов. Названия улиц, номера домов, реклама, вывески на магазинах, дорожные знаки и светофоры — все это несет информацию и считывается теми, кто понимает воспринимаемые знаки. Одни и те же предметы и факты для одних людей и в одних ситуациях выступают как тексты, а для других людей и при других обстоятельствах — как элементы абстрактной реальности. Руднев В. П. приводит следующий пример. Зимний лес со следами зверей, птичьими голосами, различными запахами для опытного охотника — это текст, открытая книга. Но если охотник, всю жизнь живший в лесу, вдруг попадает на улицу современного большого города с ее многочисленными указателями, он не может воспринять ее как текст, так, как воспринимает улицу горожанин. Для него это — абстрактная, т. е., во многом, непонятная реальность [7, с. 257]. Надо знать язык реальности, для того чтобы понимать ее смысл. При этом, каждый воспринимающий реальность, считывает в ней свой смысл.

Подводя итоги, необходимо отметить, что для человека реальность — это сложная знаковая система, сформированная природой (Богом) и людьми, которой люди пользуются в самых разных целях. Она может включать в себя множество текстов или языковых игр. В свою очередь, текст — это реальность, созданная человеком, и наделяемая специфическими человеческими смыслами.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Данн Дж. У. Эксперимент со временем. — М. : АГРАФ, 2000. — 224 с.
2. Лейбниц Г.-В. Теодицея // Лейбниц Г. Соч. в 4-х т. — М. : Мысль, 1989. — Т. 4. — 638 с.
3. Лотман Ю. История и типология русской культуры. — СПб.: Искусство-СПБ, 2002. — 768 с.

4. Лотман Ю. Статьи по семиотике и типологии культуры. Т. 1. — Таллин: Александра, 1992. — 479 с.
5. Новая философская энциклопедия. В 4-х т. — М. : Мысль, 2010. — Т. 3. — 692 с.
6. Руднев В. П. Прочь от реальности. Исследования по философии текста. — М. : АГРАФ, 2000. — 432 с.
7. Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 1999. — 384 с.
8. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. — М. : АСТ, 2009. — 256 с.
9. Юнг К. Г. Тэвистокские лекции [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.yourdreams.ru/>

*Олена Титар*

## **СПАДЩИНА Г. С. СКОВОРОДИ У МОДЕРНОМУ СВІТІ: ПРИНЦИПИ ДИСКУРСИВНОГО ТА СИМВОЛІЧНОГО ПІЗНАННЯ**

Проаналізована філософська спадщина Г.С. Сковороди з точки зору поєднання принципів дискурсивного та символічного пізнання. Досліджується важлива роль філософії Г. Сковороди для модерної філософії мислення, оскільки він успішно поєднав принципи символічного (ренесансного) та дискурсивного (новочасного) пізнання. Діалогічність та символізм відіграють велику роль для розуміння ментального світу Г. Сковороди, зближують його світ з досягненнями модерну та постмодерну. Образне мислення Г. Сковороди через символ поєднує християнську парадигму та сучасний плюралістичний світогляд.

**Ключові слова:** філософія культури, Г. Сковорода, модерн, символ, алегорія, дискурс, раціоналізм, бароко, плюралізм

*Olena Tytar*

### **Heritage of G.S. Skovoroda in the modern world: the principles of discursive and symbolic cognition**

Philosophical heritage of G.S. Skovoroda in terms of combining the principles of discursive and symbolic cognition is analyzed. An important role of G. Skovoroda's philosophy for modern philosophy of thinking is explored, as he successfully combines the principles of symbolic (Renaissance) and discursive (modern) cognition. Dialogism and symbolism play an important role in understanding the mental world of G.Skovoroda, bringing his world closer to the achievements of modern and postmodern. The figurative thinking of G. Skovoroda through the symbol combines the Christian paradigm and modern pluralistic world outlook.

**Keywords:** philosophy of culture, G. Skovoroda, modern, symbol, allegory, discourse, rationalism, baroque, pluralism

Рух у природі, відкритий Ньютоном і Коперником, руйнує струнку ренесансну систему світобудови, нове відчуття динаміки руйнує лінійність, завершеність форм, ця динаміка звертається

до матеріального і метафізичного начал, а основним мистецтвом, що побудоване за законами нової науки, стає архітектура. Одним із симптоматичних ознак нового осмислення світу стає, наприклад, раціоналізм Р. Декарта. «Міркування (медитації) про метод» виробляє метод нової науки, що повинний віднайти за чуттєвою видимістю приховану ментальну математичну структуру. Лише ті наукові положення, істинність яких очевидна і не потребує доведення, можуть бути визнані як істинні, в цьому має допомогти інтелектуальна (нечуттєва) інтуїція, що тлумачиться Р. Декартом не як «віра в хитке свідчення відчуттів і не оманливі судження безладної уяви», а як поняття «ясного й уважного розуму, настільки просте і чітке, що воно не залишає ніякого сумніву в тому, що ми мислимо» [3, с. 86]. У принципі радикального сумніву Р. Декарта європейська наука бачила прагнення звільнити наукове мислення від упередженості, хибних звичок уявляти світ тим чи іншим чином, помилковості старої традиції тощо. Мисленням, певними його видами є усе, що відбувається у нашій свідомості («чистий інтелект», «розуміння», «згадування» тощо), належить нашому мислячому «я», двома головними модулями мислення є розум і воля, в будь-яких актах самосвідомості об'єктами виступають не самі речі, а саме ідеї (вроджені, чуттєві, породжені власним мисленням). Методом наукового пізнання тілесної субстанції стає математика; геометричний образ природи, що подібний структурі мислення вченого, сприймається чітко, ясно, вважається за істинний, оскільки «розум є знаряддям універсальним» [3, с. 333].

Атрибут матеріальної субстанції — протяжність, до якого зводяться усі явища матеріального світу, матеріальність ототожнюється з тілесністю (обмежений простір). Як матеріальна, тілесна істота людина у Р. Декарта — це «машина, що складається з кісток і м'яса» [3, с. 343], таким чином Р. Декарт став одним із засновників європейського механіцизму.

Мета статті — з'ясувати принципи модерної парадигми мислення, роль у неї філософії Г. Сковороди, що вдало поєднала принципи символічного (ренесансного) та дискурсивного (новочасного) пізнання, а також надала значний потенціал для поетичного (художнього) вираження нової філософської думки Нового часу.

Виклад основного матеріалу та результатів дослідження. Основу новоевропейської метафізики складала філософія Р. Декарта, але Ф. Ніцше критикує Р. Декарта за недостатню суб'єктивність, недостатньо рішуче введення людини як *subjectum*, міри,

стрижня суцього. Позиція Ф. Ніцше спрямована проти новоєвропейської філософії, філософії Р. Декарта через те, що певні задачі пропонуються цією філософією, але залишаються до кінця не продуманими. Спираючись на розуміння Ф. Ніцше нігілізму як основного таємного закону західної історії, М. Гайдеггер (ст. «Європейський нігілізм») [11] говорить про завершення західної метафізики, яка розглядає суще за рубриками космологія — психологія — теологія (природа — людина — Бог). Нігілізм передбачає, що самі ми можемо наділяти буття цінностями, вносити в нього категорії «ціль», «єдність», тощо, тобто цінності — особливі ментальні конструкції, самостійно цінності не руйнуються — ми просто виймаємо їх із сукупності наявного суцього.

Це може відбутися тоді, коли ми почуваємо розчарування в категоріях розуму, коли людські вимішлені категорії, положення людського владарювання, воління спроектовані на сутність речей. Як зазначає М. Гайдеггер, Р. Декарт використовує в важливих місцях для *cogitare* слово *persipere* (*per-carpio*) — схопити щось, оволодіти якоюсь річчю або уявити чітко перед собою, тому *cogito me cogitare*, тобто людська свідомість сутнісно є самосвідомістю. Для Р. Декарта, Ф. Ніцше людина насамперед суб'єкт, проте для Ф. Ніцше суб'єкт характеризується тілом як втілення устремлень і афектів, але схопити суще недостатньо, бо воно є становлення, суть становлення може передати лише поняття «воля до влади», істина для Ф. Ніцше можлива лише як певна видимість, ряд стійких фіксацій свідомості — лише прийняття-за-істину, прояв здатності формотворення людської волі до влади.

Для Р. Декарта, навпаки, те, що людина не здатна до абсолютно істинного пізнання, не скільки не принижує людину, те, що вона блукає в середині певних ментальних уявлень, є для неї свідченням самостійності її існування. Метафізика суб'єктивності розпочинається Г. Ляйбніцем, у якого будь-яке суще має двозначне трактування як суб'єкт, монада і предметність, об'єкт.

На відміну від Р. Декарта, Г. Ляйбніц вважає, що метафізика є суттєвим виміром природи, є її першою наукою. Не відкладаючи принципів механіки, математики, Г. Ляйбніц, виступив проти універсалізації механічного пояснення. «Спробувавши заглибити принцип самої механіки, щоб вказати на підставу законів природи, котрі пізнаються через досвід, я помітив, що для цього недостатньо брати до уваги одну лише протяжну масу, що необхідно вдатися ще й до поняття сили» [5, т. 1, с. 272]. Дійсність характеризується як дієвість (*vis*, первісно діюча сила — *vis primitiva*

*activa*, що об'єднує аристотелівські *potentia* і *actus* у початкову єдність *perceptio* і *appetitus*, схоже з аристотелівським розумінням ентелехії), а предметність окреслюється як видність/приступність (*idea*) [11, с. 166]. Г. Ляйбніц стоїть на позиції субстантивного плюралізму: усе, що діє, неодмінно є окремою субстанцією і має відрізнитися від інших, кожна монада характеризується силою. Світогляд Г. Ляйбніца в цілому можна схарактеризувати саме як бароковий, що має два основні вектори — метафізичний, спрямований до вишини і фізичний, що в глибинах намагається відшукати точку рівноваги усїєї конструкції, поділеної на дві нерівнозначні частини. Здатність до апперцепції (самосвідомості) мають лише духи, що керуються свідомістю, розумом і рефлексією. Розглядаючи погляди своїх попередників у філософії і переглядаючи практику філософії і науки на той час, засновник емпіричного напрямку у філософії Д. Локк вводить термін семіотика, використовуючи його для прояснення невідповідного вживання мовних засобів і термінології. Друга книга «Дослідження про людський розум» стверджує, що людські пізнавальні здібності є «модифікацією мислення» в широкому сенсі цього слова [6, т. 1, с. 279]. Визначаючи як критерій істинності фактів досвід («на досвіді засновується все наше знання»), Д. Локк розрізняє досвід як зовнішнє сприйняття / досвід як внутрішнє сприйняття ментальних станів (рефлексія).

Механіцизм у європейській філософії і науці набуває тих форм, що явища дійсності і свідомості намагаються звести до механічних процесів, а як головний методологічний підхід висувається комбінаторика, що поєднанням, групуванням предметів повинна створювати різноманітність дійсності. Така механіцизм, машинізація світу спостерігається, зокрема, у сквородинівському розумінні Бога як механіка, «математика або геометра», що впорядковує роботу світу-механізму, налагоджуючи «машинистова хитрость часовую».

Саме в цьому механіцизмі феноменологія Є. Гуссерля вбачала кризу європейських наук, відмічаючи у Д. Локка «натуралізацію психічного» [2, с. 174], коли математика «із невизначених загальних форм простору і часу, властивих життєвому світу... створила об'єктивний світ...безкінечну тотальність ідеальних предметностей, що визначається методичним чином (завжди) для будь-якої людини однозначно» [2, с. 154]. Коли те, що ми «приймаємо за істину буття» є насправді «метод» [2, с. 156], що підготував тотальну універсальну геометрію, її «світ» чистих межових форм»

[2, с. 151]. Ця узгодженість із законами геометрії виступає провідною рисою дослідження світу у позитивістів і неопозитивістів, коли Л. Вітгенштейн, наприклад, визначає: «Мабуть, ми можемо відтворити в просторі стан речей, що не відповідає законам фізики, але не можемо відтворити стану речей, що не відповідає законам геометрії» [1, с. 29].

Раціонально-науковий тип ментальності характеризується універсальністю, орієнтацією на однозначну математичну істинність. Різні ментальні стани — свідомі і емоційні отримали різну диспозицію в концепції К. Поппера про три світи. К. Поппер в книзі «Об'єктивне знання. Еволюційний підхід» розділяє універсум на три світи: світ фізичних явищ, матеріальних тіл, атомів тощо; світ ментальних і психічних станів; світ продуктів людської свідомості і мислення (теоретичні системи, проблеми, критичні розмірковування, наукові проекти матеріалізовані у зміст книг, журналів, втілені в техніку, архітектуру і подібне) [7, с. 440–441].

Сучасна гуманітарна думка корегує минуле переважання європоцентризму, цінування лише наукового, когнітивно-письмового знання, звертається до цілісних характеристик пізнання.

Духовність можна представити як певну систему, психологічно структурований і виправданий на конкретному етапі історичного розвитку набір емоційно-розумових реакцій і рішень. Із часом все більшою мірою виявляється синтезуюча роль розуму, складання мозаїчного сприйняття світу у певну цілісну картину, що замінює «механічний конгломерат» архаїчної людини певною послідовністю, детермінованою ієрархією. Вироблення синтезуючого і синтезованого сприйняття пов'язано із посиленням функції символів у історичному житті людини. Відкриття Е. Кассіроном людини як «символічної» істоти стосується найсуттєвішої характеристики культурного буття людини, об'єднання сприйнятих часток дійсності у більш символічні утворення сприяє цілісності і одночасно множинності інтерпретацій одного й того ж явища, а отже, творчості як поля об'єднання різних символічних уявлень, інтерпретаційної досконалості, це «думне серця вашого поле, яке ширше від усіх океанів і всяких небес» [10, т. 1, с. 297]. Сучасні проблеми у своєму імпліцитному вигляді постають вперше перед людиною XVII–XVIII ст.: більше немає надії на авторитет, ідеал, людина примушується до нового символічного синтезу, перше на раціональній основі, а потім на поєднанні мережив думки, символів у постійній грі смислів.

Діяльність розуму тепер в тому, щоб розпізнавати, а не споріднювати.

Головною спадщиною Ренесансу стає розуміння соціальних і ментальних явищ як переважно фізичних. Комуникативна і інтелектуальна революція XVII століття визначила нове місце людини і науки, що раніше займали Бог і схоластика. На релігійному ґрунті протестантська множинність інтерпретації Біблії мала таке ж значення, як перехід до геліоцентричної картини в природознавстві.

Предметом філософських роздумів Г. Сковороди стала людина і її етичний світ. Концепція трьох світів і двох натур у багатьох відношеннях була антропоцентричною, на символічне, а не буквальне розуміння Біблії Сковороду, очевидно, наштовхнули читані в Києво-Могилянській академії курси філософії, в яких чимало місця відводилося питанням семіотики, зокрема розділ «Про знаки» у курсі філософії М. Козачинського мав вплив на діалоги «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя у житті» та «Алфавіт, або Буквар світу» Г. Сковороди. Григорій Сковорода звертає увагу на те, що ім'я є лише умовним знаком, прямо не пов'язаним з позначуванним предметом.

При користуванні словом вживається «тінь замість тіла, знак замість речі» [9, т. 2, с. 267]. Одночасно Г. Сковорода вважає, що слово «глас, глагол, воля, веління, царствіє, закон, сила духа єсть тожде» [9, т. 1, с. 197]. «Бути і називатися поділяє наша лож, а не Божа нероздільна істина», бо Бог, наділяючи річ сутністю, «тим самим і називає її» [9, т. 1, с. 357]. Символами він вважав образи, які означають не тільки певні явища, а містять у собі вказівку на щось інше. У «Критиці здатності судження» І. Кант (§ 59) відділяє символічне зображення від схематичного, зображуваність символу являє собою не схему для понять, але є «символ для рефлексії», мова, на думку І. Канта, також характеризується символічністю і метафоричністю. Гете закріплює за алегоричним негативне значення, а за поняттям «символічного» органічність і позитивність. Г. Сковорода символом називає образ, який містить вказівку на інший образ, що найчастіше має таємниче значення: «І як дві природи: головна і нижча, вічна і тлінна, все складають, так і два образи, що складають символ, по усьому священному полю являються, часто змінюючи місце своєї тьми на землю вселюючого світла, і навпаки» [9, т. 1, с. 405]. Г. Сковорода має два головних світоглядних принципи — алегоричність бароко і власне осмислення символіки. Поділяючи світи на мікрокосм, макро-

косм і Біблію, Г. Сковорода говорить про Біблію як гносеологічну зв'язку макрокосму і мікркосму, через яку можливе їх взаємне бачення і інтерпретація.

Символічне тут тісно пов'язується з бароковою алегоричністю, символ розуміється Г. Сковородою як «conjectura по римському і по-нашому б сказати: скидка, змітка» [10, т. 1, с. 380], це план архітектора Творця, що реалізувався у будівлі Всесвіту, котрий має доцентрову структуру, оскільки «весь символічний мир улаштований у потоці до божественного центру» [9, т. 2, с. 21].

Головна частина світу — це «невидима натура», в якій реалізується софійний принцип премудрості Божої (християнський неоплатонізм). Софійність подібна до «майстерної архітектурної симетрії, або моделі, котра, по усьому матеріалу невідчутно пролягаючи, робить весь склад міцним і спокійним, усі інші прилади утримуючи» [9, т. 1, с. 147]. «Невидима натура» — це назва Божого світу, що поєднує «апофатичну невидимість» і катафатичну «натурність» означуваного [8, с. 92]: «Ця невидима натура, або Бог, всю твар пронизує і утримує» [9, т. 1, с. 145].

Щоб дійти до цієї нетлінної суті і необхідні символи — «Слова, ім'я, знак, шлях, слід, нога, копито — назву має — тлінні ворота, що ведуть до нетлінного джерела» [10, т. 1, с. 115]. Можна приєднатися до думки А.Е. Калюжного, що Г. Сковорода мислить антиномічно, використовуючи безліч дихотомій і принцип полярності для характеристики предметів, що й складає особливість його філософського підходу — поєднання «діалектичної та антиномічної форм мислення» [8, с. 291]. Символічне пізнання поєднує непоєднане в окремі образи, в цьому наслідку насамперед барокова традиція мислення, що намагається поєднати епістемні форми пізнання із більш ранніми метафоро-символічними формами. Людина повинна розгадати архітектуру Всесвіту, своє призначення у ньому, усю сукупність символів. Реальний символ — серце — це реальність або, точніше, те, що «дає змогу перейти від однієї реальності до іншої, від кордоцентричної людської реальності до кордоцентричної Божественної реальності» [8, с. 308].

Діалогічність, полі логічність, символізм відіграють велику роль для розуміння ментального світу Г. Сковороди, зближують його світ з досягненнями модерну та постмодерну. Думки, окремі ідеї проходили попереднє випробування у розмовах із зацікавленими співбесідниками, потім ці бесіди зазнавали узагальнен-

ня, приймаючи при цьому риси алегоричного стилю мислення самого автора. У «Розмові, названій Алфавіт, або Буквар миру» Г. Сковорода згадує цих співбесідників: «В обох написано те, що говорено у бесідах із тутешніми приятелями» [10, т. 1, с. 414], проте інші учасники діалогів виступають як барокові алегоричні постаті (Демон і Варсава, тобто син Сави, Григорій Савич у «Суперечці біса з Варсавою»; Душа, Дух у «Діалозі, Назва його — Потоп зміїний»).

Бароко характеризується підкресленою алегоричністю, реабілітацією алегорії й емблематики, переосмисленням традиції символічної екзегези (Оріген, Максим Сповідник, отці церкви). «Всяк ходи своїм путем» Г. Сковороди наголошує на природному розвитку кожної особистості і немає нічого спільного із родовольськими програмами «просвічення» селянських мас. Як слушно зазначає К. Сігов, «У свідомості людей України Сковорода залишається філософом, який уособлює Філософію як таку. Г. Сковорода звертається до конкретної людини, а не до «мас»» [8, с. 27]. Як послідовного захисника візантійського православ'я бачили Г. Сковороду А.С. Лебедев [4, с. 170], єпископ Філарет.

Але, використовуючи православну традицію і традиції античного, середньовічного і сучасного йому мислення, Г. Сковорода дотримується свого власного стилю мислення і тлумачення світу. Як зазначав Д. Чижевський, «філософський стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи» [12, с. 26]. Це образне мислення поєднує християнську парадигму середньовіччя та сучасний плюралістичний світогляд, що повертає образності її інтерпретативну силу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження : Пер. з нім. — К. : Основи, 1995. — 311 с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 151–175.
3. Декарт Р. Избранные произведения / Ред. и вступ. ст. В.В. Соколова. — М. : Госполитиздат, 1950. — 712 с.
4. Лебедев А.С. Г.С. Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии. — 1894. — Ч. 27. — С. 170–172.
5. Лейбниц Г.В. Сочинения : В 4-х т. / Пер. с нем., АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1982. — Т. 1. — 636 с.; Т. 2. — 686 с.

6. Локк Д. Сочинения: В 3-х т. / Пер. с англ., АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1985–1988.
7. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход // Поппер К. Логика и рост научного знания. — М. : Прогресс, 1983. — С. 439–558.
8. Сковорода Григорий : Дослідження, розвідки, матеріали. Зб. наук. праць. — К. : Наукова думка, 1992. — 382 с.
9. Сковорода Г. Повне зібр. творів: У 2 т. / Ред. колегія: чл.-кор. АН УСРСР В.І. Шинкарук. — К. : Наук. думка, 1973, Т. 1. — 531 с.; Т. 2. — 574 с.
10. Сковорода Г. Твори. У 2-х т. — К. : АТ Обереги, 1994. — Т. 1. — 528 с; Т. 2. — 480 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
12. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Праці укр. наук. ін-ту. Серія філософічна. — Т. 24. — Кн. 1. — Варшава, 1934. — С. 1–30.

*Богдан ЗАВІДНЯК*

## ПЕТРАРЧИНІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

*До сторіччя від дня народження  
Ігоря Васильовича Качуровського*

Літературний *Otium* («дозвілля») Франческо Петрарки цілком відповідає медитативному кредо Григорія Сковороди. Петрарка відновлює його, однак, надає іншого змісту. Це більше не стан абсолютного спокою, а — інтелектуальної діяльності в спокої добровільного усамітнення в притулку, де можна зосередитись, а потім донести до людей моральне послання, народжене з цього добровільного затвору. Це затворення, як викладено в аскетичних трактатах «Про усамітнене життя» (*De vita solitaria*) і «Про релігійне дозвілля» (*De otio religioso*), близьке своєю чутливістю Петрарки до аскетично-духовного усамітнення Сковороди, демонструючи, що літературна діяльність пов'язана з релігійним почуттям.

**Ключові слова:** Сковорода, Петрарка, Качуровський, Рікар Сен-Вікторський, Новітня філософія, теодицея, християнський платонізм, символічна і алегорична інтерпретація, медитація, усамітнення, дозвілля, аскетика, моральність, релігія, споглядання.

*Bohdan Zavidnyak*

### **Motives of Petrarch's in the works of Gregorius Skovoroda**

This research examines Skovoroda's conceptual understanding of the conceptions of contemplation of God. The article interprets the discussion about transcendence and reconstructs Skovoroda's interpretation of this theme. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of Modern Philosophy. From the point of view of historiography, the role of the books "*De otio religioso*" and "*De vita solitaria*" by Petrarch is highlighted. Faith is also inherent in man, because it is born as a result of their spiritual aspirations. This means that not rational dogmas, but the creative work of the person serves as the foundation of religiousness.

**Keywords:** Skovoroda, Petrarch, Kaczurowskyj, Ricard of S.-Victor, Modern philosophy, theodicy, Christian Platonism, symbolical and allegorical interpretation.

Ведучи споглядальне життя, мислителі паризької схоластики, так звані вікторіанці, переживали глибоке єднання з Богом, і то не тільки у *memoria Dei*. Зосереджуючи свою увагу на Бозі, вони проводили релігійне, глибоко богословське споглядання, вважаючи, що воно полягає «у всеповторному і Богомудрому мисленні, у зосередженні в чистоті серця на походженні будь-якої речі, її бутті та потребі у ній» [Hugues de Saint Victor. *Eruditiones didascalicae* III, 11]. Дорогу до Бога в любові вони долали у спільній молитві та поклонінні, навчанні життя, обравши за початок і кінець цього шляху Господа Бога. На прикладі їхнього споглядального життя можна вивести основні щаблі єднання з Богом у контемплациї: перший — споглядання розумом, наче вдивляння у дзеркало свого ума [Hugues de Saint Victor. *Homiliae in Ecclesiastem* I // PL 175, 116–117]<sup>1</sup>; другий — пошук духовної поживи, яка міститься у Святому Письмі; третій — обіт жити у відповідності з Божественною Мудрістю. Так, Гуго Сен-Вікторський пояснював: «Споглядання чатує над пристрастями, щоб вони були звернені до предмету бажання», над «думками, щоб були чистими та гармонійними» та над вчинками «щоб були розумними у поступі та простими в любові» [Hugues de Saint Victor. *De meditatione* III, 1]. «Той, хто перевищує себе самого, так би мовити, занурюючись вглиб і проходячи все далі до глибин, той насправді здійснюється до Бога» [PL 175, 715 B].

Як засвідчив Рішар Сен-Вікторський, людина у світлі споглядання здатна здійнятися над собою і вийти за межі людського розуму («*Intellectus humani metas non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit*»), на що саме і звернув увагу Данте, характеризуючи устами св. Томи Аквінського душу мислителя Рішара у «Божественній комедії» більше ніж людською: *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro // D'Isidoro, di Beda e di Riccardo // Che a considerar fu più che viro*. У буквальному перекладі: «...і Рішара, який вважається більше ніж людиною». З огляду на те, що вчення цього містика було більше ніж людським — суто духовним. (Вогненне поруч бачиш одяння, — // то Беда й Ісидор, Рікардо з ними, // що в надлюдське поринув споглядання) [Данте, 2015: с. 115].

Рішар Сен-Вікторський (1123–1173), описуючи Божу любов, творить образ її як могутньої і таємничої сили, яка входить в душу людини, про що вона навіть не здогадується, адже на це

<sup>1</sup> «Споглядання є постійне і проникливе переосмислення з обов'язковим здійсненням чогось, що не хотілося б робити, або ж — вдивляння в те, що таїнственно приховане».

Божа воля. Ця любов поглинає пам'ять, волю, вчинки і скеровує всю людину на зустріч із трансцендентним Богом. Це воістину вогненна сила, рівної якій немає нічого у світі. Перед цією силою завмирає весь понятійний апарат не тільки філософії, а й навіть богослов'я, стаючи доволі поверхневим і слабким у пригоді. Сприймати її не можна навчитись, коли й можна у земному житті засвоїти будь-які містичні практики. Тоді досягається розуміння того, що розум не є найважливіший перед мудрістю серця, глибокого почуття та полум'я любові.

Близькою для Григорія Сковороди є повноцінна теорія окремішнього самобутнього індивіда — шукача Бога у психологічному його переосмисленні та переображенні душі. Нею багата Сен-Вікторська містика, концептуальні витоки якої зауважуються і розвиваються у творах Сковороди, як багата й творчість ще одного мислителя — Франческо Петрарки.

Коли вести мову про роль споглядання в Петрарки і віднаходити паралелі в Сковороди, доводиться порушувати питання про рівень петрарчиних студій в українському перекладознавстві. І тут не обійти увагою том перекладів Петрарки українською мовою Ігоря Качуровського.

Стаючи джерелом натхнення, Італія неодноразово приваблювала Ігоря Качуровського. Живопис, архітектура, література залишали свій відбиток в душі поета, лягаючи на поетичні строфи. Не тільки поезії, але й цілі лекційні курси, анотації, переклади створював письменник з італійською тематикою. Численні імена італійських художників і поетів, історичних діячів і персонажів літературних баталій стають предметом уважного дослідження, і нерідко лягають в основу коментарів і ремарок до творів українського письменника. Італійські віршовані розміри: сонети і сонетіно, октави і септини, тріолети і канцони, мадригали і рондо стали одними з улюблених у строфіці Ігоря Качуровського, що зауважується при читанні його блискучих літературознавчих монографій.

Цілком ймовірно, що саме з цих причин Качуровський обрав для дослідження Франческо Петрарку, чистого поета за своєю натурою, який зумів викласти перед європейським читачем цілу науку сердечних почуттів. Однак добре розуміючи й інше. Не за одні лише вірші та рими отримав лавроносну прославу в Італії та далеко за її межами Аретинець. Слава прийшла до нього через ширення латинської класики і твори, написані латинською мовою такі, як: епічна поема «Африка», епістолярій, твори духов-

ного-філософського і морально-етичного змісту, біографії про видатних людей, в яких Петрарка відроджував давні літературні традиції класики. До читання і вивчення цих творів великого італійця український читач приступити не міг через малу обізнаність з самим феноменом Петрарки. Часто у біографічних нарисах про нього філологічна діяльність Аретинця відсувалася на другий план, мовляв вона цікавитиме тільки вузькі кола фахівців. Хоча за цим замовчуванням криється інше — *terra incognita* Аретинця для українських фахівців. Викликана ця лакуна станом самого петраркознавства в Італії, про що доведеться повести мову, щоб з'ясувати об'єктивні причини відсутності досі повного історично-критичного зібрання творів Петрарки на його батьківщині. Для прикладу, щоб опрацювати шістьсот манускриптів «Тріумфів» поета, розкиданих по бібліотеках світу, і щоб могли видати їхнє критичне видання, все важче стає знайти фахівців для виконання цієї об'ємної роботи. Тож ставимо за мету в цьому дослідженні привідкрити завісу маловідомих фактів з життя і творчості Петрарки, коли першу значну спробу цього відкриття для українського читача вже робив Ігор Качуровський.

Книга вибраного<sup>1</sup> з легендарних «Канцоньєре» Франческо Петрарки у перекладі Качуровського вміщує 50 показників поетичних творів італійського поета, першого гуманіста Європи:

44 сонети,  
одну балляту «Узріли ви, що кольором незвичним» (LXIII),  
вірш «Прочанка, що лицем — саме кохання»,  
78-у канцону «До Італії» («Italia mia, benché 'l parlar sia indermo»),  
одну сестину, або в латинізованій формі «секстину»,  
переклад з початку третього розділу «Тріумфів»,  
кінцевий епізод з п'ятої частини епічної поеми «Африка» під назвою «Смерть Софронізби» з латинської мови.

Включає книга 160 стор., разом із білінгвою, дванадцятьма сторінками вступного нариса та шістьма сторінками італійського впровадження у творчість Петрарки під титулом «Perché solo oga?». Присвячено видання дружині Лідії, вірній помічниці у перекладацькій праці. Ілюстрована роботами художника Ст. В. Кошачевича.

<sup>1</sup> Петрарка Франческо. *Вибране*. З італійської переклав Ігор Качуровський. Інститут літератури ім. Михайла Ореста. Мюнхен, 1982. — 160 с.

В оригіналі ж книга «Канцоньєре» Петрарки містить 317 сонетів, 29 канцон, 9 секстин, 7 балад і 4 мадригали, які поділені на рими *за життя* і рими *по смерті* Мадонни Лаври, тож означеної як шляхетної Пані, однак не піднесеної до рангу *Ангельської Жінки* якою величається Беатріче у Данте. В сумі це 366 безсмертних віршів, які обезсмертили й їхню адресатку — Лавру.

У двох підрозділах свого *Вступного нариса* Ігор Качуровський описує ступінь дослідження Петрарки в українській поезії та торкається його поетики.

Як зазначив перекладач: «Працюючи над перекладами з Петрарки, я мав на меті не лише впровадити українського читача в поетичний світ одного з найбільших ліриків, що їх знає історія літератури, а також звільнити й унезалежити українське перекладацтво від російського»<sup>1</sup>. Однак українським виданням «Вибраного» Петрарки була досягнута й друга мета — як «перша серйозна спроба дати українському читачеві комплексне уявлення про геніального італійського лірика, від якого бере початок великий шлях нової європейської поезії»<sup>2</sup>.

Нове україномовне зібрання «Канцоньєре»<sup>3</sup> побачить світ не скоро, щойно в 2007 році у перекладі Анатолія Перепаді в харківській серії «Бібліотека світової літератури». Щоправда воно вийшло теж не повним, як і без згадки про переклади Ігоря Качуровського. У цьому виданні відсутні рівно двадцять поезій Петрарки. Воно вийшло без суттєвих канцон, чотири з яких мав змогу перекласти автор цього дослідження. Ці переклади побачили світ у журналі «Всесвіт»<sup>4</sup>. Тут я не беруся обговорювати

<sup>1</sup> Петрарка Франческо, там само, с. 14.

<sup>2</sup> Там само, с. 23.

<sup>3</sup> Петрарка Франческо. *Канцоньєре*. Пер. з іт. А. Перепаді; Авт. передмови Марко Сантаґата, Нікола Франко Баллоні. Харків, Фоліо, 2007. — 282 с.

<sup>4</sup> Петрарка Франческо. *Канцона 366*. пер. з італ. Б. Завідняк // «Пізнай правду». Часопис Львівської духовної семінарії Святого Духа. № 3(81) травень-серпень 2007. — С. 30–31; Петрарка Франческо. З *«Канцоньєр»*. Пер. з італ. Б. Завідняк // «Всесвіт». № 5–6. 2013. — С. 40–48. Частково переклади друкують у трьох моїх книгах лірики та перекладів: «Фіалкова флейта» (Дрогобич, Посвіт, 2006, с. 68–69), «Калинове вікно» (Дрогобич, Посвіт, 2007, с. 198–204) та «Сонце вечорове» (Львів, Сполом, 2015, с. 304–308). Варто зазначити, що автором передмови до книги «Калинове вікно» виступив Ігор Васильович Качуровський.

Загалом з Петрарки я переклав небагато — два сонети і чотири канцони. У збірці «Фіалкова флейта» — сонети 204 («Пісні нові і плакання птахів...», переклад: осінь 1991 р.) і 219 («Життя коштовне, й, мабуть, після нього...», переклад: 27 травня 1997 р.). У збірці «Калинове вікно» — канцони 323 («Захоплений видінням загадковим...», переклад: 15 серпня 2006 р.) і 366 («Діво красива, увінча-

рецензію на том Петрарки у перекладі А. Перепаді, яку написав Максим Стріха, і вона опублікована в журналі «Всесвіт». під назвою «Майстри теж хиблять»<sup>1</sup>. Філолог М. Романченко виступив автором статті на тему «До історії перекладу віршів Франческо Петрарки українською мовою»<sup>2</sup>, де помилково зазначив, що А. Перепадя переклав 365 сонетів Петрарки<sup>3</sup>. Кажучи простіше, ну, не містять в оригіналі «Канцоньєре» стільки сонетів. Як і Качуровський перекладав не одні Петрарчині сонети, а мадригал, баладу, сонетіно, канцону, фрагмент з «Тріумфів» і фрагмент поеми «Африка».

Є й позитиви. Харківське видання Петрарчиних поезій супроводжується передмовою відомого італійського філолога, петраркознавця і дантезнавця Марка Сантаґати (нар. 1947 р.)<sup>4</sup>. У ньому автор звертається до дафнійського міфу і образу Дафни (з грецької — Лавр), яка втрачає свою реальність перед Аполлоном, стає тільки функцією і чистим поняттям втечі до якого прибігає поет. Поезія стає компенсацією за втрачену реальність коханого образу<sup>5</sup>. Короткий біографічний огляд «Всесвіт, що розширяється» належить перу директора Італійського інституту культури в Україні проф. Нікола Франко Баллоні<sup>6</sup>.

Тож загалом українськими перекладачами з Петрарки, кожен своїм значним чи не дуже помітним внеском, виступили: Панте-

на сонцем...», переклад: 11 серпня 2006 р.). У збірці «Сонце вечорове» — канцони 324 («Любове, коли квітли...», переклад: 25 липня 2010 р.) і 325 («Мовчать не можу, од того й тривога...», переклад: 3 серпня 2010 р.).

<sup>1</sup> Стріха М., «Майстри теж хиблять» // Всесвіт, 3–4, 2008, с. 202–205.

<sup>2</sup> Романченко М., *До історії перекладу віршів Франческо Петрарки українською мовою* // Мовні і концептуальні картини світу. Вип. 50(2), 2014, с. 307–313.

<sup>3</sup> Там само, с. 309.

<sup>4</sup> Сантаґата М., *Передмова* // Петрарка Франческо, *Канцоньєре*, с. 5–18. Автор відомий як упорядник *Зібрання творів* Петрарки в Італії: Francesco Petrarca, *Opere italiane*, 2 voll., Milano: Mondadori (coll. «I Meridiani»), 1996, 2004 (a cura di); Francesco Petrarca, *Canzoniere*, (a cura di), *Collana I Meridiani*, Mondadori, 1996; *Nuova ed.*, 2004; *Collana Oscar*, 2011; *Meridiani paperbacks*, 2014. Див його книги з петраркознавства: Santagata Marco, *Petrarca e Colonna: sui destinatari di R. v. f.*, 7, 10, 28 e 40. (Том 4 з серії L'Unicorno), Lucca, Ed., Maria Pizini Fazzi, 1988. — 134 с.; *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2011 [1992]. — 380 с.; *Lamorous pensiero: Petrarca e il romanzo di Laura*, Milano, Mondadori, 2014. — 227 с. Відомі книги Сантаґати про Данте: *Dante. Il romanzo della sua vita*, Collezione Le Scie, Milano, Mondadori, 2012; Англійський переклад: *Dante. The Story of His Life*. Translated of Richard Dixon. Belknap Press, 2016. — 496 с.

<sup>5</sup> Див.: там само, с. 8–9.

<sup>6</sup> Див. там само, с. 19–22.

леймон Куліш, Іван Стешенко, Микола Зеров, Михайло Орест, Дмитро Паламарчук, Григорій Кочур, Ігор Качуровський, Дмитро Павличко, Анатоль Перепадя, як і автор цього дослідження. Газетну публікацію сонетів Петрарки мають П. Сліпчук та В. Корнієнко.

Та не лише перекладами обмежується привабливість з боку Качуровського до творчості Петрарки.

У збірці «Свічада вічності» Качуровський проймається образом італійського поета, пишучи однойменний сонет:

#### ПЕТРАРКА

Воклюз чи Авінйон — не в тому справа,  
І не в мадам де Саде — дар Фортуни.  
Ім'я — це знак. А дійсність і уява —  
Однакові, напнуті поруч, струни.

А може, це Поезія чи Слава,  
В лавровому вінку, прекрасно-юна?  
А чи на мить відроджена Держава,  
Італія останнього трибуна?

Франческа любя... Блудний син Джованні...  
І знов за ними постаті туманні...  
Одна чи дві? Яка таємна повість!

Тож не вичерпуймо до дна криницю,  
Солодку зберігаймо таємницю,  
Лишім речам прекрасну загадковість.

Між іншим, у перекладах Качуровський доволі часто слідує за обраним критерієм пошуку творів у іншомовних авторів з присутньою у них «загадковістю» і «таємницею». Наприклад, як у вірші принца Шенайха фон Карольята «Стара картина» («У соборі в Сан Марко»).

Тож виписуючи у авторській примітці поезії Петрарка такі дані, як: «Останній трибун — Коля ді Рієнцо (Cola di Rienzo), замірам якого палко співчував Петрарка. Франческа й Джованні — Петрарчині діти (невідомо, від одної матері чи від різних). Мадам де Саде — шляхтянка, чие ім'я — Лавра — спричинило припущення, нібито вона — любов поета», — Качуровський як дослід-

ник творить коротку біограму життєвих віх Петрарки, одразу помічаючи критичну невідповідність щодо головного персонажу канцон останнього.

Справді, не дивлячись на духовний сан каноніка Франческа Петрарки, який став клириком в 1330 році, той мав дітей, які народилися від невідомих жінок. Ті ж, які відіграли важливу роль у житті поета, це син Джованні (нар. в 1337 р.) і дочка Франческа (нар. в 1343 р.).

Після приєднання до єпископа Джованні, Петрарка отримав тайну священства і привілеї облечення, пов'язані з церковним служінням, ставши каноніком. Щоправда до ордену францисканців він не входив, пастирського служіння не сповняв, але побожність мав неабияку<sup>1</sup>. Як згадувалось вище, незважаючи на статус релігійної особи (є свідоцтво про те, що з 1330 р. аретинець, тобто уродженець м. Аретццо, перебуває в стані клірика), у Петрарки були діти, народжені від невідомих жінок, серед яких видатне місце в подальшому житті поета зіграли згадані вище Джованні (1337 р.н.) і Франческа (1343 р.н.).

Згідно з розповіддю в книзі Петрарки під назвою *Secretum*<sup>2</sup>, він зустрів Лавру вперше в церкві Св. Клари в Авіньйоні 6 квітня 1327 року у Страсну П'ятницю у двадцяти двох літньому віці. Вона стала жінкою його серця на все життя і була увіковічена в книзі «Канцоньєре». Щоправда, як напівжартома додає відому історичну приповідку Качуровський: «У будинку Петрарки в селі Арква (нині Арква-Петрарка) над дверима шістсот років стоїть опудало — вибита кицька. І напис: «Усі думають, що перша

<sup>1</sup> Поп.: Wilkins Ernest Hatch, *Vita del Petrarca*, a cura di Luca Carlo Rossi e Remo Ceserani, Milano, Feltrinelli, 2012 [1964], с. 16. Книга Е. Вілкінса «Життя Петрарки» вперше видана в США під назвою (EN) *Life of Petrarch*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

<sup>2</sup> «Medio sub adolescentie fervore». («В юному віці»). Див.: Petrarca F., *Secretum. Il mio segreto. Liber Tertius*. A cura di Enrico Fenzi, Edizione commentata con testo a fronte, Mursia, 1999 [1992], с. 220. Теж див.: Прим. 104 до III книги: *quando... visa est?* 6 квітня 1327 року в церкві св. Клари в Авіньйоні, як пише Петрарка (в травні 1348, коли отримав звістку, перебуваючи в Пармі, про те, що Лавра померла: однак, згідно з М. Фео. «Italia Med. e Umanistica», XVII, 1974, р. 121 п. 3, примітка написана в 1351 році, коли Петрарка повернувся до Провансу) на вірші листка свого кодексу Вергілія, на протилежній сторінці до фронтиспису зображення Симона Мартіні: «Laurea, propriis virtutibus illustris et meis longum celebrata carminibus, primum oculis meis apparuit sub primum adolescentie mee tempus, anno Domini MCCCXXVII die VI mensis Aprilis in ecclesia sancte Clare Avinion hora matutina...». Там само, с. 370.

любов Петрарки була Лавра, але це неправда. Перша любов була я, а Лавра тільки друга...»<sup>1</sup>.

Володимир Базилевський використав для свого вступного слова до книги «Лірика» (2013 р.) Ігоря Качуровського строфу саме з цього сонета «Ім'я — це знак»<sup>2</sup>.

У чому ж полягає знаковість легендарного прізвиська Петрарка?

Чим же міг підкорити серце і чоло українського поета італієць Петрарка?

### 1. Феномен Петрарки

Франческо Петрарка — це один із основоположників італійської літератури. Стоячи біля її витоків він належить до кращого грона італійських поетів, будучи громадянином світу. Його приваблював августинізм а не схоластика, не так теоцентризм, як антропоцентризм, етично-моральні християнські норми і стоїцизм християнського зразка. Він провів велику роботу по дослідженню латинських класиків. На відміну від дантівського підходу до християнства як колективного Христового тіла, Петрарка полюбив августинівський, чи радше святопавлівський, підхід до цієї релігії. Він полягає в особистому і рівноправному спілкуванні душі з Богом. Це була свідома відмова від середньовічного аристотелізму на користь нового гуманістичного світогляду. Зрозуміло, що в церковних колах ставлення до поетової позиції буде не однозначне, якщо й інколи не відверто вороже. Тим не менше в 1341 році в Римі Петрарка отримав поетичну відзнаку — символічний лавровий вінець як світове визнання. Вона була дарована за перемогу внутрішніх духовних сил над силами пороку. До чого варто віднести шлях любови, яким пройшов поет, змальовуючи свою платонічну любов до Лаври.

Творча спадщина Петрарки на перший погляд відкриває лише два напрямки до таємниці його літературної слави — на простонародній мові і класичній латині. Однак і перший і другий — доволі об'ємні жанрово і змістовно. Але не тільки. Поет зумів писати так, що фрагментарні описи його почуттів не дозволяють створити враження роману про почуття. Вони стають понад часом, є свідченнями-тріумфами а не прибитими земними тяготами думами.

<sup>1</sup> Качуровський І., *Променисті сільвети*, Київ, 2008, с. 445.

<sup>2</sup> Качуровський І., *Лірика*. За ред. Володимира Базилевського і Олени О'Лір. Львів, Астролябія, 2013, с. 5–12.

Тож, окрім двох італомовних поетичних книг «Канцоньєре» або «Пісенника» («Canzoniere») та книги «Триумфи» («Trionfi», 1356), до латиномовної творчості поета належать як прозові, так і поетичні книги: дві його автобіографічні книги: «Лист нащадкам» («*Epistola ad posteros*»), «Таємниця» або «Моя таємниця» («*Secretum*» або «*Secretum meum*», відома ще як «Про презирство до світу» або «Книга бесід про таємну боротьбу моїх турбот» («*De contemptu mundi*» або «*De secreto conflictu curarum suarum*», 1343). Остання книга є діалогом поета з св. Августином, де йдеться про духовно-моральне життя автора. Тоді — чотири трактати «Про засоби від всякої долі» («*De remediis utriusque fortunae*», 1360–66), «Про самотнє життя» («*De vita solitaria*», 1346–56), «Про чернече дозвілля» («*De otio religioso*», 1346–1356) та «Про правдиву мудрість» («*De vera sapientia*»).

Епістолярій Петрарки продовжується в чотирьох книгах «Листи без адреси» («*Epistolae sine titulo*» або «*Sine nomine*») — 19 листів, 1360 р., «Листи про особисті справи в 24-ьох книгах» («*Epistolae de rebus familiaribus et variae libri XXIV*») відома книга як *Familiares* або *Familiarium rerum libri*) — 24 книги, що включають 350 листів, 1353–1366 pp., «Старечі листи» («*Epistolae seniles libri XVII*») — включає 125 листів, 1361–1374 pp., «Різні листи» («*Variae*» або *Extravagantes*) — 65 листів, «Віршовані послання» («*Epistole metricae*», 1333–1361 pp.,) — 66 листів.

Окрім епістолярного жанру Петрарка спробував себе у жанрі написання полемічних трактатів або інвектив: «Інвектива проти лікаря», який наважився поставити свою науку понад поезією і красномовством («*Contra medicum quendam invectivarum*», 1355 р.), «Інвектива проти французького прелата» («*Contra cujusdam Galli anonimi calumnias apologia*», прелат осуджував ідею повернення папи Урбана V до Риму), «Інвектива проти французького прелата, що виступив проти творів і гідності автора» («*Contra quendam Gallum innominatum, sed in dignitate positum*»), «Інвектива проти злохулителя Італії» («*Contra eum qui maledixit Italiam*»)<sup>1</sup> та інвектива проти авероїстів «Про власне незнання і багатьох інших людей» («*De sui ipsius et multorum ignorantia*», 1368 р.).

<sup>1</sup> Написана в формі листа до Угучоне да Тієне, представника знатного роду. Той, зустрівшись у Падуї з Петраркою, спонукав його подати інвективу про пріоритет Риму перед Авіньйоном, що містить заклик до папи повернути престіл до Вічного міста. Твір постав як відповідь схоластові Жану де Ісдену, котрий виступив з критикою послання поета до папи Урбана V.

До історичних трактатів Петрарки належить книга «Книги пам'ятних діянь» («*De rebus memorandis libri IV*» або *Rerum memorandarum libri*, 1350), в якій він виступив блискучим автором коротких новел, анекдотів, жанром, що дасть можливість народитися «Фацетіям» Поджо, «Книга про відомих мужів» («*De Viris Illustribus*» або «*Vitae virorum illustrium*», 1337), книга «Подорож до Господнього Гробу» («*Itinerarium ad sepulcrum Domini*»), «Подорож до Сирії» («*Itinerarium Syriacum*»), «Буколічна пісня» або «Еклоги» («*Bucolicum carmen in XII aeglogas distinctum*», 1346–1357), що включають 12 поезій, епічна поема «Африка», 1339–1342, «Про діяння Цезаря» («*De gestis Caesaris*»), «Інвектива проти певної особи, впливової за своїм суспільним станом, проте жалюгідної за знаннями і чеснотами» («*Contra quendam magni status hominem*» або «*Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*», 1355), «Промова на честь урочистого коронування» («*Collatio laureationis*» або *privilegium laureationis*, 8 квітня 1341), «Псалми покаянні» («*Psalmi penitentiales*» («Покаянні псалми»), *Collatio coram Johanne rege* («*Collatio coram Domino Johanne, Francorum rege*»), *Collatio inter Scipionem, Alexandrum, Hannibalem, Aringhe*, «Промови» («*Orationes*»), «Заповіт» («*Testamentum*»).

## 2. Франческо Петрарка і його перекладач Ігор Качуровський

Звичайно, коли наважитись обережно проводити паралелі між двома поетами, то необхідно порівняти їхні літературно-біографічні автопортрети. Це, так би мовити, їхні захисні рукотворні обличчя, самовираження як ідеальний захист духовних цінностей внутрішнього світу кожного зокрема. У Петрарки — через започаткування написання такого автопортрету у вигляді духовної сповіді «Канцоньєр» і через проведення контемплативного життя. У Качуровського — у виборі неокласичного філологічного методу, що допоміг би відтворити свій власний почерк для написання такого автопортрету.

Петрарці було відпущено прожити сімдесят років, Качуровському — на двадцять п'ять більше. І один і другий провели життя у філологічних студіях, посівши у своїх культурах чільне місце лауреатів. Пізнали в лице чужину, скуштувавши її хліб.

Петрарка — людина без Батьківщини. Для нього вся Європа стала вітчизною. Качуровський жив тугою за Україною на чужині. Для нього вітчизною ставали краєвиди Аргентини та Німеч-

чини — країни, які його прийняли і давали хліб на проживання. Петрарка більше половини свого життя провів на чужині. Качуровський — те саме. Для Петрарки Флоренція не відіграє ніякої ролі. Тільки батько був флорентійцем. Тоді коли сам поет провів у ній лічені години. Жити у Провансі чи Північній Італії на той час означало жити поза вітчизною.

Спільнота вчених мудреців цілком природно була спільною європейською. Вже цим одним тяжінням до такої спільноти Качуровський, як колись Петрарка, показували, де заховані вічні скарби, шукаючи до них дорогу. Провідником до неї для українського філолога з Ніжина виступала професура Курського педагогічного інституту, де в тридцятих роках минулого століття навчався І. Качуровський, зокрема в особі досвідченого філолога і перекладача Бориса Ярхо. На лекційний курс останнього посилається письменник у використаній літературі до *Вибраного* Петрарки.

Петрарка мав улюблене місце, де йому думалося і писалося найкраще. Це були береги річки Воклюз на території Франції (Італійською — «Валь К'юза», що означає «Замкнута долина» або «Затворна долина», латиною — Vallis Clausa). Там поетові жилося у спогадах любові, навіть якщо вона була нещасливою.

Коли в шістдесяті роки свого життя Петрарка переселився до Аркви, поблизу Падуї, він творив житловий простір так, щоб той нагадував йому околиці Воклюзу, овівав прохолодою ріки Сорґа, щоб були ліси, оазиси подібні до улюбленого закутка природи. Качуровському судилося жити далеко від плес рідного Остра, біля берегів Ізару у Мюнхені, вести життя професора, читати лекції і мати коло учнів та однодумців, яких до нього прибувало чимало з різних куточків світу, особливо з України. Житловий простір був інкрустований вітражами, обставлений картинами Бориса Крюкова, батька дружини Лідії Борисівни Качуровської-Крюкової. Звісно, духовний амбієнт відігравав першорядну роль у виборі внутрішнього замку для двох поетичних душ.

У Петрарки жило бажання до ведення самотнього життя, він прагнув усамітнитися. Качуровський переживав усамітнення у свій спосіб, хоч не скажеш, що не любив спілкування. Але частіше він спілкувався в епістолярному жанрі. До речі, епістолярій Качуровського міг би конкурувати з Петрарчиним зібранням *Епістолярію*. Як його радіостатті — з корпусом Махабгарати (Улюблене порівняння Ігоря Васильовича).

Петрарка започаткував лінію повернення до читання текстів класиків в оригіналі. У Середньовіччі перевага віддавалася ко-

ментарям. Тоді читалися коментарі на коментарі. Качуровський звертається до оригіналів у перекладацькій роботі, виступає з критикою тих перекладачів, які калькулювали російські відповідники, часто порушуючи норми перекладацької майстерності. Сам опановує величезний масив еспаномовної літератури в оригіналі. Входить в кола аргентинської літературної еліти в Буенос-Айресі. До речі, в україномовному журналі «Визвольний шлях» друкує перші нотатки про Петрарку<sup>1</sup>.

У свій передвечоровий час Петрарка був задоволений прожитими роками, опікувався виданням своїх творів. Аналогічно й Качуровський щасливо побачив за життя том своєї «Лірики», том перекладів «Круг понадземний», том радіостаттей «Променисті силвети», два томи «Генерики і архітектоники», том «Пародіаруму», том «Пісні про Роланда», а посмертно — том «Спомини і постаті» — книги, які вийшли в Україні, а не в діаспорі.

Очевидно, що підкорити українського поета італієць Петрарка міг:

а) віршованими розмірами і вправною філігранною поетичною технікою. Це кредо сповідував неокласик Качуровський як професійний метр і професор Українського вільного університету, що у Мюнхені; як і високим «солодким» стилем який сповідував у своїй поезії український письменник. Точні дзвінки рими Петрарки не лишують байдужими поетів силабо-тонічного віршування, якому віддавав перевагу Качуровський у своїй поетичній творчості. Петрарка добивається високої техніки, фехтує формою, інколи на шкоду ясності почуттів, як зауважив літературознавець Олександр Веселовський (1838–1906)<sup>2</sup>.

б) символом вічної жіночості, втіленої в образі Лаври, що дозволяє висвітлювати особисту драму душі ліричного героя, закоханого або надломленого Амуровими тонкими стрілами;

в) ученістю, академізмом і універсальністю поетичного ремесла як дару;

г) тугою за Прекрасним та Істиною, які вислизали крізь пальці тонкої натури поета, засвідчуючи нетривкість життєвої миті;

<sup>1</sup> Петрарка Франческо. *Канцоньєре. Вибране*. З італ. мови переклав І. Качуровський // «Визвольний шлях», ч. 7–8, 1974, с. 889–894, 1033–1038.

<sup>2</sup> «Петрарка, мастер стиха, любит играть в такие трудности, в которых чувство теряется порой в погоне за формой». Веселовский А., *Петрарка в поэтической исповеди Canzoniere* [с. 153–242] // Веселовский А. Н., *Избранные статьи*, Л., Художественная литература, 1939, с. 163.

л) оспівуванням Петраркою втраченої цінності, ідеалів латинської мінувшини часів цїцеронової латини. Качуровському було що втрачати. Про останній осїдок родинного шляхетного дворянського гнізда він недаремно обмовився.

д) тугою за символізмом і акмеїзмом, коли в поетичних майстернях класиків виготовлялися переклади В'ячеславом Івановим, Осипом Мандельштамом<sup>1</sup>, а з-під пера неокласиків Миколою Зеровим і Михайлом Орестом<sup>2</sup> виходили блискуче перекладені строфи італійського генія. Качуровський збирав друковані матеріали по творчості Петрарки як тонкий дослідник цього автора, робив фотокопії монографій, присвячених Петрарці. В його бібліотеці містяться видання повного зібрання творів Петрарки<sup>3</sup>.

е) прикладом шанобливого ставлення до літератури високого індивідуального почерку.

є) європоцентризмом Петрарки, мандрями дорогами Старої Європи.

ж) пейзажами, топонімами, локалізмами, пізнавати які прагнув Качуровський як енциклопедист;

з) заплутаними колізіями та психодрамацією почуттєвого світу Петрарки, переданими через залучення міфологічних персонажів, образів, міфологічної символіки. Це вміння зашифрувати у строфіці інтимну думку Качуровський неодноразово використовував у творчості.

і) та особливо втечею від світу через прояви у ньому моральної деградації людини, особливо осіб у духовному сані..

### 3. Петрарка і Сковорода.

«Світ ловив мене, та не впіймав»

Ця тема може бути особливо близькою петрарчиним мотивам у творчості Григорія Сковороди. Петрарчине усамітнення у Воклюзі, мотиви швидкої проминальності світу, акафісні молитви, використання містичних, символічних і алегоричних прийомів

<sup>1</sup> Про російськомовні переклади та присвячені їм перекладознавчі студії див.: Петрарка в русской литературе. В двух книгах. Составитель В. Т. Данченко. Книга первая. Москва, «Рудомино», 2006. — 248 с.; Книга вторая. Москва, «Рудомино», 2006. — 448 с.

<sup>2</sup> Михайло Орест переклав сім сонетів, Микола Зеров — два.

<sup>3</sup> Petrarca Francesco. *Canzoniere, Trionfi, Rime Varie e una scelta di versi latini*. Torino, 1958. Petrarca Francesco. *Le Rime*. A cura di Giosué Carducci e Severino Ferrari. Firenze, 1899. Nuova presentazione di Gianfranco Contini. Firenze, 1972. Petrarca Francesco. *Canzoniere*. Milano, 1974.

у поезіях, духовних трактатах має схожий біографічний почерк, який повторюється в житті українського філософа Варсави.

Літературний *Otium* Петрарки, тобто «відпочинок» або «дозвілля», цілком відповідає медитативному кредо Сковороди.

Це відоме латинське слово, що вказує, в основному, на відпочинковий час римських патриціїв, вільної від їхньої діяльності *negotium*. Петрарка відновлює його, однак, надає іншого змісту. Це вже більше не стан абсолютного спокою, а стан інтелектуальної діяльності в спокої добровільного усамітнення в притулку, де можна зосередитись, а потім донести до людей моральне послання, народжене з цього добровільного затвору. Це затворення, як викладено в аскетичних трактатах поета «Про усамітнене життя» (*De vita solitaria*) і «Про релігійне дозвілля» (*De otio religioso*), близьке своєю чутливістю Петрарки до аскетично-духовних усамітнень Отців Церкви, тим самим демонструючи, що літературна діяльність водночас сильно пов'язана з релігійним почуттям. На цій тематиці про *otium* побудувала один із своїх розділів сучасна італійська дослідниця з Міланського університету Марія Грація Бартоліні у тезі, присвяченій неоплатонівським джерелам у творчості Григорія Сковороди<sup>1</sup> за зразком *praxis* — боротьба з дияволом і спокусами, *gnosis* — пізнання самого себе і *theoria* — умовидне здійснення душі до Бога.

Захистивши докторську дисертацію в 2005 році, опублікувавши її окремою монографією у Флоренції в 2010 році в серії «Бібліотеки слов'янознавчих студій, 13»<sup>2</sup>, Бартоліні пропонує розглядати філософію українського філософа як системну, чітко продуману в основних неоплатонівських елементах, що звернена сходженням по вертикалі до Абсолюту. Відома тріада Прокла за зразком *toné* — тривання, *pródos* — вихід, *epistrophé* — повернення, що зауважується у системному підході Сковороди, дає підстави відстежити у його творах чіткі свідчення на користь як філонівського, так і святоотцівського бачення «слідів Божої присутності» українським мислителем.

Сім розділів книги присвячено саме цій тематиці: 1) анотований огляд критичної літератури сквородинознавства, лінії

<sup>1</sup> Бартоліні Марія Грація. «Пізнай самого себе». *Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди*. Пер. з італ. М. Прокопович, К. Новікової. Київ, Академперіодика, 2017. — 160 с.

<sup>2</sup> Bartolini Maria Grazia. «*Introspece mare pectoris tui*»: *ascendenze neoplatoniche nella produzione dialogica di H. S. Skovoroda (1722-1794)*. Firenze University Press, 2010 — 188 с.

розвитку і перспективи, 2) деякі аспекти демонології Сквороди, психо-когнітивний характер спокуси, 3) поняття *praxis*: пильнування думок і боротьба проти гріха, 4) від *praxis* до *theoria*: самопізнання, 5) від самопізнання до пізнання світу, 6) поняття *epektasis* (*енектази*): пізнання Бога як нескінченне стремління, 7) *otium* і *negotium*: час мудреця як *imago aeternitatis*.

Варто зауважити, що український переклад збігся у часі з виходом схвальної рецензії на монографію Бартоліні українською дослідницею спадщини Інокентія Гізеля, доктором філософських наук Ларисою Довгою в журналі «Київська Академія»<sup>1</sup>, а 16–17 травня в Інституті філософії (Київ) тривав ІV Сквородинський колоквиум, на якому відбулася презентація книги М. Г. Бартоліні українською мовою.

Звичайно, Петрарка вів мову про *studia humanitatis* — «науки про людяність» «Усамітнення від наукової культури — це вигнання, в'язниця і тортури; додай-но до нього науки — воно стане батьківщиною, волею і насолодою»<sup>2</sup>.

Літературна діяльність Петрарки пов'язана з його Болонським побутом, де він виразив своє захоплення античністю. Окрім зустрічей з Джованні Вірджілієм і Чіно з Пістої, важливий вплив на вироблення літературного смаку справив батько Петрарки, який захоплювався Ціцероном і латинською літературою. Як згадує сам Петрарка у *Senile XVI*, 1, сер Петрарко подарував йому рукопис, в якому містилися твори Вергілія і «Риторика» Ціцерона, а в 1325 році батько подарував синові трактат «*Etymologiae*» Ісидора Сивільського та Листи св. апостола Павла. Цього ж року, засвідчуючи зростаючу любов до патристики, юний Франческо придбав трактат «*De Civitate Dei*» св. Августина. Приблизно в 1333 році він відвідує лекції августиніанця Діонісія з Борго Сан Сеполькро (Св. Гробу), який славився як монах і професор теології в Сорбоні. Той подарував Петрарці латинський трактат «Сповіді» св. Августина. Після смерті батька Петрарка ще жвавіше кинувся розшукувати нові трактати класиків, розпочавши пошуки з Апостольської Бібліотеки. Там йому пощастило

<sup>1</sup> Довга Л., Бартоліні Марія Грація. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сквороди. Пер. з італ. М. Прокопович, К. Новікової. Київ, Академперіодика, 2017 // Київська Академія. Вип. 14. Київ, Дух і літера, 2017. — С. 213–218.

<sup>2</sup> «*Equidem solitudo sine literis exilium est, carcer, eculus [знаряддя тортур з дерева у формі коня]; adhibe literas, patria est, libertas, delectatio*»: Petrarca F., *De vita solitaria*, a cura di Marco Noce, Milano, 1992, с. 54.

натрапити на трактат «*Naturalis Historia*» Плінія Старшого. Впродовж поїздки до Північної Європи, яку він здійснив в 1333 році, до його рук потрапили трактат «*Pro Archia poeta*» Ціцерона і апокриф «*Ad equites romanos*», які зберігалися в Центральній бібліотеці (Biblioteca Capitolare) бельгійського м. Льеж, що у Валлонії.

Тож із Петраркою в 20–30-х роках розпочинається нова гуманістична віха на основі народження нового філологічного методу в основі якого лежить метод збору — *collatio*, аналізу варіантів класичних рукописів, очищаючи їх від помилок, що були зроблені монахами, адже писали вони шляхом перепису вже існуючих рукописів, і заповнюючи лакуни, щоб підвести текст до друку. З одного боку, Петрарка реконструював трактат Тіта Лівія «*Ab Urbe condita*», а з другого — укладав великий кодекс творів Вергілія, що відомий тепер як видання, що зберігається в міланській «Бібліотеці св. Амвросія» — т. зв. *Virgilio ambrosiano*.

Однак для Петрарки наука, як і дозволя за фоліантами, не є самоціллю. Не пошук істини, а плекання чеснот відстоює поет. Тим самим він різко розходиться з позицією св. Томи Аквінського. Петрарці була б близькою точка зору номіналістів і бл. Дунса Скота, обираючи дорогу спасіння в чеснотах, а не в знанні. Плекання волі набагато важливіше, ніж формування блискучого розуму, про що поет веде мову в трактаті «*De sua ipsius et multorum ignorantia*». У плеканні волі народжується заслуга, а від знання зроджується почуття провини з нависаючим гнітом нещастя. Як зауважив М. Корелин (1855–1899), пізнати Бога неможливо, а любити можна палко і покійно, і ця любов, принаймні, є щастям<sup>1</sup>. Як відомо, Скворода теж нехтує природознавчими пошуками, що вилилося у його клич: «Кинь Коперникові сфери, глянь в сердечній печери, у душі твоїй глагол», а перекладаючи *De tranquillitate animi* Плутарха (1789 р.), відображав у ньому тишу помислів і спокій серця. Як і Петрарка, філософ шукав *otium Christi*.

Тож у вірші *La costa dei poeti*<sup>2</sup> збірки «Свічада вічності» український поет таки недаремно зблизив дві світові постаті на Березі Поетів:

В далині — вітрило, або, може, хмарка.  
Мрамурові кручі, небо і вода.

<sup>1</sup> Корелин М., Мирозвождение Франческо Петрарки, М., 1899, с. 17.

<sup>2</sup> Качуровський І., Лірика, там само, с. 171.

Де тепер ішли ми — там ходив Петрарка,  
Що блукав світами, як Скворода!

Мандруючи Старою Європою Ігор Качуровський проводив розмову з поетами творчість яких він знав і любив.

**Висновки.** Творчість Петрарки повертає до класичних студій, що сповнені пошуком духовних цінностей. Як зазначено вище, це була свідома відмова від середньовічного аристотелізму на користь нового гуманістичного світогляду.

Помітну роль у поширенні творів Петрарки в українському перекладознавстві відіграв Ігор Качуровський, столітній ювілей якого відзначається цього року.

Палке зацікавлення класичною латиною і, зокрема, поезією виявляв Григорій Скворода, що дозволяє віднаходити не тільки окремі філологічні уподобання спільні з петрарчиними, а й обґрунтовувати роль літературного дозвілля в добровільному за творі з метою плекання в ньому морального вчення.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Bartolini Maria Grazia. «Introspecte mare pectoris tui»: ascendenze neoplatoniche nella produzione dialogica di H. S. Skovoroda (1722–1794). Firenze University Press, 2010 — 188 с.
2. Petrarca Francesco. Canzoniere, Trionfi, Rime Varie e una scelta di versi latini. Torino, 1958.
3. Petrarca Francesco. Le Rime. A cura di Giosué Carducci e Severino Ferrari. Firenze, 1899. 4. Nuova presentazione di Gianfranco Contini. Firenze, 1972.
5. Petrarca Francesco. Canzoniere. Milano, 1974.
6. Petrarca F., De vita solitaria, a cura di Marco Noce, Milano, 1992,
7. Petrarca F., Secretum. Il mio segreto. Liber Tertius. A cura di Enrico Fenzi, Edizione commentata con testo a fronte, Mursia, 1999.
8. Petrarca Francesco. De otio religioso. A cura di G. Goletti. Firenze, 2007. — 272 с.
9. Santagata Marco, I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca, Bologna, Il Mulino, 2011.
10. Wilkins Ernest Hatch, Vita del Petrarca, a cura di Luca Carlo Rossi e Remo Ceserani, Milano, Feltrinelli, 2012
11. Wilkins Ernest Hatch, Life of Petrarch, Chicago, University of Chicago Press, 1961. — 275 с.
12. Бартоліні Марія Грація. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сквороди. Пер. з італ. М. Прокопович, К. Новікової. Київ, Академперіодика, 2017. — 160 с.

13. Веселовский А., Петрарка в поэтической исповеди Canzoniere // Веселовский А. Н., Избранные статьи, Л., Художественная литература, 1939, с. 153–242.
14. Данте Алиг'єри. Божественна комедія: Рай / Пер. з італ. Максим Стріха. — Львів: «Астролябія», 2015. — 368 с.
15. Довга Л., Бартоліні Марія Грація. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сквороди. Пер. з італ. М. Прокопович, К. Новікової. Київ, Академперіодика, 2017 // Київська Академія. Вип. 14. Київ, Дух і літера, 2017. — С. 213–218.
16. Качуровський І., Лірика. За ред. Володимира Базилевського і Олени О'Лір. Львів, Астролябія, 2013, с. 5–12.
17. Качуровський І. Променисті силуети, Київ, 2008.
18. Корелин М. Мирозрєние Франческо Петрарки, М., 1899,
19. Романченко М. До історії перекладу віршів Франческо Петрарки українською мовою // Мовні і концептуальні картини світу. Вип. 50(2), 2014, с. 307–313.
20. Петрарка Франческо. Канцоньєре. Вибране. З італ. мови переклав І. Качуровський // «Визвольний шлях», ч. 7–8, 1974, с. 889–894, 1033–1038.
21. Петрарка Франческо. Вибране. З італійської переклав Ігор Качуровський. Інститут літератури ім. Михайла Ореста. Мюнхен, 1982. — 160 с.
22. Петрарка Франческо. Канцоньєре. Пер. з іт. А. Перепаді; Авт. передмови Марко Сантагата, Нікола Франко Баллоні. Харків, Фоліо, 2007. — 282 с.
23. Петрарка в русской литературе. В двух книгах. Составитель В. Т. Данченко. Книга первая. Москва, «Рудомино», 2006. — 248 с.; Книга вторая. Москва, «Рудомино», 2006. — 448 с.
24. Сантагата М., Передмова // Петрарка Франческо, Канцоньєре, с. 5–18.
25. Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. — Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
26. Стріха Максим, «Майстри теж хиблять» // Всесвіт, 3–4, 2008, с. 202–205.

*Анатолій Щедрін*

## ВАЛЕОЛОГІЧНИЙ КОСМІЗМ ДАНИЛИ ВЕЛЛАНСЬКОГО: ФІЛОСОФСЬКО- КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Розглянуто соціокультурні контексти феномену «валеологічного космізму» Д. М. Велланського як важливого індикатора розвитку української культури в Новий час; дано характеристику валеологічним вимірам космізму як елементу культури; піддано аналізу соціокультурної детермінації життєвого шляху Д. Велланського; виявлено роль рецепції ідей шеллінгіанства в універсум вітчизняної культури як засади валеологічного космізму; піддано аналізу езотеричної «складової» в генезі та подальшому розвитку валеологічного космізму; виявлені неklasичні та постнеklasичні виміри й узагальнення валеологічного космізму.

**Ключові слова:** Д. М. Велланський; валеологічний космізм; українська культура; Новий час; шеллінгіанство; неklasичний космізм; постнеklasичний космізм.

**Keywords:** Vellanskiy; valeological cosmism; Ukrainian culture; New time; Schellingianism; non-classical cosmism; postnonclastic cosmism.

Космізм як цілісний феномен сучасної культури привертає дедалі більшу увагу дослідників. Філософсько-культурологічні студії зосереджуються на етапах, напрямках, персоналіях, що репрезентують в універсумі культури цей багатовимірний феномен. У культурному універсумі Нового часу феномен космізму набуває нових вимірів, помітно збагачується морфологія космізму, відбувається його консолідація, виявляється його етнокультурна специфіка [9; 15, с. 184–186]. Комбінаторний механізм культури стимулює несподіваний, на перший погляд, «перетин» натурфілософських ідей і певної клінічної практики, що, як побачимо далі, утворив сегмент у культурному універсумі, де актуалізувався своєрідний феномен «валеологічного космізму» (від лат. valeo — «бути здоровим») Данили Михайловича Велланського [17].

Валеологічний космізм Д.М. Велланського стає важливим індикатором загального розвитку української культури в Новий час. Як слушно зазначав М.В. Попович (1930–2018), «характеристика української культури і цього, і пізніших періодів була б неповною без урахування доробку українців, які проживали в містах Росії, і особливо в її столиці, Санкт-Петербурзі» [13, с. 728]. Яскравим репрезентантом цієї тенденції був Д.М. Велланський. Тому непересічна постать, що поєднувала різні культури, викликає зростаючий інтерес з боку істориків філософії [2; 10; 12, с. 18–20 та ін.].

**Космізм як елемент культури: валеологічні виміри.** Важливим складовим підґрунтям валеологічного космізму, формування якого розпочалося в античній філософії, продовжилося в наступні епохи, було уявлення про космос як синонім порядку й антонім хаосу. Космічний порядок — це ідеальна краса й гармонія, притаманна Всесвіту, а людина — частина, яка є подобою до цього ідеально влаштованого світу, **мікрокосмос у макрокосмі** [7, с. 107]. Досконалість, гармонійність Космосу була орієнтиром для численних культурних практик, спрямованих на приведення людської тілесності до відповідності з ним.

Як мікрокосм у макрокосмі, людина прагнула залучити до своєї безпосередньої життєдіяльності сили останнього. Тому важливим сектором універсуму культури, сегментом соціокультурного простору кожної плінної епохи є валеологічні (оздоровчі) практики, спрямовані на підтримку тілесної і духовної норми буття людини, визнаної в тих чи інших реально функціонуючих соціумах. Валеологічні практики існують у вигляді «залишкових явищ» у народній, традиційній культурі, успадкованих від Живого Знання доби Архаїки; езотеричних, окультних практик; релігійних оздоровчих приписів, функціонуючих у межах сталих релігійних картин світу; врешті решт, це раціонально систематизоване медичне знання, пов'язане з певними культурними практиками і інституціями. Тому і еволюція відносин «Людина — Космос» безпосередньо відбивалася в контексті зазначених форм.

**Життєвий шлях Данила Велланського: «у кожного своя доля...».** Міркування про долю, категорія «долі» є важливим елементом передфілософського, протофілософського знання доби «осьового часу» в усіх регіонах, геокультурних одиницях Стародавнього світу. В добу цивілізації, на відміну від Архаїки, життєвий шлях людини (що соціалізується, стає індивідом, особою), а отже і її доля, стає ускладнено **варіативною**. Тому категорія стає онтогене-

тично пов'язаною з причиново-наслідковими, детерміністськими / індетерміністськими уявленнями в контексті різних за змістом, спрямованістю, аксіологічною «навантаженістю» **філософських картин світу (ФКС)** наступних епох.. У філогенетичному плані міркування щодо особистої долі людини є, з одного боку, точкою долучення особистості до філософії як теоретичного світоглядного знання, дієвого інструменту вирішення нових сенсожиттєвих проблем. З другого боку, категорія «долі» окремої особи відіграє роль відправної точки біографічного аналізу її життєвого шляху, визначення тих макросоціальних, макрокультурних факторів, що формують неповторний соціокультурний «ландшафт» епохи, і мікросоціальних, індивідуальних, біосоціальних, безперервна «гра» яких в універсумі культури епохи визначає неповторний «візерунок» окремої особистості та її життєвого шляху. Не є виключенням і Данило Михайлович Велланський.

**Життєвий шлях Данила Велланського: соціокультурна детермінація.** Данило Михайлович Велланський (1774–1847) належить **культурі Нового часу**, з притаманними цьому періоду модернізаційними процесами [2]. Їх індикаторами стають нові **соціальні ліфти**. Одним з них стає **освіта**, яка, в свою чергу, зазнавала трансформацій, поступово набувала відповідності епосі. На етапі становлення особистості Д. Велланського позитивну роль відіграло співвідношення мікросоціальних, індивідуальних, біосоціальних факторів. Д. Велланський (справжнє прізвище — Кавунник) народився в родині ремісника в містечку Борзна Чернігівської губернії і в умовах збереження засад станового суспільства можливості реалізації неабияких інтелектуальних здібностей дитини були вкрай обмеженими, — до 11 років він не знав грамоти. Доланню цих прикрих обставин сприяє позитивно налаштована **«особистісна конфігурація»** його мікросоціального оточення; її утворюють особи, що є типовими для зазначеної доби — місцевий дяк, лікар, поміщик тощо, — наявність яких, ставлення яких до юнака змінює потенційну станову соціальну детермінованість його життєвого шляху.

Д. Велланський за порадою лікаря Костенецького в 15-літньому віці їде вчитися в Київ, у Духовну академію. І тут доля юнака починає визначатися макросоціальними, макрокультурними факторами. Наявність освітньої інституції (Духовної академії) дозволяла вийти за межі традиційної освіти, «з рук у руки», яка тривалий час була домінантою в цій культурній практиці. Перші роки навчання він перебував у стані релігійної екзальтації: мрі-

яв з архієреєм і багато, жагуче молився. Але доба Просвітництва змінювала **співвідношення між соціальними інститутами**, — зокрема, релігією і світськими освітніми інститутами, — що надавало можливість торувати багатьом із сучасників власний життєвий шлях у новому напрямі. Окрім того, в культурі епохи посилюються **секуляризаційні процеси**. Тому не випадково, що в 18 років Д. Велланський захопився світською й науковою літературою, думка про духовну кар'єру почала втрачати привабливість. Він опиняється в ситуації вибору, — між до надходженням на службу у гвардію і продовженням вивчення медицини за кордоном і зупиняється на останній.

Становленню Д. Велланського як вченого сприяли **крос-культурні зв'язки**, що виникали і продуктивно функціонували на Європейському континенті. Д. Велланський виїхав до Петербургу, але його лінія життєвого шляху зазнає впливів макроісторичних факторів, — смерть Катерини II мала одним з наслідків скасування Павлом I розпоряджень щодо відрядження молоді за кордон через неясне становище у Франції. В цих умовах Д. Велланський в 1796 р. обирає для продовження освіти медико-хірургічне училище, через два роки перетворене в Петербурзьку Медико-хірургічну академію. Сходження на престол Олександра I сприяло відновленню практики Катерини II направляти здібну молодь на навчання за кордон.

**Данило Велланський: рецепція ідей шеллінгіанства в універсум вітчизняної культури як засада валеологічного космізму.** В 1802 р. врешті решт 26-річний Д. Велланський виїхав за кордон. Під час перебування за кордоном у 1802–1805 рр., він захопився **натурфілософією**, до якої залучився під керівництвом Ф. Шеллінга, а також і його учня й послідовника Лоренца Окена (1779–1851), професора Йенського університету (з 1807 р.), ректора Цюрихського університету (з 1832 р.). До кінця життя він залишився прихильником їх ідей. На формування валеологічного космізму Д. Велланського вплинули роботи брата Ф. Шеллінга, Карла Еберхарда Шеллінга (1783–1855), лікаря зі Штутгарта; соціокультурна комбінаторика епохи поєднала натурфілософські ідеї, що ставали дедалі популярнішими і певну клінічну практику; саме так утворився сегмент у культурному універсумі, де актуалізувався своєрідний феномен **«валеологічного космізму»** Д. Велланського; він віддзеркалював загальні тенденції розвитку не тільки потужного плину світової філософської думки, але й **культури загалом**.

Натурфілософія Ф. Шеллінга була однією з форм критики **механічної картини світу (МКС)**, яка в очах сучасників набула тріумфального підтвердження (передбачення появи «комети Галлея»; відкриття Урана, а, згодом і Нептуна; «механічні люди і тварини», які розважали освічений загал тощо). Але електричні, магнітні явища, хімічні перетворення речовини знаходилися за межами МКМ, намагання якимось «вписати» їх у діючу МКС викликали до життя натурфілософські побудови, активували світоглядні концепти, що, здавалося б, перебували у **культурному андеграунді**. Один з парадоксів «механістичного космізму» полягав в тому, що людина була долучена до Всесвіту, Світу, суто механічно, як один з елементів ієрархії механічних систем (Звідси образ «Людини-машини» Ж.-О. де Ламетрі). У «Всесвіті Шеллінга», — живому, одухотвореному, пронизаному численними зв'язками, що не підлягали унаочненню в контексті МКМ («гіпотез не измышляю!») — людина була пов'язана з Всесвітом, Універсумом безліччю зв'язків, які конче потрібно вивчати, використовувати для лікування, підтримки здоров'я, оздоровлення людини.

Д. Велланський, як учень Ф.Шеллінга, надавав великого значення явищам магнетизму й теорії полярності Л. Окена, які були одним з наріжних каменів створеної ними **ФКС**; остання була своєрідним «заобрійним радаром» культури, виходила з особливого розуміння й універсалізації явищ **магнетизму** і в суттєвих моментах готувала підґрунтя задля майбутньої електродинамічної картини світу. Це — з одного боку. З іншого боку, в поле зору Д. Велланського потрапили «магнетичними досліди» Петера Габріеля Ван Герта (1782–1852), учня великого Гегеля (і за сумісництвом чиновника головного департаменту римсько-католицького культу в Голландії), опублікованими у формі щоденника.

**Данило Велланський: езотерична «складова» в контексті валеологічного космізму.** «Магнетичні досліди» набувають популярності в останній третині XVIII ст., напередодні великих катастроф, яких судилося зазнати Європі. І пов'язані вони були з постаттю австрійського лікаря Франца Месмера (1734–1815), яка і сьогодні, як і у свій час, привертає неабияку увагу. Його клінічна практика, яка отримала назву **месмеризму**, поєднувала різноманітні елементи [3, с. 76–82]. З одного боку, досить великої популярності він набув завдяки застосуванню гіпнозу для лікування істерії в жінок. З іншого боку, в історію медицини (і культури) Ф. Месмер ввійшов як людина, яка намагалася обґрунтувати свої методи лікування залученням нових фізичних факторів, які були

чинниками нової, шеллінгівської ФКС (а згодом і наукової електродинамічної картини світу). В 1773 р. Ф. Месмер захищає працю під назвою «Вплив зірок і планет як лікувальних сил». Месмер гадав, що існують гравітаційні хвилі, які пронизують Всесвіт і атмосферу Землі й впливають на всі процеси, що відбуваються на ній. Ці хвилі виходять від планет у формі невидимого й нечленимого газу й заповнюють Всесвіт, зазнають хвильових «припливів» й «відпливів». Цей газ має дію, подібну до магніту. Тому Ф. Месмер називає цю особливу енергію «магнетичним флюїдом» (на кшталт більш пізньої «оргонної енергії», «оргонної терапії» Вільгельма Райха (1897–1957), що були своєрідною «продолгацією месмеризму» в культурному універсумі середнього Модерну), а ми цілком слушно можемо кваліфікувати його систему як феномен **езотеричного космізму**, що набуде розповсюдження з другої половини XIX ст., до відтворення якого будуть причетні також й наші співвітчизники.

Клінічну діяльність Ф. Месмера, тезу про розподіл «тваринного магнетизму» як одну з її засад, досліджувала спеціальна комісія, до складу входили, зокрема, Б. Франклін і А. Лавуаз'є, яка не знайшла доказів існування «тваринного магнетизму». Докладом на адресу щодо практики Ф. Месмера була й шкода авторитету точних наук — хімії й фізики, — яку наносила його діяльність. Хоча, зауважимо, що невміння вирішувати проблеми людини і суспільства (або — гірше — небажання, чи, навіть, руйнівна діяльність) наносять і до сьогодні «авторитету точних наук» ще більші збитки, ніж Ф. Месмер, який був позбавлений ліцензії на заняття лікарською практикою ...

**Данило Велланський: наукове знання та езотерика в контексті валеологічного космізму.** В 1805 р. Д. Велланський повернувся на батьківщину й незабаром захистив докторську дисертацію латинською мовою. В ній була представлені засади нової науки, яка ще не була знайома навіть самим освіченим ученим у Росії. Тому не дивно, що не нашлося жодного опонента при захисті, незважаючи на те, що для цього з відведено три дні. Захист пройшов без заперечень, Д. Велланському привласнили ступінь доктора медицини й хірургії.

Захист дисертації був важливою точкою в цілком успішній медичній кар'єрі Д.Велланського. Ще 1799 році, до від'їзду за кордон, він стає підлікарем, 1801 році — кандидатом медицини, з 1802 році — лікарем. В 1807 році він затверджений у ступені доктора медицини й хірургії. Після захисту він був призначений

ад'юнктом кафедри ботаніки й фармакології Медико-хірургічної академії, очолюваної професором Рудольфом. У Медико-хірургічній академії Велланський викладав ботаніку, фармацію, анатомію, але головним чином спеціалізувався по фізіології й патології. Після смерті професора Рудольфа в 1809 році Д. Велланського перевели ад'юнктом кафедри терапії й патології, ботаніки й фармакології, анатомії й фізіології професора Загорського.

В 1814 році Д. Велланський стає ординарним професором, а в 1818 році його призначають бібліотекарем Академії, замість Джунківського. В 1819 році Д. Велланського призначено на посаду завідувача кафедри фізіології й загальної патології, яку він обіймав 18 років. В тому ж році він був удостоєний звання академіка Медико-хірургічної академії. В 1837 році Д. Велланський був змушений залишити кафедру внаслідок двосторонньої катаракти. Д. Велланський зовсім осліп, але навіть втративши зір, він до самої смерті постійно цікавився новими здобутками науки й філософії.

Адміністративна кар'єра, клінічна практика не заважають академічним студіям мислителя. В книзі «Пролюзія до медицини, як ґрунтовної науки» (1805), який був першим твором у Росії, перейнятим ідеями натурфілософії, валеологічного космізму, органічно вкладається і помітно посилює **домінанту розвитку знання** в медицині Нового часу. В цій культурній практиці з великими труднощами починає формуватися і утверджуватися діалектична єдність теоретичного й емпіричного в медичному знанні, при поступовому підвищенні ролі теоретичного знання у формі концептуальних схем, науково-дослідних програм, дисциплінарних одиниць знання й різних теорій, — на протигагу розповсюдженому серед медиків традиційному уявленню про емпіричний характер медичного знання, що склалося протягом цілих тисячоліть [1; 14]. Він стверджує, що «анатомія, фізіологія, фізика, хімія, механіка та інші науки, засновані на дослідах у нинішньому стані їх, тобто не осяяні шеллінґіанською філософією, суть не що інше, як порожні будівлі».

1812 року Д. Велланський публікує велику працю — «Біологічні дослідження природи в творящій і творимій її якості, які змістують основні обриси загальної фізіології», — що була філософським узагальненням наук про природу. Д. Велланський наполягав на необхідності теоретичної «складової» в розумінні явищ органічної природи, здатної виявити низку послідовних ланок, що пов'язують життя і саму людину з явищами природи

неорганічної. Погляди Д. Велланського (попри специфічну семантику його творів) на людину як на частину природи мали велике значення у формуванні стилю мислення не тільки лікарів і філософів, але й у подальшому **розвитку філософії космізму**.

Виходячи з ідеї цілісності природи, Д. Велланський звертав увагу на **подібність органічних процесів з космічними**. Він підкреслював, що лише в людині здійснюється цілісність організації миру на землі. Для Д. Велланського «...предметом філософії, — слушно зазначають І. В. Огородник і М. Ю. Русин, — виступали позитивні начала природи, як можливі сутності фізичних змін в ній. Тому всі людські уявлення підлягають впливу філософії, де між фізикою і метафізикою не існує відмінностей» [12, с. 19].

Тому справжньою філософією Д. Велланський вважав **фізіологію, що не відділена від фізики**. Перша вивчає зміну органічного, розглядає внутрішнє, душу, ідеальну істоту універсуму, друга — зовнішній зміст, тіло, реальну форму. Звідси вибудовується певна ієрархія наук: **«фізика — органічна фізика, або фізіологія — антропологія»**. Пізнання, на думку Д. Велланського, пов'язане із трьома розумовими самовідомостями людини: моментом суб'єкта, що дивиться, розглядом об'єкта й пізнанням самого себе. Тільки коли людина пізнає себе в точному змісті, знаходить зовнішній світ у собі, здійснюється осягнення абсолютної сутності природи. Багато уваги Д. Велланський приділяв проблемі протиріч, уважав суперечливість усього існуючим закономірним феноменом, що пронизує увесь світ, всі матеріальні й духовні явища [11, с. 59].

ФКС, створена Ф. Шеллінгом як форма критики, усвідомлення обмеженості діючої МКС, була соціокультурною підставою самостійного звернення Д. Велланського до месмеризму. Серед російських академіків-медиків він стає одним з перших шанувальників Галля й Ф. Месмера, теоретиком месмеризму. В 1818 р. переклав книгу Карла Клуґе «Тваринний магнетизм, представлений у його історичному, практичному й теоретичному викладі». В 1840 р., уже в Москві, Д. Велланський написав працю «Тваринний магнетизм і теллуризм», але публікація його була заборонена цензурою. Секулярні тенденції у вітчизняному культурному універсумі не набули тієї потужності, що вже спостерігалася в цей час у Західній Європі; тому вихід «Біологічних досліджень» натрапив на труднощі через негативне ставлення церкви. Тільки втручання вихованця новіковської Педагогічної семінарії — митрополита Михайла Десницького, що виступив у Синоді в за-

хист Д. Велланського, — допомогло книзі побачити світ. Згодом (у 1831 р.) вийшла книга «Досвідна, спостережлива й умоглядна фізика», яка поглиблювала й розвивала засади валеологічного космізму Д. Велланського.

**Валеологічний космізм Данили Велланського: неklasичні та постнеklasичні виміри й узагальнення.** Філософсько-натуралістична система Д. Велланського, органічною складовою частиною якої був валеологічний космізм, знаходилась в контексті пошуків неklasичної та постнеklasичної науки і була, в певній мірі, їх соціокультурною підвалиною. Перш за все, йдеться про науково-філософську систему О.Л. Чижевського (1897–1964) [5; 6]. Він сформулював своє розуміння основного принципу космізму, що знаходилося в руслі натурфілософських міркувань Д.М. Велланського і мало великий евристичний потенціал для подальшого розвитку науки. «У світлі сучасного наукового світогляду, — стверджував він, — доля людства, без сумніву, є залежною від долі Всесвіту» [16, с. 9]. Цей зв'язок є засадою розуміння О.Л. Чижевським «Великої історії», ідея якої сформується в останній чверті ХХ ст. У дусі вчень східної філософської думки О.Л. Чижевський міркував про ритми космічної еволюції, що обумовлюють світову гармонію. Одне з основних завдань нової науки полягає, на його думку, у створенні «еволюційної теорії» законів природи.

Узагальнюючи перебіг геофізичних, біологічних і соціально-історичних процесів на зібраному їм величезному статистичному матеріалі, О.Л. Чижевський розкрив органічний зв'язок **ритмічних змін цих процесів із циклами космічної, зокрема сонячної, активності.** Він виявив, що, здавалося б, в хаотичному перебігу земних процесів можна виявити ритми, обумовлені космічною енергетикою. У причинну залежність від сонячної активності їм були поставлені такі геофізичні фактори, як, наприклад, напруженість земного магнітного поля, частота появи полярних сяїв, коливання клімату, землетрусів й багато ін. Періодичні коливання сонячної активності виявилися причинним фактором, що робить помітний вплив на процеси народження й смертності, розгортання епідемій і пандемій тощо. Інтуїції Д. Велланського подальшим ходом неklasичної науки наповнювалися конкретним змістом.

Ці дослідження О.Л. Чижевського набули самого широкого визнання, їх і зараз інтенсивно продовжують у багатьох країнах. Не випадково, що прогнозування найсильніших сонячних спалахів в прикладному аспекті нерідко називають «космічною пого-

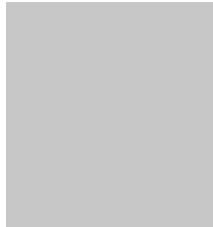
дою» [4]. Ідеї, біля витоків яких знаходилися Д.М. Велланський, а потім О.Л. Чижевський, безліч інших мислителів, інтегрувалися в постнеklasичну, кластерну за структурою **космоантропологічну науку**, яка «забезпечує синтез геополітичних, соціально-історичних процесів виживання людства в тій природно-природній планетарній, космопланетарній і всесвітній дійсності, що і визначає долю людства» [8, с. 9].

**Висновки.** Космізм як елемент культури минулого і сьогодення має суттєві валеологічні виміри. Вони були реалізовані в контексті «валеологічного космізму» Д. М. Велланського, соціокультурні контексти якого є важливим індикатором розвитку української культури в Новий час. Соціокультурні реалії Нового часу, пов'язані з ростом соціальної мобільності, розвитком освіти, поширенням крос-культурних зв'язків стають факторами детермінації життєвого шляху Д. Велланського, надають змогу рецепції ідей шеллінгіанства в універсум вітчизняної культури як засади подальшого розвитку валеологічного космізму за межами Нового часу. Аналіз езотеричної «складової» в генезі валеологічного космізму є підставою вивчення подальшого розвитку феномена. Валеологічний космізм виявився спроможним до неklasичних та постнеklasичних узагальнень.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Анохин, А. М. Проблемы знания в медицине: Методологические аспекты / А. М. Анохин. — М. : МЭИНФ, 1995. — 71 с.
2. Бородій, М. К. Данило Михайлович Велланський / М. К. Бородій. — К. : Наукова думка, 1992. — 127 с. : 1 арк. портр., іл.
3. Гримак, Л.П. Злосчастный магнетизм Месмера / Л.П. Гримак // Химия и жизнь. — 1995. — № 7. — С. 76–81.
4. Ермолаев, Ю. И. «Буря мглою небо кроет...»: (влияние «космической погоды» на человека и технику) / Ю. И. Ермолаев // Земля и Вселенная. — 2004. — № 5. — С. 13–22.
5. Захаров, М. Л. Концепция «гелиотараксии» в философии истории А. Л. Чижевского / М.Л. Захаров. — СПб.: Изд-во СПб академии управления и экономики, 2009. — 147 с.
6. Звонова, Е.Е. Метафизика человека в научных работах А. Л. Чижевского // Педагогика и просвещение. — 2014. — № 1. — С. 10–21. DOI: 10.7256/2306-434X.2014.1.12240
7. Йейтс, Ф. А.. Джордано Бруно и герметическая традиция / Франсис А. Йейтс; Пер. с англ. Г. Дашевского. — М. : Новое литературное обозрение, 2000. — 528 с, илл.

8. Казначеев, В.П. Очерки о природе живого вещества и интеллекта на планете Земля Проблемы космопланетарной антропоэкологии / В.П. Казначеев, А.В. Трофимов. — Новосибирск: Наука, 2004. — 312 с., [0,4] л. вкл.
9. Кирилюк, О. С. Універсально-культурні виміри філософії космізму / О. С. Кирилюк [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/Culturology/uvuk.html> (Дата звернення: 19.03.2017). Назва з екрану.
10. Машенко, С. Академік Данило Велланський як філософ / С. Машенко // Сіверянський літопис. — 2006. — № 2. — С. 107–116.
11. Огородник, И. В. Философская мысль восточных славян: Библиографический словарь / И. В. Огородник, В. В. Огородник, М. Ю. Русин, В. Ф. Диденко; Науч. ред. Л. В. Губерского. — К. : Парламентское изд-во, 1999. — 328 с.
12. Огородник, І. В. Українська філософія в іменах: Навчальний посібник / І. В. Огородник, М. Ю. Русин; За ред. М. Ф. Тарасенка. — К. : Либедь, 1997. — 328 с.
13. Попович, М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. — К. : «АртЕк», 1998. — 728 с.: іл. (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
14. Сердюк, А.А. Глубинная медицина. Экология тела человека / А.А. Сердюк; Укр. нац. акад. научно-экологических технологий. — Донецк: Нор-Пресс, 2003. Кн. 4. — 2008. — 281 с., портр, табл.
15. Універсальні виміри української культури. — Одеса: Центр гуманітарної освіти: Друк, 2000. — 215 с.
16. Чижевский, А.Л. Физические факторы исторического процесса / А.Л. Чижевский. — Калуга: 1-я Гостиполитография, 1924. — 70 с.
17. Щедрін, А. Т. Репрезентації українського космізму в універсумі культури: валеологічний космізм Данила Велланського / А.Т. Щедрін // Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень : зб. наук. робіт учасників міжнар. наук.-практ. конф., 7–8 лип. 2017 р. — Львів, 2017. — С. 22–30.



**Г. СКОВОРОДА:  
ФІЛОСОФ, ПОЕТ,  
МОРАЛІСТ, ПРОРОК?  
ПРОБЛЕМИ ОСМИСЛЕННЯ  
СПАДЩИНИ ВЕЛИКОГО УКРАЇНЦЯ**

*Віктор Чернишов*

## **ВЧЕННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ПРО ДВА РОДИ ЛЮДСЬКОГО ЗНАННЯ**

Доповідь присвячена вченню Г. Сковорода про два види людського знання: знання про зовнішні речі та таке, що стосується безпосередньо внутрішнього світу людини. Відповідно до такого поділу знання, Сковорода говорить і про два роди наук. Перший рід наук (*doctrina*), представлений розмаїттям наукових дисциплін, скерованих на опанування зовнішнього світу, тоді як другий — однією-єдиною вищою наукою, що має своїм предметом внутрішнє життя людського духу й має на меті допомогти людині у здобутті щастя.

???

Розглядаючи людське знання, Г. Сковорода доходить думки про його подвійний характер. Мислитель розділяє все людське знання на дві великі групи або роди. Перший рід знання є світським знанням, тобто знанням про навколишній світ, тоді як другий, відповідно, носить внутрішній, духовний характер. З огляду на те, що справжнім життям людини він визнає життя внутрішнє, український філософ встановлює певну ієрархію знання — він говорить, що перший рід знання є незрівнянно нижчим, порівняно з другим, вищим родом знання, яке називає — «высочайшая господственная сціэнція, умѣтность» [1, с. 209; також пор.: с. 113].

Перший рід знання є результатом зовнішніх спостережень за процесами навколишнього світу або навчання. Таке знання є радше теоретичним (філософ також називає його «*doctrina*» [див.: 1, с. 113]), хоча він і може стати підґрунтям для практики поліпшення зовнішніх умов людського існування, або переходу до інтеріоризації, внутрішнього сприйняття цього знання особистістю. Другий вид знання, це внутрішнє, безпосереднє, «домашнє», практичне знання, таке, що безпосередньо впливає на життя людини й, власне, є стоїть у центрі її існування, є основою її життя.

Відповідно до такого розділення Г. Сковорода говорить про те, що всі науки поділяються на ті, що займаються зовнішніми щодо людини речами, та вищу, панівну науку — науку про внутрішній світ людини, що має на меті вказувати людині шлях до щастя. Філософ вказує на трагічну помилку сучасників — вони змішали поняття, у їх свідомості наука про людське щастя отожднюється з світськими науками [див.: 1, с. 360]. Втім, від світських наук не можна очікувати того, що вони вкажуть людині шлях до щастя — їх предмети зовсім інші [див.: 1, с. 360–361].

Насправді ж, шлях до людського щастя є незрівнянно легшим, ніж здається. Поруч із світськими науками існує й інша, вища наука. Предмети світської науки є зовнішніми щодо людини, тоді як вища наука має справу з самим центром внутрішнього життя людини — людським серцем. Звідси впливає чітке розділення між зовнішніми науками та мистецтвами, які займаються тим, що знаходиться «довкола життя», та тією вищою наукою, яка займається самим людським життям, його центром і серцевиною — людським серцем. Вища наука — наука скерована на пізнання екзистенціальної реальності людського буття, а тому є вельми необхідною. Вона має неперехідну цінність, а тому завжди є новою і актуальною. Головними її ознаками є соборність (цільність) і всезагальність: «И сія-то есть кафолическая, то есть всеобщая наука, чего ни о какой другой сказать нельзя» [1, с. 361]. Решта наук та мистецтв направлені до скінчених, а отже, набагато нижчих цілей, ніж вища наука. «Всѣ прочіи науки не всѣм, и не всегда, и не на все, и не вездѣ нужны...» [Там само], — говорить Сковорода. Вони виникають згідно з різноманітними потребами, лише пов'язаними з людським життям, вища ж наука потрібна людині завжди, бо без неї саме життя стає гірким й незносним.

Із рештою наук і мистецтв, на думку Г. Сковорода, вища наука співвідноситься як голова з тулубом. Всі інші науки є лише служницями цієї пані. Самі-собою вони не можуть задовольнити людських прагнень, втамувати внутрішню спрагу людини [див.: 1, с. 335–336]. Втім, за умови вірної субординації, всі науки є корисними і потрібними для життя, оскільки, всі вони мають своє походження від Бога [див.: 1, с. 147]. Знання про них, також перебуває у внутрішньому світі людини, у самих своїх початках, воно ніби «всіяне» в людську природу [див.: 1, с. 365].

Смисл існування наук і мистецтв, про який забули представники світської науки, полягає в служінні вищій науці, без якої всі їх зусилля є марними й позбавленими сенсу. Отже, науку, як

самоціль Г.Сковорода різко відкидає. Більш того, він вважає, що самі ці науки не можуть досягти досконалого знання — кожна з них має окремий предмет, яким обмежується, і не бачить загальної картини дійсності. Саме тому, український філософ настільки низько оцінює значення зовнішньої вченості.

Вища наука, у свідомості Г. Сковороди, настільки перевищує всю решту інших наук (й, більш того, є їх джерелом), що філософ іноді доходить майже до повного заперечення не тільки самоцінності світського знання, а й взагалі будь-якої його цінності (принаймні для себе): «Не хочу и наук новых, кромѣ здраваго ума, / Кромѣ умностей Христовых, в коих сладостна дума» [1, с. 70]. Подібно він висловлюється й у листі до Якова Правицького від 25 квітня 1786 року: «Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit. / Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit» («Хто знає Христа, тому не робить ніякої шкоди, якщо не знає нічого іншого. / Хто не знає Христа, тому немає ніякої користі, якщо знає будь-що інше» — пер. мій., В.Ч.) [2, с. 366] — говорить мислитель.

Звичайно, науковий прогрес може зробити життя людей більш комфортним, втім, це не зробить їх більш щасливими чи радше менш нещасними — така головна думка Сковороди щодо розвитку і пріоритетності знання. Врешті решт, вищою метою всіх наук, за Сковородою є: «научиться жизнь жить порядочную, основанную на законѣ вѣры и страха Божія, яко на главнѣйшем пунктѣ» [1, с. 116]. Таким чином, можна сказати, що Сковорода проводить чітку грань, відокремлює знання світське та знання релігійно-етичне, саме останнє й є головним предметом його цікавості.

Предметом вищої науки є «внутрішня людина» — людське серце, потаємний, прихований, внутрішній світ людського існування, світ думок та прагнень. Знання про людське серце докорінно відрізняється від знання зовнішніх наук та мистецтв. Г. Сковорода говорить про існування двох правд — правди емпіричного світу та правди внутрішнього, сердечного життя людини: «Твоя правда [до якої доходить зовнішня наука — В.Ч.] на шарѣ земном, но апостольская правда внутрь нас» [1, с. 361]. Ця «апостольська правда» — це правда про образ Божий в людині, про самого Бога, який мешкає у людському серці. Зовнішня наука скерована на зовнішнє, вона не може знати нічого про внутрішню правду. Людство без пізнання внутрішньої правди, правди про людське серце є безкінечно хворим [див.: Там само].

Знання, яке дає вища наука, є знанням про образ Божий в людині, через який людина пізнає самого Бога й, відповідно до цього

знання вибудовує власне життя. Теоретичним виміром цієї науки є бачення й розуміння принципів внутрішнього життя, а практичний полягає у практиці чеснот: «Премудрости дѣло в том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит щастіе — вот правое крыло, а добродѣтель трудится сыскать. По сей причинѣ она у еллин и рымлян мужеством и крѣпостію зовется — вот и лѣвое. Без сих крыл никоим образом нельзя выбратся и взлѣтеть к благополучію. Премудрость — как остродалнозрителной орлиной глаз, а добродѣтель — как мужественные руки с легкими оленьими ногами» [1, с. 326]. У діалозі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни», Сковорода розповідає «басеньку» про двох подорожніх — безногого, але зрячого обсерватора та сліпого практика. Ця історія ілюструє співвідношення теоретичного та практичного елементів у вищій науці. Теоретичне знання є корисним лише за умови його застосування до практики чеснот, тоді як і сама практика немислима без теоретичного підґрунтя.

Всі нещастя людини, на думку Г. Сковороди, від того, що вона не знає Бога й шляхів до нього. Саме у непізнанні Бога й Божого образу в людині Г. Сковорода вбачає головну й єдину причину всіх людських нещасть [див.: 1, с. 361–362]. Отже, проблема цього незнання у тому, що пошук щастя ведеться на хибному шляху, не там, не тими засобами й не тими людьми, кому належить. «Учить о мирѣ и щастіи есть дѣло одних богопроповѣдников; учитъ о Богѣ есть то учитъ о мирѣ, щастіи и Премудрости. Они, всю тлѣнь оставив, искали и сыскали Того, у Коего все вещество есть краскою, оплотом и тѣнью, закрывающею рай веселія и мира нашего. Но прежде усмотрели внутрь себѣ» [1, с. 362] — резюмує цю думку Г.Сковорода. Вищої науки може навчити лише той, хто сам пройшов цей шлях, хто відкрив у собі образ Божий, відринув знання зовнішнє заради внутрішнього, зовнішній світ задля внутрішнього миру, світські принади задля Бога.

Таким чином, засобами вищої науки, Г. Сковорода проголошує самопізнання та пізнання живого релігійного досвіду попередників — мислитель пропонує дослухатися до себе, внутрішнього голосу власного серця та до голосу традиції богошукачів, пошуки яких увінчалися успіхом.

Заклик до пізнання себе впливає у Сковороди з переконання у незаперечній достовірності для людини фактів її безпосереднього, внутрішнього життя та досвіду. Дослідження себе має на меті відкриття таємниці власної природи, усвідомлення людиною власних глибинних потреб та прагнень, головною з яких, на дум-

ку українського мислителя, є потреба релігійна. Саме цією потребою й прагненням до поєднання з Богом мусить визначатися напрям духовного життя людини. Таким чином, можна сказати, що для Г. Сковороди, людина це *релігійна істота par excellence*.

Отже, *резюмуючи* все вищесказане можна сказати, що Г.Сковорода доходить думки, що все людське знання можна розділити на два роди: знання, що стосується речей зовнішніх щодо людини та знання, що стосується безпосередньо її внутрішнього світу. Саме друге знання і є тим, яке може допомогти людині у здобутті щастя. Відповідно до такого поділу знання, український мислитель говорить і про два роди наук. Перший рід наук представлений розмаїттям наукових дисциплін — фізико-математичних, природничих, медичних, гуманітарних, тоді як другий — однією-єдиною *вищою наукою*, що має своїм предметом внутрішнє життя людського духу й має слугувати людині дороговказом до щастя. Ця наука стоїть незрівнянно вище решти наук та мистецтв й, більш того, вся решта наук та мистецтв, так чи інакше, є похідними від неї. Засобами ж цієї науки Г.Сковорода проголошує самопізнання й пізнання живого релігійного досвіду попередників.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів у двох томах. Том 1 / Г.С. Сковорода. — К. : Наукова думка, 1973. — 532 с.
2. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів у двох томах. Том 2 / Г.С. Сковорода. — К. : Наукова думка, 1973. — 574 с.

*Сергей Голиков*

#### **ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Г.С. СКОВОРОДЫ В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ХАРЬКОВСКОЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В.**

Стаття присвячена історико-філософському аналізу місця філософської спадщини Г. Сковороди в умовах становлення та інституціалізації харківської університетської філософії XIX століття. Автор акцентує увагу на різниці ставлення харківської інтелектуальної спільноти до ідей та фігури Г. Сковороди на різних етапах розвитку харківської університетської філософії та описує еволюцію залученості ідей та напрацьовань Г. Сковороди до академічного та освітнього дискурсу XIX століття. Окрема увага приділяється місцю Г. Сковороди в розробках Ф. Зеленогорського, А. Хишдеу, Г. Гесса де Кальве та І. Срезневського. Відносини харківської університетської філософії та філософування Г. Сковороди підсумовуються у трьох систематизованих автором аспектах.

**Ключові слова:** університетська філософія, Харківський університет, Григорій Савич Сковорода, філософська спадщина.

*Sergey Golikov*

#### **G.S. Skovoroda's philosophical heritage in the context of formation of Kharkiv university philosophy in XIXth century**

The article is devoted to historical and philosophical analysis of the place of G. Skovoroda's philosophical heritage in conditions of formation and institutionalization of Kharkiv university philosophy in XIXth century. The author focuses on the difference between the attitude of the Kharkiv intellectual community and the ideas and figure of G. Skovoroda at various stages of the development of Kharkiv university philosophy and describes the evolution of the involvement of G. Skovoroda's ideas and practices to the academic and educational discourse of the XIXth century. Special attention is paid to G. Skovoroda's place in works of F. Zelenogorsky, A. Hishdeu, G. Hesse de Calve and I. Sreznevsky. The relations of Kharkiv university philosophy and G. Skovoroda's philosophizing are summed up in three aspects systematized by the author.

**Keywords:** university philosophy, Kharkiv university, Grigory Savich Skovoroda, philosophical heritage.

Начало харьковской университетской философии неразрывно связано с открытием Харьковского университета. Однако университетская философия не возникает «из ничего». Ее формирование в любых социокультурных условиях с необходимостью базируется на определенной традиции философствования в культуре. Для возникновения университетской философии необходимо создать университет как центр образования: это, безусловно, является необходимым условием появления университетской философии на определенной территории, однако же оно не достаточно. Университетская философия должна быть «востребована» общественным сознанием населения региона или народа, его духовными устремлениями, приоритетами, осознанностью ценности интеллектуальных усилий на пути философствования. Иными словами, для возникновения университетской философии очень важна благоприятная духовная атмосфера общества, которая побуждает людей к философствованию, обеспечивает условия подготовки, существования и раскрытия тех, кто в будущем должен стать основными действующими лицами философского диалога в университете.

Не вызывает сомнения тот факт, что создание подобной атмосферы не является делом одного человека или определенного института: только усилия многих мыслителей, деятелей культуры, образовательных учреждений смогли подготовить почву для открытия Харьковского университета, а, следовательно, — для зарождения университетской философии на территории Слободской Украины. Именно с этой точки зрения в первую очередь необходимо рассматривать наследие Г.С. Сковороды в контексте университетской философии.

Григорий Савич Сковорода получил свое образование в Киево-Могилянской академии и пытался преподавать в коллегиумах. Однако он не смог долго работать в образовательных учреждениях прежде всего в связи с тем, что его образ мышления, духовные размышления, стилистика жизни и повседневных практик имели свободолобивый характер, в частности, они не выдерживали тех ограничений, которые требовали конкретные институты. Философствование Г. Сковороды имело общефилософский, универсальный характер, ибо его интересовали не специальные философские проблемы, а проблемы человеческой жизни, ее смысла, проблемы познания человеком мира. В этом смысле творчество Григория Савича — многогранное. Его трудно отнести к одной конкретной философской традиции: он, наследуя лучшие образ-

цы философствования, не пытался развивать ту или иную традицию, но проповедовал свой оригинальный стиль философствования, размышляя над проблемами, которые волновали его и были актуальными для людей той эпохи, социокультурной ситуации и региональной специфики. Г. Сковорода избрал путь странствующего учителя, где коммуникация воспроизводит идеал дружеского общения с единомышленниками, предусматривает послание друзьям, где нет места церемониальному общению. Переходя от селения к селению, мудрец излагал свои мысли собеседникам в форме дружеской беседы, тем самым способствовал циркуляции идей и не зависящей от формальных и институциональных властей коммуникации на территории тогдашней Слободской Украины. Такой способ коммуникации, на наш взгляд, мог быть наиболее адекватным духовному самовыражению Г. Сковороды.

С этими объективными предпосылками сочетается тот субъективный факт, что творчество Г. Сковороды является, прежде всего, реализацией внутренней потребности в личном философствовании, и не всегда получает более или менее систематизированное изложение. Украинский исследователь В. Горский подчеркивает, что Г. Сковороде присущ образно-символический стиль мышления, в рамках которого философ с помощью символов и эмблем ведет напряженный диалог с собственной совестью в поисках правды и добра (см. [5, с. 86]). Мы полагаем, что образно-символический стиль мышления Григория Сковороды способствовал тому, что его произведения стали не только популярными среди населения Слободской Украины, но и понятными и созвучными для всех, кто имел возможность ознакомиться с произведениями мыслителя.

Значительное влияние на духовно-нравственное становление слобожан XVIII века оказали философско-религиозные идеи Г. Сковороды. Его проповеди, сочинения, письма были обращены ко всем слоям тогдашнего общества. В них мыслитель пытался представить свое видение проблем человеческого бытия, путей поиска гармоничной жизни, места философии в духовной практике человека. «Главная цель человеческой жизни, глава дел человеческих, — утверждал Григорий Савич, — есть дух его, мысли, сердце. Всяк имеет цель в жизни, но не всяк главную цель, то есть не всяк занимается главою жизни. Иной занимается чревом жизни, то есть все дела свои направляет, чтобы дать жизнь чреву; иной — очам ... иной же одеждам и прочим бездушным вещам; философия, или любомудрие, устремляет

весь круг дел своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям как главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия» [6, с. 403]. Разум, «любомудрие», стремление к поиску истины является определяющей чертой человека. Именно поэтому, по мнению Г. Сковороды, человеку, чтобы жить в соответствии со своей природой, необходимо удовлетворять потребности и запросы своего ума, то есть мыслить, философствовать, искать истину; это составляет жизнь духа человека, ведь дух человека живет так, как он мыслит и философствует. Своими размышлениями философ стремился пробудить в слобожан интерес к размышлению, философствованию.

Проповеди украинского мыслителя о человеке, о счастье, о «сродном» труде подчеркивали, что не только свободная воля является признаком человеческой жизни, но и моральная ответственность за выбор жизненного пути. Правильно выбрать жизненный путь, определить «сродное» занятие, которое будет плодотворным для общества и станет источником внутреннего удовлетворения, человек сможет через самопознание и Богопознание. Распространение таких идей Григория Савича способствовало утверждению ценности познавательной деятельности человека в общественном сознании на территории тогдашней Слободской Украины.

На формирование отношения слобожан к философии и науки оказало влияние и то, что философствование Г. Сковороды и образ его жизни были неразделимы. Эта неразрывность философствования и образа жизни мудреца служила доступным и убедительным аргументом для каждого, кто знакомился с творчеством и жизнью Г. Сковороды. В течение тридцати лет Григорий Савич жил жизнью странника, общался со многими людьми, среди которых стремился распространить свои взгляды, свой образ жизни и действия. Большим авторитетом он пользовался в местном обществе, которое приняло непосредственное участие в создании Харьковского университета.

В этом смысле можно с уверенностью полагать, что религиозно-философские взгляды Г. Сковороды, его проповедническая деятельность и образ жизни оказали большое влияние на духовное и нравственное становление слобожан, утверждая заинтересованное отношение к светскому образованию и подчеркивая мысль о том, что философия составляет главную цель челове-

ской жизни. Благодаря деятельности Григория Савича в слобожанском обществе сложилась такая моральная и интеллектуальная атмосфера, которая способствовала открытию Харьковского университета, зарождению профессиональной университетской философии в Харькове.

Зарождение университетской философской традиции в Харькове в начале XIX века происходило в условиях, когда память жителей Харькова о Г. Сковороде была еще достаточно актуальной, основанной на личных воспоминаниях многих родственников университетских студентов. Первым письменным свидетельством интереса к творчеству Г. Сковороды со стороны университетских мыслителей можно считать небольшой отрывок в сочинении Василия Масловича «О басне и баснописцах разных народов, известие о их жизни, с некоторыми замечаниями на их басни и самые басни оных». Примечательно, что это сочинение создано на основе опыта первой лекции автора в Харьковском университете во время докторского экзамена. В. Маслович обратил внимание университетского сообщества на Григория Савича, представляя его как стоика-философа, называя «Харьковским Диогеном», характеризуя его притчи как «приятные нравоучительные поучения» [7, с. 118]. Состояние творческого наследия Г. Сковороды и профессионального интереса к нему Василий Маслович охарактеризовал следующими словами: «...ни в одном журнале непрославленный... довольно оставил и стихотворных сочинений; но трудно отыскать их» [7, с. 118]. По словам В. Абашника, «...строки Василия Масловича в 1816 г. послужили началом харьковской и украинской «Сковородианы»» [1, с. 194].

Следующим шагом духовного освоения философского наследия украинского мудреца можно считать публикацию в 1817 году в «Украинском вестнике» материалов, посвященных Г. Сковороде. В этом журнале были опубликованы статья Густава Гесс де Кальве «Сковорода, циник нынешнего века», статья Ивана Вернета «Лопанский мост — отрывок из воспоминаний о Харькове» и два письма Г. Сковороды.

Густав Гесс де Кальве в своей статье в общих чертах излагает биографию Григория Савича, что позволило читателю и прежде всего студентам и преподавателям Харьковского университета познакомиться с основными этапами жизненного и творческого пути Г. Сковороды. Акценты автора статьи содействовали формированию у читателей интереса к философской проблематике. Так, Г. Гесс де Кальве утверждает, что «здравый рассудок» говорил

Г. Сковороде, что «сухие учености без знания людей очень мало значат», и с целью изучения людей Г. Сковорода «отправился за границу истинно философски...» [4, с. 108]. Красочное описание возвращения философа в родную деревню автор статьи завершает утверждением, что пережитые чувства на могиле отца привели к тому, что Сковорода начал «здраво рассуждать о ничтожности мира сего» [4, с. 111]. Подчеркивая остроумие и скромность Григория Савича, Г. Гесс де Кальве описывает следующий случай: реагируя на упрек атеиста и сатирика Г. о бесцельности и бесполезности того образа жизни, какой вел Сковорода, «отвечал Философ, я до сих пор еще не сделал никакой пользы, но надобно сказать и никакого вреда... Совесть наша и тогда уже бывает спокойна, когда мы никому не вредим» [4, с. 115–116]. В заключение статьи Г. Гесс де Кальве приводит несколько изречений, которые, по его мнению, принадлежат Г. Сковороде.

Статье Густава Гесс де Кальве редакцией журнала противопоставлены воспоминания Ивана Вернета о Г. Сковороде, помещенные в «Украинском вестнике». Иван Вернет в целом дает не очень лестную характеристику человеческим качествам Григория Савича, однако замечает, что «он был муж умный и ученый» [3, с. 121] и признаётся: «Я чту память Сковороды, благоговею и его честности и бескорыстию; я не перестану превозносить похвалами его простоту и любовь к природе» [3, с. 123].

Изложение различных взглядов на жизнь и творчество Г. Сковороды редакция журнала завершает публикацией двух писем мыслителя, в которых кроме личных обращений к адресатам присутствуют и мудрствования философа.

Публикация в «Украинском вестнике» этих разнородных по качеству, жанру и специфике материалов, безусловно, свидетельствует о достаточно быстром включении в пространство только что институционализировавшейся харьковской университетской философии философского наследия Г. Сковороды. Конечно, это были только первые шаги на пути освоения философского наследия мыслителя — но очень важные, поскольку именно они закладывали базисные принципы изучения наследия Г.С. Сковороды, а именно: рассмотрение и критический анализ противоречивых позиций, обращение к доступным первоисточникам, акцентирование внимания не только на учении, но и на образе жизни странствующего философа, осмысление не только текстов, но и контекстов, и, наконец, выделение философской составляющей творческого наследия Григория Савича.

Традицию различного подхода к философскому наследию Г. Сковороды во второй четверти XIX ст. продолжили Александр Хишдеу (Хашдеу) и Измаил Срезневский, которые слушали лекции университетских профессоров философии и, следовательно, формировались как учёные, исследователи и мыслители под влиянием харьковской университетской философии, а их научные изыскания содействовали становлению университетской философии.

Обучаясь в Харьковском университете, А. Хишдеу был членом кружка Измаила Срезневского, участие в котором подпитывало интерес к творчеству Г. Сковороды. А. Хишдеу стремился разыскать рукописи сочинений украинского философа, планируя издать собрание его сочинений, сделал несколько публикаций о нем, среди которых следует выделить публикацию в журнале «Телескоп» под названием «Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк». Аргументируя свое желание «рассказать жизнь Сковороды и изъяснить его учение» [9, с. 14], автор статьи следующими словами описывает сложившиеся в современном ему обществе отношения к творчеству и личности Г. Сковороды: «...молва успела нанести тучи толков и перетолков: в сердцах одних — духовенства и немногих дворян — вселила почтение к его строгой нравственности и чистому нравоучению; других — к числу коих принадлежат и ученые — уверила, что он был столь богат себялюбием и соль беден дарованиями, что решился купить себе известность, промышляя немногими странностями; третьих — весь простой народ Украины — заставила почитать его выше земного человека и из его жизни, учения и смерти создали верование...» [9, с. 12–13]. В своем исследовании А. Хишдеу указывает, что философ «почерпал и обращал свое знание к низшей части народа...» [9, с. 18], называет его народоучителем, «Русским Сократом», выделяя общее для Сковороды и Сократа: призвание «быть наставниками народа», энтузиазм и иронию как начало жизни, учение о самопознании. Такую оценку украинского философа он противопоставляет утверждениям Г. Гесс де Кальве, который называл Григория Савича «Украинским Циником, Диогеном» (см. [9, с. 21]).

Измаил Срезневский был выпускником Харьковского университета, где «среди прочих предметов он слушал лекции А. Дуровича» [1, с. 539], возглавлял литературный кружок, общение в котором способствовало освоению творческого наследия слобожанского философа. В 1833–1834 годах в книге «Утренняя

звезда» он опубликовал статью «Отрывки из записок о старце Григории Сковороде», в которой основное внимание уделил его биографии и образу жизни. И. Срезневский в общих чертах передает содержание произведения «Начальная дверь ко христианскому добронравию», ссылаясь на сочинения «Лотова жена», замечая при этом, что самого сочинения «не имею теперь ... под руками» [8, с. 78], отмечает, что многие сочинения Г. Сковороды стали народными песнями.

По сути, исследование наследия Г.С. Сковороды начинается с его жизнеописания. И это не случайно, ибо, учитывая неординарность личности Григория Савича, его особое место в коллективной памяти жителей Слободской Украины, исследователей в первую очередь привлекал его образ жизни. Контекст здесь ничуть не менее, чем текст, проповедь хорошо сочетается и дополняется исповедью.

Профессорами кафедры философии Харьковского университета с момента открытия кафедры и до 40-х годов XIX века были Й.Б. Шад, А.И. Дудрович, М.Н. Протопопов. К сожалению, в своих работах они не обращались к творчеству Г. Сковороды, не ссылаются на его сочинения. Очевидно, в практике преподавания философских дисциплин в этот период философско-нравственные идеи Григория Савича также не были востребованы. По мнению В. Абашника, в «...курсах Й.Б. Шада по истории философии не было места тогдашней отечественной философии, в т. ч. и Г.С. Сковороде», «упоминания имени и работ Г.С. Сковороды в публикациях А.И. Дудровича ... пока не удалось обнаружить», «хотя Г.С. Сковороду в ... сочинениях М.Н. Протопопов не упоминает, но в воспоминаниях его харьковских учеников были подтверждения, что имя Г.С. Сковороды все же фигурировало на его лекциях в роли примера мудреца-философа» [2, с. 9, 11].

Тем не менее, можно с уверенностью полагать, что студентам Харьковского университета имя Григория Савича было хорошо известно, а начало исследования его философского наследия было положено не профессиональными университетскими философами, а теми, кто имел университетское образование в сфере философии. Эти исследования имели большое значение, поскольку оживляли память о Г. Сковороде, пробуждали и поддерживали интерес к его философскому наследию в среде университетских мыслителей, в том числе и профессоров философии да их студентов.

Таким образом, несмотря на то, что в рамках университетской философии (начиная с публикаций в «Украинском вест-

нике» 1817 года) проявила себя определенная устремленность на изучение творческого наследия Г. Сковороды, к 40-м годам XIX столетия творчество украинского мыслителя еще не стало предметом профессиональной, длительной, институционализованной и непрерывной философской рефлексии, а в обществе функционировали самые различные, порой противоречивые, оценочные суждения о Григории Савиче.

С 1850 года преподавание философских дисциплин в университет было ограничено логикой и психологией. Возобновилось преподавание философии в Харьковском университете только в 1874 году, когда на кафедре философии был зачислен Ф.А. Зеленогорский, «который занимался изучением работ Г.С. Сковороды и посвятил этой теме несколько статей» [2, с. 11]. Среди них следует выделить напечатанную в журнале «Вопросы философии и психологии» статью «Философия Григория Савича Сковороды, украинского философа XVIII столетия». В этой работе Ф. Зеленогорский начинает свое изложение его философии с утверждения, что «Григорий Савич Сковорода — прежде всего философ-моралист» [6, с. 197]. Он обращает внимание на античные истоки философствования украинского мудреца, утверждая, что «подобно Сократу Сковорода положил в основание своей философии изречение «познай самого себя»... У Платона и Аристотеля он нашел глубокую умозрительную философию. У стоиков ... он нашел начертания общечеловеческого нравственного идеала» [6, с. 200]

Ф. Зеленогорский рассматривает учение Г. Сковороды о нравственности и нравственном идеале, замечает, что «завершение высокого нравственного идеала он видит в христианстве» [6, с. 201], выступает против зачисления Григория Савича к мистикам, цитирует высказывания Сковороды против суеверий, бездушной обрядовости и внешности в области религии и нравственности, буквального прочтения Библии. Отдельный раздел своей работы Ф. Зеленогорский посвятил анализу его умозрительной философии, где утверждает, что «на философию и философское образование Сковорода смотрел, по-видимому, как на фундамент и центр образования вообще» [6, с. 220]. В центре внимания автора статьи взгляды Григория Савича на проблему познания истины, на природу философского знания, рассуждения мудреца о двойственности человеческой природы, о трех мирах, о вечности мира и его бесконечности в пространстве и времени.

С точки зрения Ф. Зеленогорского, наибольший интерес представляют «сочинения Сковороды, относящиеся к практи-

ческой философии» [6, с. 281]. Здесь университетский философ цитирует рассуждения Г. Сковороды о связи знания и практики, об отношении между знанием и мудростью, о «высшем благе» или счастье человека, кратко излагает содержание «Разговора о душевном мире», анализирует сочинение «Разговор, названный Алфавит и Букварь мира», раскрывает принцип «сродности и несродности», опираясь на «Басни Харьковские», уделяет внимание сквородиновскому толкованию дружбы и любви. В заключение своей работы Ф. Зеленогорский приходит к выводу о том, что Г. Сковорода «принял на себя роль Сократа для своего народа ... Он приготовлял поле для будущей философии» [6, с. 310].

Работа Ф. Зеленогорского отличается тем, что автор достаточно подробно, часто и полно цитирует отрывки из различных сочинений Г. Сковороды, что в условиях недостаточности первоисточников позволяло более глубоко проанализировать и осмыслить основные идеи, составляющие философское наследие украинского мудреца. Выделяя общее и отличительное в философии Сковороды и Платона, сравнивая философию украинского мыслителя с философией Аристотеля, стоиков, Спинозы, университетский философ стремился вписать философствование Григория Савича в исторический процесс становления философской мысли, выявить истоки его философских идей, продемонстрировать преемственность в их развитии. Ф. Зеленогорский впервые, пожалуй, если и не кодифицировал, то как минимум изложил в систематизированном виде философские взгляды Г. Сковороды, подвергнув их критическому анализу и сопоставлению с различными философскими системами и направлениями.

Таким образом, философское наследие Г.С. Сковороды в контексте становления харьковской университетской философии XIX столетия, на наш взгляд, подлежит рассмотрению в следующих аспектах;

— духовная практика Г. Сковороды как преддверие харьковской университетской философии: образ жизни мудреца, его философско-нравственные проповеди, «живое» философствование в процессе диалога с современниками, письма и сочинения мыслителя;

— жизнь и творчество Г. Сковороды как объект интереса членов университетской корпорации: материалы о Сковороде, в основном биографического характера, преобладание оценочных суждений, накопление информации об украинском мудреце,

стремление собрать и систематизировать сочинения Григория Савича;

— философское наследие Г. Сковороды как предмет исследования университетских философов: философский анализ сквородиновских текстов и включение их в пространство университетской философии.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804–1920): монография. — Х. : «БУРУН и К», 2014 — 750, XVI с.: ил.
2. Абашник В.А. Харьковские университетские философы о Г.С. Сковороде // Григорій Сковорода у світлі філології, філософії та богослов'я. Матеріали ХХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г.С. Сковороди. — Сковородинівка-Харків, 2013, — с. 8–15
3. Вернет И. Лопанский мост — отрывок из воспоминаний о Харькове // Украинский вестник. Часть шестая. — Харьков: В университетской типографии, 1817. — с. 121–125
4. Гесс де Кальве Г. Сковорода, циник нынешнего века // Украинский вестник. Часть шестая. — Харьков: В университетской типографии, 1817. — с. 106–119
5. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. 3-тє видання. — К. : «Наукова думка», 1997. — 286 с.
6. Зеленогорский Ф.А. Философия Григория Савича Сковороды, украинского философа XVIII столетия // Вопросы философии и психологии. — Москва, 1894. — Кн. 23(3) с. 197–234, Кн. 24(4) с. 281–315
7. Маслович В. О басне и баснописцах разных народов, известие об их жизни, с некоторыми замечаниями на их басни и самыя басни оных. — Харьков: Университетская типография, 1816. — 140 с.
8. Срезневский И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде / С.р.з.к.И. // Утренняя звезда. — Харьков, 1833 [1834] — Кн. 1. — с. 67–92.
9. Хишдеу А. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк // Телескоп. Журнал современного просвещения, издаваемый Николаем Надежденым. Часть XXVI. — Москва, 1835. — С. 3–42, 151–169.

Володимир Абаши́нік

## Г.С. СКОВОРОДА ТА НІМЕЦЬКИЙ ПІЄТИЗМ

У статті представлені впливи німецько пієтизму на творчість українського філософа Г.С. Сковороди. Спочатку вказано на особливості поглядів таких німецьких пієтистів, як Ф.Я. Шпенер, Й. Арндт та А.Г. Франке. Далі розглянуто посередницьку роль випускників Києво-Могилянської академії (Т. Прокопович, С. Тодорський) у формуванні філософії серця Г.С. Сковороди.

**Ключові слова:** Г.С. Сковорода, Т. Прокопович, С. Тодорський, німецький пієтизм, Й. Арндт, Ф.Я. Шпенер, А.Г. Франке.

*Abashnik V.O.*

### H.S. Skovoroda and the German pietism

In the article the influences of the German pietism on the work of Ukrainian philosopher H.S. Skovoroda are presented. The features of the positions of the German Pietists (such as Ph.J. Spener, J. Arndt, A.H. Francke) are considered in the beginning. Further the mediating role of the alumni of the Kiev Mohyla-Academy (Th. Prokopovich, S. Todorsky) in the forming of the “philosophy of heart” of H.S. Skovoroda is reviewed.

**Keywords:** H.S. Skovoroda, Th. Prokopovich, S. Todorsky, German pietism, J. Arndt, P.J. Spener, A.H. Francke.

У рамках загальної картини еволюції філософських та богословських поглядів українського філософа-класика Г.С. Сковороди особливу *актуальність* мають дослідження щодо джерел та впливів на його позицію різних інтелектуальних напрямків Нового часу. У цьому контексті важливу роль відіграла одна із ключових течій Реформації під назвою «пієтизм». Вказаної тематики у творчості Г.С. Сковороди побічно торкалися деякі попередні дослідники, зокрема, Дмитро Чижевський [7; 12], Едуард Вінтер [15; 16], Валерія Нічик [4]. Автор даної статті також звертає увагу на відгуки протестантського богослов'я та філософії німецького Просвітництва у творчості Г.С. Сковороди та його вчителів у Києво-Могилянській академії [1; 2; 9; 10]. Наукова но-

вина даної статті буде полягати у аналізі основних рис традиції пієтизму у поглядах Г.С. Сковороди. *Головне завдання* цієї статті буде полягати у розгляді окремих аспектів пієтизму на прикладі його найважливіших представників та відображенні цих аспектів у творчості Г.С. Сковороди.

Термін «пієтизм» (від лат. pius — набожний, також лат. pietas — почуття обов'язку, усвідомлення обов'язку) сформувався після публікації програмної роботи «Благі побажання, або сердечна вимога богоугодного покращення істинної євангельської церкви» (1675) Філіпа Якоба Шпенера (Philipp Jakob Spener, 1635–1705), німецького богослова та засновника лютеранського пієтизму (на відміну від інших напрямків у пієтизмі). Ще до цього, в 1670-х рр. Шпенер став проводити приватні зібрання у Франкфурті на Майні під назвою «благочесні (набожні) колегії» (лат. collegia pietatis). Учасники цих колегій, серед яких спочатку були лише студенти, читали Біблію, вивчали катехізис, молилися. Головними рисами пієтизму в цей час стають — поглиблене вивчення Святого письма в невеликих групах християн, спілкування з благочинними віруючими, духовні переживання та «жива віра», проповідь як основа настанов віруючих християн.

В 1679 р. Ф.Я. Шпенер засновує Сирітський дім у Франкфурті на Майні, де матеріально та духовно підтримували сиріт й бідних людей. Пізніше сирітські дома стали центром розвитку пієтизму як течії в рамках лютеранства. Під впливом Шпенера перебував також його учень та майбутній богослов і педагог Август Герман Франке (August Hermann Francke, 1663–1727), один із засновників пієтизму в місті Галле, або «Галльського пієтизму» (der Hallesche Pietismus). З 1792 р. Франке стає професором в Галле й за сумісництвом пастором у його передмісті Глауха, де він заснував «Сирітський дім» та розгорнув широку богословську й виховну діяльність з метою розповсюдження пієтизму. Також важливим елементом «Галльського пієтизму» в цей час стають духовні співи, котрі віруючі виконують на християнські свята.

Проповіді А.Г. Франке у церкві Глаухи користуються широкою популярністю серед студентів та звичайних бюргерів. Велику роль у його проповідях відіграють поняття «християнського обов'язку», «набожності», «серця». Так, у проповіді під назвою «Правильне використання часу, наскільки він є добрим, та наскільки він є злим» від 4 січня 1713 р. А.Г. Франке наголошував: «Серце, серце повинне нас оживляти у всіх справах» [13, S. 9]. Тематика серця («від всього серця», «вірувати серцем», «сердешна

та внутрішня молитва») [13, S. 50] домінує в інших місцях цієї та інших проповідей А.Г. Франке в Галле.

Загальновідомо, що українські богослови та філософи, зокрема вихованці Києво-Могилянської академії в 17-му та 18-му ст. студіювали та перекладали протестантську літературу й мали контакти з німецькими протестантськими вченими [5; 6; 9; 10]. В якості прикладу можна навести переклад трактату «Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam» (1606) Йоганна Герхарда, котрий вийшов у Чернігові під назвою «Богомисліє на пользу правовірним» (1710, 2-ге вид. 1711). Автором цього перекладу був київський випускник та чернігівський архієпископ Іоанн Максимович (1651–1715). Також київський випускник та майбутній українсько-російський церковний діяч Теофан Прокопович (1681–1736) на зворотному шляху після навчання в Римі в 1701/1702 рр. побував в німецьких протестантських центрах (Гота, Йена, Віттенберг, Галле), де познайомився з самим А.Г. Франке, богословом Й.Ф. Будде [11], правником та філософом Х. Томазієм [8].

Цю традицію наукових зв'язків між Києво-Могилянською академією та німецькими протестантськими центрами й науковцями продовжили представники наступного покоління, зокрема Симеон Тодорський (1700–1754). Після завершення навчання в Києві (1727) та перебування у якості домашнього вчителя серед пієтистів у Ревелі (Таллінн, Естонія), 13 червня 1729 р. він вступає до університету Галле. Тут Тодорський вивчає різні мови (грецьку, латину, німецьку, сирійську, арабську), студіює богослов'я, співає у церковному хорі. Цікаво, що у «Головному архіві» (Hauptarchiv) «Фонду Франке у Галле» (Franckesche Stiftungen zu Halle) до сих пір зберігається невелика рукописна географічна довідка Тодорського від 21 січня 1732 р. про місто Харків. Тут автор латиною (а деякі терміни також кирилицею) подає головні дані про місто, зокрема по його місцеположенню «на річці Харків» (a Flumine Charkow) й про те, що місто Харків є головним центром Слобідських козаків (Kosaki Slobodenses) [14].

Симеон Тодорський під час навчання у Галле перекладав різні праці богословського характеру, зокрема й трактати Йоганна Арндта (Johann Arndt, 1555–1621), який був одним із найважливіших представників пієтизму. Серед перекладів його творів, які зробив київський випускник Тодорський [12], слід назвати працю «Anweisung zur heiligen Schrift oder Ermahnung über das Lesen der heiligen Schrift», яка була надрукована у типографії

«Сирітського дому» (Waisenhaus) у Галле під назвою «Наставленіє к Священному писанію или увещаніє о чтеніи Священного писанія» (Галле 1734) [3]. Тут Йоганн Арндт крім основної тематики також говорив про Просвітництво, хоча й про «Небесне Просвітництво». Зокрема він наголошував: «Чрез многое и непрестанное словопрение, никтоже может прийти к познанию Исуса Христа, без небесного Просвещения...» [3, с. 40]. В іншому місці цієї праці німецький пієтист говорить про просвітництво Божественним світлом, тобто «...Божественним Светом просветишися...» [3, 39–40].

Після повернення до Києва, в 1738–1742 рр. Симеон Тодорський викладав у Києво-Могилянській академії, де одним із його учнів був Григорій Сковорода. Серед тематики його викладання згадувалися вчення пієтистів про серце, їх студії Святого письма, а також роль духовних пісень у вихованні істинного християнина. У цьому сенсі відомий німецький історик, академік Едуард Вінтер (1896–1982) у своїй праці «Долі еретиків. Християнські мислителі дев'яти століть» (1983) присвятив українському класику окремих параграфів під назвою «Мудрий козак. Григорій Сковорода (1722–1794)» [15]. При цьому Вінтер так пише про Сковороду: «Будучи онуком-учнем Прокоповича та учнем Тодорського, він виказав те, на що не наважувалися сказати відкрито Прокопович й Тодорський, котрі були обтяжені своїми єпископськими гідністю та тягарем» [15, S. 252].

Дійсно, Г.С. Сковорода у своїх творах наважився висказати відкрито й про джерела своїх поглядів, до яких належали автори німецького пієтизму, зокрема Й. Арндт, А.Г. Франке та інші. Досить чітко це проглядається у вченні українського філософа-класика про серце, зокрема у його положеннях: «Серце твоє є голова зовнішностей твоїх», «Серце — корінь життя і обитель вогню і любови», «Дійсною людиною є серце в людині», «Глибоке серце є не що інше, як думок наших безмежна безодня ...дійсне єство і істотна дійсність і сама есенція. ...і зерно наше і сила, в якій тільки і полягає рідне життя і буття наше, а без неї є мертва тінь» [7, с. 69].

У наведених виразах про серце та його роль у філософії та житті людини з різних праць Г.С. Сковороди проглядаються також ключові елементи, котрі є характерними й для німецьких богословів-пієтистів. Як відомо, Г.С. Сковорода та його вчитель С. Тодорський також співали в церковних хорах (що було характерним й для німецького пієтизму). Таким чином, в якості ос-

новного висновку можна констатувати, що традиція німецького пієтизму (Й. Арндт, Ф.Я. Шпенер, А.Г. Франке) виказала певні впливи на формування «філософії серця» українського філософа Г.С. Сковороди.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абашнік В.О. Творчість Г.С. Сковороди у німецьких статтях Д.І. Чижевського // *Філософія людського спілкування: Філософія, психологія, соціальна комунікація / Щорічний науково-практичний філософський журнал*. — Харків: ХНТУСГ ім. Петра Василенка, 2009. — №1. — С. 156–157.
2. Абашнік В.А. Георг Вільгельм Стеллер (1709–1746) и Феофан Прокопович (1681–1736) // *Aus Sibirien — 2011 / Научно-информационный сборник (к 75-летию А.В. Христея)*. — Тюмень: «Печатник», 2011. — С. 10–15.
3. Арндт Й. Наставленіє к Священному писанію или увещаніє о чтеніи Священного писанія / [Пер. Симеон Тодорський]. — Галле: [Сирітський дім], 1734. — 48 с.
4. Нічик В. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії / Валерія Нічик. — Київ: Видавничий дім КМ Академія, 2002. — 51 с., 32 вкл.
5. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків: Майдан, 2010. — 1400 с.
6. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода: семінарії. — Харків: Майдан, 2004. — 776 с.
7. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. — Київ: Орії, 1992. — 230 с.
8. Abaschnik Volodymyr O. Christian Thomasius im Rechtsdenken Rußlands und der Ukraine im 18. Jahrhundert // *Christian Thomasius (1655–1728). Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung. Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Hg. von Heiner Lück. — Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2006. — S. 369–392.
9. Abashnik Volodymyr O. Die Vermittlungsrolle der ukrainischen Gelehrten in den hallisch-russischen Beziehungen // *Steller-Studien*. — 2014. — S. 25–26.
10. Abashnik Volodymyr O. Jena, Halle, Kiew, Moskau, Wien: Theologische Diskussionen um 1730 // *Stellerstudien*. — Halle, 2017. — S. 15–16.
11. Abashnik V.A. Budde, Johann Franz (1667–1729) // *The Bloomsbury dictionary of eighteenth-century German philosophers*. Ed. Heiner F.

- Klemme and Manfred Kuehn. — London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2016. — p. 108–111.
12. Čyževskij D. Die „Russischen Drucke“ der Hallenser Pietisten // *Kyrios*. — 1938. — Bd. 3. — S. 56–74.
  13. Francke A.H. Der rechte Gebrauch der Zeit / So fern dieselbe gut / und so fern sie böse ist (1713). — Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, 2014. — 59 S.
  14. Todorski S. Харьковъ, Charkow // *Franckesche Stiftungen zu Halle. Hauptarchiv. Signatur: AFSt/H K 9 b 65*.
  15. Winter E. Der weise Kosak. Grigory Skovoroda (1722–1794) // *Winter E. Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*. — Berlin: Union Verlag, 1983. — S. 252–260.
  16. Winter E. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert / Eduard Winter. — Berlin: Akademie-Verlag, 1953. — VII, 502 S.

*Антоніна Кривич, Валерій Бушнов*

## ЗНАЧЕННЯ ДУХОВНОЇ СПАДЩИНИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ДЛЯ ПОБУДОВИ ГАРМОНІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ЩАСЛИВИХ ЛЮДЕЙ

*Пророк бачить те, чого інші недоба-  
чають. Пророк передбачає майбут-  
нє. Але передусім пророк розмовляє  
з Богом і виголошує істинним перед  
лицем народу.*

Євген Сверстюк

Відомо, що кожен народ має свого пророка. А хто ж такий пророк?

Значення цього слова наука трактує так: людина, котра про- рокує (говорить, проголошує, переказує, повідомляє) людям за- здалегідь те, що нібито має відбутися у майбутньому [4, с. 221], але для цього їй необхідне натхнення, дане Богом. У Корані чи- таємо: «У каждой общины есть посланник» [3, с. 223]. У світі ж є посланці, які є пророками для всього людства. Слобожанщині у цьому сенсі пощастило найбільше: вже в зрілому віці, на 37 році життя, коли його талант лише розвивався, поселився на цій землі відомий поет, просвітитель-гуманіст, мораліст і філософ Григо- рій Сковорода. У 2022 році прогресивне людство відзначатиме 300-річчя з дня народження пророка-посланця всесвітнього зна- чення Григорія Савича Сковороди.

Творець використовував пророків для передачі звичайним людям необхідних знань та законів життя. Ознайомившись із книгами, що визнані святими, тобто богонатхненними, від Вед до Корану, а також із творами Григорія Сковороди, наважимо- ся провести деякі паралелі і зробити важливі, на погляд авторів, висновки.

Свідомість створює буття. Безлад існує, насамперед, у головах людей, тому бездуховність може породити лише хаос і занепад....

Ми живемо у період, коли світова криза духовності, що далі, прогресує. На жаль, ідея швидкого збагачення, навіть за рахунок життя і здоров'я людей, заповонила весь світ. Найбільші цінно- сті: людина, її щастя, здоров'я, знання і талант підмінюються гро- шима.

...Творець ніколи не залишав людство без духовних настанов і передавав їх через пророків. Вони ж, розмовляючи з Богом, пе- редбачали майбутнє, виголошували істини і закони для духовно- го навчання народів.

Святі писання були тим дороговказом, який людство своє- часно отримувало, щоб рухатися далі на шляху прогресу. На- важимося зрозуміти важливість духовних настанов, які приніс у світ Григорій Сковорода, їх значення і своєчасність для розвит- ку людського суспільства.

Перші духовні настанови, що стали відомими людству, з'яви- лися більше п'яти тисяч років тому на території Євро-Азійського простору. Вони передавалися від покоління до покоління в усній формі, і стали відомі як Слов'яно-Арійські Веди, а записані були три з половиною тисячі років тому в Індії. Веди є знанням про вічну і незмінну мудрість, котру Бог дав людству. У них дано бага- то важливої інформації і, зокрема, — опис стадій розвитку душі людини.

Душа людини проходить сім стадій розвитку. Перша стадія — душа із світосприйняттям раба, для якої виписані окремі закони й правила. Із розвитком суспільства люди збагачуються духовно, саме тому досконалішими стають і духовні закони, якими ре- гламентується їх життя. Для кожного періоду розвитку пророки приносять настанови та істини, яких потребує час, які є актуаль- ними. Отже, духовний дороговказ — у слові Божому, яке переда- ється людству через пророків.

Біблія — це Старий і Новий Заповіти, які складаються із глав, віршів, псалмів і притч. Дослідники налічують шістдесят авторів цього Святого писма.

Старий Заповіт відомий людству більше двох з половиною тисяч років як збірка законів для людей, які вже готові сприй- мати правила, що прописують поведінку — дію, і присвячений найпростішим життєвим правилам. У ті часи вбивство і погра- бування собі подібних було звичайною справою, звідси вислів «око за око і зуб за зуб» [1, 5:38]. Тоді ж виникла необхідність за- провадити правила-настанови: шануй батька свого і матір свою, не вбивай, не роби перелюб, не кради [1, 5: 16–19], — у вигляді

десяти заповідей Пророка Мойсея. Вони мали велике значення для розвитку людства, бо в них були прописані правила дій, котрі сприяли життю і розвитку людини. Тоді ж було введено поняття гріха: вчинення таких дій, які суперечать прийнятим правилам і настановам.

Новому Заповіту налічується близько двох тисяч років. Це збірка законів для людей, котрі вже готові сприймати настанови, що регламентують думки-почуття, такі як: не заздри, не гнівайся, не побажай майна і дружини ближнього і т.п.. Саме у такий спосіб більш розвинутим людям повідано, що їх думки, помножені на емоції і почуття, здатні матеріалізуватися і давати позитивні або негативні наслідки. Таким чином, Пророк Ісус Христос дав настанови, які регламентували гріховні почуття та емоції. У Нагорній проповіді він показав важливість думок та почуттів для морального та фізичного здоров'я людини. Христос повідав людям, що негативні думки і почуття руйнують їх. Пам'ятаємо: заздрість — гниль для кісток; замириись з ближнім перед тим як молитися та звертатися до Бога; не переживай за наступний день, бо завтра будуть свої турботи... [1, 6:33]. Поняття гріха трансформувалося у поняття гріховні думки і почуття, які шкодять розвинутій людині навіть сильніше ніж гріховні дії. Нарешті, Христос дає універсальний рецепт праведному життю — це Любов! Возлюби Бога, себе, ближнього свого і навіть возлюби ворогів своїх... [1, 5]. Отже, головними чинниками розвитку життя є Віра, Надія і Любов, де Любов є найважливішою.

Пророк Мухаммед є автором головної священної книги мусульман -Корану [6, с.428], який відомий близько 1500 років тому. У Корані детально описується, як жити за законами Нового Заповіту у звичайному житті, адже пророки не відмінюють попередні закони-настанови, а розвивають їх у відповідності з готовністю людства до їх сприйняття.

Коран містить настанови, які допомагають звичайним людям жити у відповідності до заповідей Нового Заповіту, які проголосив пророк Ісус Христос. Наприклад, одна із великої кількості настанов, що містяться у Корані, актуальна й сьогодні: «Не пожирайте незаконно между собой своего имущества и не подкупайте судей, чтобы пожирать часть имущества людей, сознательно совершая грех» [3, с.358].

Багато питань викликає настанова з Нагорної проповіді Ісуса Христа «...хто ударить тебе по правій щоці, поверни йому і другу...і якщо хто захоче судитися з тобою і взяти твій нижній одяг,

віддай йому і верхній» [1, 5: 1–7; 7:1–10]. Ця настанова, якщо її сприймати як настанову-дію, виглядає дивно і якщо її виконувати буквально, може призвести до сумних наслідків. Пророк Христос мав на увазі збереження внутрішньої емоційної рівноваги і спокою та не продовження зла. Пророк Мухаммед дає пояснення, що бажання чужої власності та території — це тяжкий гріх і людина не має права цього робити, але якщо на твою землю прийде ворог і загрожуватиме твоїм близьким, то ти маєш право захисту і покарання ворога.

Таким чином, кожне із перелічених Святих писань відноситься до якогось періоду розвитку людства. Заповіді Пророка Мойсея визначають закони, що регламентують дії, тому що це могли сприймати люди тієї епохи. Пророк Христос передав закони, що сповіщають про силу думки, почуттів та емоцій, бо люди тієї епохи про це повинні були знати і нести відповідальність, тобто ці закони показують, що правильні дії не можуть дати добрих результатів без праведних думок та прагнень. У Корані Пророк Мухаммед вчить використовувати настанови, проголошені Христом, та встановлює правила поведінки в різних життєвих, у тому числі, побутових, ситуаціях, тобто, допомагає звичайним людям жити за законами Нового Заповіту: а саме, жити за Божими законами, що означає — законами Любові.

Пригорій Савич Сковорода прийшов у цей світ майже триста років тому. На той час людство дуже розвинулось і вже мало значні здобутки у культурі, науці та техніці. Чимало філософів-науківців замислювалося на сенсом життя, призначенням людини, як стати щасливим, тощо. Сковорода, високоосвічена людина свого часу, багато подорожував, у тому числі, і європейськими країнами, знав закони Біблії. Він не ставив собі за мету досягти високих звань і почестей. На запитання харківського генерал-губернатора Євдокима Щербініна, чому він, маючи такі непересічні здібності, не візьметься за яку-небудь поважну справу, відповів: «Мій пане, світ схожий до театру: аби грати на сцені з успіхом та похвалою, треба взяти собі належну роль. Актора хвалять не за те, що він грає шляхетного персонажа, а за те, що його гра вміла. Я довго думав про це й, випробовуючи себе, пересвідчився, що на театрі світу не годен уміло зіграти нічого іншого, крім ролі звичайної, простої, безтурботної й самотньої людини. Саме це я собі обрав, та й буде з мене». Він не зрадив себе, бо, насправді ж, його покликанням було стати Пророком... Він лише робив свою справу, яка була уготована Творцем...

Суспільство пройшло різні стадії розвитку: товарну (кам'яна, бронзова, залізна тощо), енергетичну (нафтова, газова, ядерна тощо) та увійшло в інформаційну епоху. Зараз інформаційні технології стають найбільш визначальною і рушійною силою розвитку суспільства (наприклад, поява інтернету та соціальних мереж). Природа інформаційного обміну полягає у тому, що відбувається інформаційне взаємозбагачення усіх учасників процесу. Саме тому спільна, тобто, кооперативна співпраця людей та їх спільна творча участь у вирішенні важливих задач генерує інновації, які матимуть значення для подальшого розвитку суспільства. Це значно підвищує роль творчого потенціалу людини, тому що вона стає справжнім творцем майбутнього. Інформація фактично поєднує людей, і хочемо ми цього чи не хочемо, вона стає спільним надбанням. Обмін інформацією не призводить до втрати її тим, хто нею поділився, а навпаки, кожен учасник обміну не втрачаючи свого, набуває додаткової інформації. І навпаки, коли ми щось притаїли, то ця інформація може бути втраченою, навіть для себе, бо її можна просто забути.

Саме тому зараз в багатьох розвинутих країнах частка спільної кооперативної форми власності перевищує 50–60%. Світ переконався у ефективності кооперативної форми власності для вирішення суспільних питань. Участь в управлінні спільною власністю мобілізує людський потенціал, що є ключовим у подальшому розвитку суспільства.

Але без Божої підтримки будь-яка праця марна. Тому актуальність вчення Пророка Сковороди полягає, насамперед, у творчій взаємодії зі світом природи, виконанні законів Творця та скооперованій праці людей за для створення суспільства Любові та Гармонії. Тому його твори дають відповідь на питання, які людству потрібно вирішувати саме сьогодні.

Тепер зрозуміла важливість настанов, принесених Григорієм Сковородою через вірші, пісні, байки, діалоги, трактати, прозові переклади і листи як джерела духовності. І ці форми подачі думок виявилися надзвичайно вдалимими, адже люди різної підготовки можуть знайти у його духовній скарбниці важливе саме для себе. Кожна людина приходить у цей світ, щоб виконати свою роботу-місію. Саме духовні цінності є основою для щасливого гармонійного розвитку людини і суспільства. «Ищем счастья по сторонам, по въкам, по статьям, а оно есть везде и всегда с нами, как рыба в воде, так мы в нем, а оно около нас ищет самих нас. Нѣтъ его нигдѣ, затѣм что есть вездѣ. Оно же

преподобное солнечному сиянію: отвори только вход ему в душу твою...» [2; т. 1:С. 334]. Викладацька робота у Харківській духовній колегії (з 1759 року) була останньою спробою філософа піти «звичайними людськими стежками». Полишивши колегіум навесні 1769 року, Григорій Савич до кінця життя перебуває у мандрах [7, С. 2]. «Тепер уже стезя його опреділилася перед ним твердо і ясно і він без вагання пішов по ній... Ученість йому буде потрібною тільки для його душі та для того, щоби просвіщати не просвіщених. Відтепер Сковорода не хоче мати ні свого кутка, ні свого імущества, він буде странником на землі, буде віддаватися в волю Божу...» [10, С. 19], тобто, виконувати місію Пророка.

Крім Харкова, Григорій Савич часто відвідував інші слобожанські містечка та села — Бабаї, Великий Бурлук, Гусинку, Іванівку, Ізюм, Куп'янськ, Липці, Моначинівку, Острогоськ, Охтирку, а також Валки [7, С. 2].

«Валківський період» у біографії майбутнього пророка є найменш дослідженим і найбільш романтичним, адже пов'язаний із таємничою історією кохання Григорія і навіть спробою взяти шлюб, чому, однак, не судилося збутися. Ізмаїл Срезневський стверджує, що батько нареченої був збіднілим відставним майором, і дуже хворим, а його ровесник Григорій Сковорода, мав не тільки дар слова, а, як справжній Пророк, був і цілителем. Він лікував майора, як і багатьох інших людей, та покохав його юну доньку Олену. Але побратися не судилося. За переказом, Григорій Сковорода дізнався про те, що його наречена Олена була закохана в іншого парубка і, вже перебуваючи в храмі, відмовився від вінчання, шляхетно поєднавши руки молодих закоханих людей, ... та пішов мандрувати Слобожанщиною [7, с. 2]. Єдиною нареченою, як наголосив поет, він обрав для себе Біблію. Вивчаючи Святе Письмо, він, як із цілющого джерела, черпав життєву і творчу силу. Все це переконує нас в тому, що Григорію Савичу, цьому суворому аскету, ніщо людське не було чужим, навіть таке людське, занадто людське, як кохання. [8].

Як бути щасливим Григорій Сковорода пояснює дуже просто: «Бути щасливим — се значить пізнати себе чи то свою природу, взятись за свою долю і робити своє діло». Іншими словами, для щастя треба зрозуміти якими талантами наділив Творець, але відповідаючи за свою долю, робити тільки ту справу, до якої приготував Господь. «Не пьался к тому, что не дано от природы... Хочеш ли блажен быть? Будь доволен долею твоей природы... За

Богом пойдеш, доброї путь найдеш» [2]. Тобто, щастя — це робити свою справу у відповідності з Божим задумом.

Таким чином, щасливе суспільство складається з щасливих людей, де держава повинна створити кожній людині умови для самореалізації. Саме люди є рушіями прогресу і носіями здатності бути творцями. У письменника Івана Єфремова знаходимо: «Час іде, і якість людини як інтегральної одиниці суспільства стає настільки важливою..., що уже зараз слід вважати виховання, освіченість, психологічну підготовку людей не якоюсь надбудовою, як раніше, а базисним елементом виробничих сил».

Сила держави полягає у якості і потенціалі її людей. Саме люди визначають стійкість і конкурентоспроможність держави, побудованої на засадах народовладдя. Тому держава повинна створити умови для розвитку кожної особистості, що стане основою розвитку суспільства.

Однією із умов, що повинна створити держава — створення ринкової інфраструктури. Це необхідна умова прозорості ціноутворення та ефективного планування виробництва в умовах кооперативного гармонійного суспільства. Так само треба змінити і філософію податкової системи. Гарних податкових систем не буває тому, що податок, по суті, є штрафом за працелюбство, підприємливість, ініціативу та є, фактично, покаранням за суспільно-корисну діяльність і творчість. Тому держава, яка має на меті створення умов для розкриття творчих та інших здібностей людини, як того вимагає учення Сковороди, повинна використовувати інші джерела суспільних доходів.

І такі джерела існують: це — земля та інші природні ресурси.

Передача земельної ренти на користь суспільства (в особі держави) означає фактичну націоналізацію землі. І це справедливо, бо земля та інші природні ресурси не є результатом праці людини, а є природним продуктом (творінням Творця) і тому повинна належати всьому суспільству.

Ці реформи дозволять розкрити потенціал людей, зробити державу комфортною для її громадян, а тому сильною і конкурентною, а людей, які реалізовуватимуть свій потенціал, посправжньому щасливими.

Громада повинна сама вирішувати як їй жити, встановлювати правила життя і розробляти план розвитку своєї території. Причому, кожен житель громади може брати у цьому участь для того, щоб життя і розвиток громади дозволяли реалізовувати його задуми і побажання. Тому Сковорода дає настанову, що думка кож-

ного важлива і повинна бути врахована, інакше не може бути самореалізації і щастя у кожної людини. А це стає можливим тоді, коли люди будуть взаємодіяти для вирішення різноманітних суспільних задач. Таким чином, чим вище потреба людини у самореалізації себе як особистості, тим більший розвиток отримують кооперативні форми взаємодії людей. Недаремно класик визначив, що устрій справедливого гармонійного суспільства — це суспільний устрій цивілізованих кооператорів. Реформа децентралізації влади, коли в Україні створюються об'єднані територіальні громади, саме і сприяє посиленню відповідальності людей за свою долю та створює умови для втілення в життя настанов Пророка Сковороди.

Колективна робота не може бути ні ворогуючою, ні конкурентною. Конкуренція — це ознака дикого капіталізму, який закінчується олігархічним капіталізмом і занепадом суспільства, якщо людей активно не включити у розвиток кооперативних відносин і створення суспільного устрою цивілізованих кооператорів, де вже йдеться не про конкуренцію і прибуток, а про добробут людей і розподіл ринків між спроможними територіальними громадами, де працюють обслуговуючі кооперативи, надаючи послуги і товари своїм співвласникам. А у свою чергу, територіальні громади ведуть кооперативні відносини між собою вже на своєму рівні, маючи на меті подальший розвиток своїх громад і своїх жителів-особистостей. Кооперація надає досвід володіння, господарювання і спільної відповідальності власників у селі, на вулиці, місті, районі, області і, нарешті, в громаді України, членами якої є усі її громадяни. Згадаємо пророчі слова Г. Сковороди: «Всякому городу нрав и права; Всяка имеет свой ум голова...» [2], які є рецептом виходу із кризи, яку породила фінансово-олігархічна світова глобалізація.

Все, що створено людиною, є її приватною власністю, а те, що створено Богом і спільною працею людей — є спільною власністю. Таким чином, саме такі взаємовідносини зможуть забезпечити мирний поступовий перехід до гармонійного суспільства, що відповідає Божому задуму. І що цікаво, без бажання самореалізації людей як особистостей, неможливо налагодити справедливі кооперативні взаємовідносини в суспільстві і побудувати гармонійне, а значить, щасливе, суспільство.

Тому Григорій Сковорода — це дороговказ сучасної епохи, який як справжній пророк, завжди допомагає людству Божим словом.

Підводячи підсумки, підкреслимо, що держава, побудована на принципах народовладдя, керуючись саме богонатхненними цінностями, спроможна створити належні умови для всебічного гармонійного розвитку і самореалізації людини. Реалізація здібностей і талантів, «сродна праця з Творцем» становлять основу її щастя. Головним девізом України має стати: «Людина — понад усе», бо саме людина є найкращим і найулюбленішим створінням Бога. Тож філософ Григорій Сковорода, якого по праву можна назвати пророком усього людства, вказує людству шлях для виходу із кризового становища епохи, що минає, до щасливого гармонійного суспільства. І саме на нас, тих, хто зараз живе в Україні, лежить відповідальність за майбутнє і країни і світу: ніхто не зможе навести лад у нашому домі, окрім нас самих! Наш святий обов'язок вивчати його творчість і усвідомити, що він є Пророком всього людства. Треба лише виробити потребу його читати, розуміти і сприймати не лише розумом, а й серцем...

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Библия.
2. Григорій Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах.- Київ: Наукова думка. — 1973.
3. Коран. Перевод смыслов: Э.Р. Кулиев/пер. К66 с араб. Э.Р. Кулиева. — изд. 10-е, стер. — М. : Эксмо, 2012.
4. Короткий тлумачний словник української мови, Видавництво «Радянська школа», Харків, 1978.
5. Кривич А. Його мандрівне життя є предметом оповідань і легенд // Місток. Валки, 2017.
6. Лубський В.І. Релігієзнавство. Київ «ВІЛБОР», 1997.
7. Мудрость тысячелетий. Мудрость ислама. М., ОЛМА, Медиа Групп, 2013.
7. Поліщук Т.В. Валківське кохання Григорія Сковорода, 2015.
8. Срезневський Ізмаїл. Майоре, майоре! Оповідання з життя Г. Сковорода. Редакція й вступна стаття А. Ковалівського. — Харків. — 1930.
9. Хоткевич Гнат, Григорій Савич Сковорода (український філософ). Короткий його життєпис і вибрані місця з творів та листів. З нагоди 125-літньої річниці з дня смерті. — Харків.

*Володимир Шелухін*

#### МІЖ ПРОСВІТЛЕННЯМ І ПРОСВІТНИЦТВОМ: ЧИ БУВ СКОВОРОДА СОЦІАЛЬНИМ УТОПІСТОМ?

Твердження про Сковороду як «просвітника» стійко увійшло в підручники з вітчизняної соціології. Його вчення про «горній Єрусалим» тлумачиться як утопія у новочасному розумінні. Стаття підважує цей погляд через звернення до джерел сквородинської філософії та порівняння його ідей із просвітницькою програмою. «Горній Єрусалим» не мав рис соціальної утопії, що однак не позбавляє сенсу розглядати спадщину Сковорода у протосоціологічному контексті.

**Ключові слова:** Просвітництво, утопія, горній Єрусалим

**Keywords:** Enlightenment, utopia, Heavenly Jerusalem

Погляд на Г. Сковороду як «просвітника» має давню традицію [17, с. 5]. У радянські часи ярлик «просвітителя» за Г. Сковородою набув енциклопедичного поширення [10, с. 552]. Ішлося про те, щоби на підставі хронологічної відповідності, ретроспективно вписати спадщину філософа у Просвітництво. Так, класичний курс із історії соціологічної думки в Україні, зміст якого викладався щонайменше двом поколінням соціологів, називає творчість Г. Сковорода «вершиною розвитку просвітництва», де сквородинський «соціальний ідеал» — це «горній Єрусалим». Звертаючись до діалогу «Асхань», дослідники підкреслюють, що Г. Сковорода висловив ідею творення нової науки про людину, проводячи паралель із ідеєю нової соціальної науки К. Сен-Сімона та О. Конта [2, с. 133–134, 142–143]. У пізніших курсах це твердження повторювалося, Г. Сковорода називався провідником «демократичних ідей, просвітником» [1, с. 112–117].

У цій статті розглядається стосунок Г. Сковорода до просвітницької соціально-філософської програми й формулюється питання про доречність оцінки його мислення як «просвітницького» та утопічного, що прийнято у вітчизняній історії протосоціології. На основі класичної для історії філософії реконструкції

джерел сквородинської етики, онтології та есхатології й через порівняння його поглядів із утилітарною моральною філософією та іншими просвітницькими концепціям, підважена ідентифікація поглядів Г. Сковороди як утопічних у соціологічному значенні.

У соціологічному значенні, утопія — це вчення невідповідне буттю, яке в разі практичного переходу в дію, трансформує суспільне буття в напрямку трансцендентного ідеалу, на відміну від ідеології, яка орієнтується на іманентні риси актуального ладу. Тут важливо зробити два уточнення: по-перше, К. Мангайм розглядає буття як «конкретно значущий» — постійно функціонуючий і доступний визначенню життєвий уклад, по-друге, для нього важливим є діяльнісний компонент свідомості, яка стає утопічною, лише коли діє «в напрямку, що повинен зумовити знищення існуючої «структури буття»» [4, с. 209–210, 211, 220]. В утопії Г. Сковороди мало знайдемо відсилань до «конкретно значущого життєвого укладу», а його відсторонення від активної участі в суспільному житті, робить неможливим перехід утопії у діяльнісний вимір як суспільної свідомості<sup>1</sup>. Установка на протиставлення актуального «тварного» стану істинному буттю, по-слідовно випливає із дуалістична онтології<sup>2</sup> Г. Сковороди та його критичної настанови стосовно матеріального. Під цим кутом зору, його філософські погляди мали видаватися трансцендентними у стосунку до будь-якої реальності, а не лише актуальної йому. Отже, це не робить зі Г. Сковороди «соціального утопіста» у соціологічному, мангаймівському значенні. Його філософія є тугою<sup>3</sup> за щастям та гармонією і в цьому сенсі корінь її завжди у трансцендентному, хоча, вслід В. Петрову, логічно висновувати, що відкидаючи наявний стан справ, він не робив його точкою відліку для власних спекуляцій<sup>4</sup>.

Жанрова організація утопії, починаючи від Платона й до раннього Нового часу, була досить усталеною. Її можна описати через три виміри: 1) локалізацію, 2) темпоральність та 3) тема-

<sup>1</sup> Дієва утопія, за К. Мангаймом, не може бути справою однієї людини [4, с. 224].

<sup>2</sup> [21, р. 51–52]

<sup>3</sup> Слушно зазначає Л. Ушкалов, що туга у Г. Сковороди — метафізична [15, с. 72–73].

<sup>4</sup> Хоча, безумовно, соціальний контекст генези його поглядів заперечувати нерозумно. Хронологія його важливих творів майже збігається з низкою гострих суспільно-політичних подій, як-то скасування гетьманства, зруйнування Січі тощо [8, с. 1458].

тичність. По-перше, простір утопії хай і умовно, але визначений — це острів, інша планета, далекий край. Це мало підкреслювати потенційну досяжність альтернативи. По-друге, утопічний дискурс зав'язаний на актуальному для автора. Соціальна критика — неодмінна складова будь-якої утопії, пов'язана з викриттям негативних сторін суспільного життя даного як очевидність автору. Якщо утопічна свідомість набуває релігійної форми, звертаючись до образу втраченого Раю, то власне соціальною її робить актуальність Божого звернення до всіх, як це на прикладі хіліазму анабаптистів демонстрував К. Мангайм<sup>1</sup>. По-третє, соціальним утопіям властивий перелік типових тем, умовно — опис «звичаїв, інститутів та правління», де автори торкаються питань державного ладу, групової організації суспільства, цінностей та культури, економічних відносин тощо. Дидактична компонента тематики, транслює те, що Р. Епелбаум назвав «ідеальною політикою» — практичним втіленням утопічних прагнень. Аналізуючи англійські утопії XVII ст. у контексті Західної модерності, він підкреслював політично мотивований характер жанру, який розквітає у тих суспільствах, що переживали турбулентні суспільні зміни, супроводжувані гострими політичними зіткненнями. У Г. Сковороди не знаходимо утопічної темпоральності та тематичності. Якщо він і згадує негативні сторони суспільного буття, то описані вони без аби впізнати в них саме його актуальне теперішнє. Якщо «новий Єрусалим» С. Їота із латиномовної утопії «Nova Solyma» — конкретне місце в Юдеї, куди подорожують його герої, де їм судилося стати свідками ладу організованого за пресвітеріанськими ідеалами, то «горній Єрусалим» Г. Сковороди — данина книжній традиції в якій він формувався інтелектуально<sup>2</sup> [про «Nova Solyma» — 20, р. 126–127].

Нерідко історики соціології стають заручниками термінології, плутаючи «просвітника» як прихильника світоглядної програми Просвітництва пов'язаної з раціоналізмом, утилітаризмом та індивідуалізмом й «просвітителем», що може фігурувати у багатьох інших значеннях. Останнє, вслід за Д. Чижевським слід розгля-

<sup>1</sup> «...абсолютне перебування в теперішньому часі, абсолютна присутність в даний момент» [4, с. 232].

<sup>2</sup> Київ як другий Єрусалим починаючи від Середньовіччя важлива культурна метафора, пов'язана з політичними амбіціями новохрещеної Русі [18, с. 58]. Знову артикульований у могилянські часи, вона у Г. Сковороди однак позбавлена політичної контекстуалізації.

нути з точки зору містичного досвіду, де «просвітлення»<sup>1</sup> пере-дує найвищому ступеню цього досвіду — екстазу [17, с. 183–185]. Утилітарна моральна філософія не була властива Г. Сковороді<sup>2</sup>. В. Петров навіть говорив про «непродукційність», яку Г. Сковорода виносив в ідеал, кристалізуючи у вчення, яке той назвав «теорією нероблення» [9, с. 1523]. «Нероблення» Г. Сковорода пов'язує із катарсисом, що є запорукою розкриття Божественної природи у людині. Спираючись на властиву Г. Сковороді анти-утилітарну настанову, дослідник відкидає народницьку інтер-претацію його етики, з якої виводилася теза про «демократизм» поглядів мислителя. Порівнюючи погляди Г. Сковорода з отцями Церкви<sup>3</sup>, стверджує — те, що багатьом видавалося наслідком суспільно-політичних симпатій Г. Сковорода, обумовлювалася його релігійно-містичними переконаннями<sup>4</sup>. Містичний паралелізм смиренності та обоження виносить сковородинські погляди за межі суспільних симпатій<sup>5</sup>. Це цілком узгоджується із вченням про «тварну» та невидиму природи, де перша — матерія, що хоча й наділяється атрибутами предвічності, але й негачії [7, с. 315]. Істинну суть слід шукати поза тварним, а це мало спрямовува-

<sup>1</sup> Для Г. Сковорода, який по аналогії з негативною діалектикою, мислив не в понятійному ключі, а символічному, Д. Чижевський аналізує образний та символічний паралелізм із концептом «просвітлення», де єднання з Богом і Царство Боже фігурує як вогонь, світло або блискавка — прим. 16 у [17, с. 187].

<sup>2</sup> У цьому можна вбачати і його власну реакцію на поточні суспільні процеси, адже за В. Петровим: «Утилітарна система в умовах соціальної дійсності 18-го віку, коли зводилося кріпацтво й гасло «збагачуйтесь» охопило заможні верстви, була-б проповіддю цього самого гасла й виправдання усієї політично-громадської системи Катерининської Росії» [6, с. 296]. Водночас, саме катерининський проект історик ідей В. Леонтович вважав ліберальним (у сенсі XVIII ст.) [3, с. 28–45]. Лібералізм як політична доктрина та утилітаризм як моральна — нерозривно пов'язані. Таким чином, відкидання політичного ладу мусило підводити Г. Сковороду до відкидання і морального порядку пов'язаного з ним.

<sup>3</sup> Що є одним із базових джерел його філософії [17, с. 6].

<sup>4</sup> «Смиренність, за Ісаком Сирином, — це вбрання божества. І Сковорода одягався в убрання смиренности, щоб мати вигляд божества» [6, с. 298]. Потреба смиренності, судячи з усього, не приводила його — шанувальника Епікура — до ортодоксальної християнської аскези, а приводила до ідеї не відмови від пристрастей, а їх гамування розумом [16, с. 96].

<sup>5</sup> Д. Чижевський наголошував, що Г. Сковорода відкидав ідею рівності [17, с. 186]. Негативні випадки у бік юрби, що цілком властиві мислителям XVIII ст., можна знайти в багатьох місцях у Г. Сковорода. Це аналізувалося, наприклад, у стосунку до «богоморезкої трійці» юрби [14, с. 39–52] Консервативно мислячі українські автори (наприклад, Д. Донцов), нерідко гіперболізували цей аспекти сковородинського світогляду.

ти містицизм Г. Сковорода поза аналіз суспільних процесів в їх інституційних формах. Це нас підводить до важливої тези — вчення про «горній Єрусалим» не може розглядатися в контексті просвітницької соціальної утопії, адже зовсім не стосується перебудови суспільних відносин. Хоча епікурейські симпатії мали бути суголосними утилітаризму, однак відмінності в етиці, обумовлювалися сковородинською дуалістичною онтологією, яка не властива класичному утилітаризму Дж. Бентама чи шотландських моралістів. Якщо тварне — не є істинним, то й насолода пов'язана з матеріальним не може бути істинною та вичерпувати людське буття. Насолода пов'язана із матеріальним хоча й не заперечувалася, але й не абсолютизувалася Г. Сковородою. Вчення, що передбачають екстремальну аскезу, вкорінені у покvapне очікування Царства Небесного, їхній хіліазм орієнтований на поцейбічне — наслідки гностичної традиції з ранніх віків християнства [5, с. 79]. Та обставина, що аскеза є добровільним вибором для Сковорода й не підноситься ним як безумовна нормативна вимога (адже вона суперечить ідеї сродності), будучи поєднаною із ідею «внутрішнього» Царства Божого, що приховане в самому естві людини, чітко вказує на відсутність догматичного хіліазму, а отже й фундаменталістсько-релігійного утопізму в його філософії. Всупереч симпатіям до Епікура, це провокувала зовсім інший тип етики — не як путівника по поцейбічному, а істинному, внутрішньому світу. Етика була насамперед «доктриною спасіння»<sup>1</sup>, а вже потім дочасного щастя.

Цілком фантастична ідея відсутності статевих відмін у сковородинському «Єрусалимі» набуває сенсу лише будучи зануреною не в контекст просвітницької філософії, а патристику. Вона має аналогію у патристичному вченні про природу Трійці — ідея розрізнення водночас нерозривної єдності її осіб [5, с. 58]. Якби Г. Сковорода був саме *соціальним* утопістом, то він би присвятив увагу аналізу шлюбних відносин та рольові моделі чоловіка/ жінки, натомість він говорить про новий тип суб'єктності<sup>2</sup>, який не знає розмежувань статі. Концепція «горнього Єрусалиму» викладена в трактаті присвяченому біблійній екзегезі. Сковородинська установка щодо Біблії була патристичною [21, р. 22]. І саме Біблія для Г. Сковорода — Новий Мір Горній Єрусалим, що не є творінням людських рук<sup>3</sup> [12, с. 788]. Не соціальна утопія, не політичний

<sup>1</sup> [21, р. 24].

<sup>2</sup> [про це — 19].

<sup>3</sup> «От человек сіе не возможно»

проект, що буде «тлінний Рай». Шлях до цього пов'язаний із народженням у Дусі — духовним переродженням, якому заважає содомлянська сліпота «рожденное от плоти, осязает, в даль не простираясь» [12, с. 791–792]. За Сковородою, чинити беззаконня — це духовне перетворювати в плотське. Він закликає дивитися «сверх стихій» — понад матеріальну природу, що відкриває шлях до здолання «рабства физического» [12, с. 797].

Опису нового світу, де немає «ні старості, ні статі, ні розрізень» вкладається у традиційний опис Раю, однак він не шукає його втілення на землі. «Въчный Въчнаго любит» — не смертний і тлінний проект [12, с. 799]. «Сатана, плоть, Мір» — богомерзька Трійця [13, с. 832]. Плотське та мирське — частина матеріального, і суспільні інститути його частина. Під релігійно-містичним кутом зору, вони завжди недосконалі, тож не в них слід шукати досконалість. Інституційні реформи в його термінах — це «зцілення плотське», «воскресіння тлінне», а тому вони не могли його цікавити як остаточне рішення [12, с. 804].

У діалозі «Асхань», Г. Сковорода дійсно говорить про «Науку», котра є «высочайшая» і «предревняя» тому, що потреба в ній існує з найдавніших часів [11, с. 309]. Це наука досягнення людського щастя через самопізнання. А самопізнання є богопізнанням і ця наука — не була «світською». Наука якої хоче Сковорода — обумовлена природою людини, а не суспільства. Г. Сковорода, вочевидь, не очікував струсу, що підважить панівний лад, а шукав шляху до переродження кожної окремої людини. Водночас, та обставина, що мислитель не був просвітником не означає, що його слід виключати із протосоціологічного канону, адже соціологія була радше реакцією, а не продовженням Просвітництва [22]. Відкидання утилітаризму та концепції суспільного договору було властивим раннім соціологам. З такого погляду, соціологія ближча до романтизму — інтелектуальної реакції на суперечності Просвітництва та індустріального суспільства. І в цьому ключі, вочевидь, доречно реконструювати філософську спадщину Г. Сковорода (за Д. Чижевським — перед романтика [17, с. 208]) в стосунку до протосоціології. Однак ця реконструкція вимагає від істориків української соціології більш ретельної уваги до джерел протосоціологічному мислення та відмови від штучних прив'язок, які видаються доречними виходячи суто з хронологічних міркувань.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Вербець В., Субот О., Христюк Т. Соціологія / В. Вербець, О. Субот, Т. Христюк. — К. : Кондор, 2009. — 550 с.
2. Захарченко М., Погорілий О. Соціологічна думка України: навчальний посібник / М. Захарченко, О. Погорілий, В. Бурлачук, М. Молчанов та ін.. — К. : Заповіт, 1996. — 424 с.
3. Леонтович В. История либерализма в России / пер. с нем. И. Иловайской. — М. : Русский путь, 1995. — 444 с.
4. Мангайм К. Идеология та утопія / пер. з нім. В. Шведа. — К. : Дух і літера, 2008. — 370 с.
5. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. з італ. Г. Теодорович. — Львів : Свічадо, 2001. — 184 с.
6. Петров В. Теорія «нероблення» Григорія Сковорода / Петров В. Розвідки у 3-х томах / упор. В. Брюховецький. — Т. 1. — К. : Темпора, 2013. — С. 294–302.
7. Петров В. До характеристики філософського світогляду Сковорода (вчення Сковорода про матерію) / Петров В. Розвідки у 3-х томах / упор. В. Брюховецький. — Т. 1. — К. : Темпора, 2013. — С. 309–324.
8. Петров В. Особа Сковорода (1722–1922) / Петров В. Розвідки у 3-х томах / упор. В. Брюховецький. — Т. 3. — К. : Темпора, 2013. — С. 1448–1522.
9. Петров В. Г. С. Сковорода. Спроба характеристики / Петров В. Розвідки у 3-х томах / упор. В. Брюховецький. — Т. 3. — К. : Темпора, 2013. — С. 1523–1537.
10. Сковорода Г. С. / Малая советская энциклопедия. — Т. 8. — М. : Советская энциклопедия, 1960. — С. 552–553.
11. Сковорода Г. СВМФОНІА, наречення Книга АСХАНЬ / Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / під ред. Л. Ушкалова. — Харків, Едмонтон, Торонто : Майдан, КІУС, 2011. — С. 292–387.
12. Сковорода Г. Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія нареченна Жена Лотова / Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / під ред. Л. Ушкалова. — Харків, Едмонтон, Торонто : Майдан, КІУС, 2011. — С. 779–828.
13. Сковорода Г. Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим / Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / під ред. Л. Ушкалова. — Харків, Едмонтон, Торонто : Майдан, КІУС, 2011. — С. 829–870.
14. Ушкалов Л. Боже об'явлення / Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Григорія Сковороду. — Харків : Акта, 2001. — С. 39–52.

15. Ушкалов Л. Психомеханіка / Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Григорія Сковороду. — Харків : Акта, 2001. — С. 63–87.
16. Ушкалов Л. Timor Dei / Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Григорія Сковороду. — Харків : Акта, 2001. — С. 91–105.
17. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава : УНІ, 1934. — 224 с.
18. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / пер. з англ. М. Габлевич. — Львів : ПЦ ЛБА, 2001. — 220 с.+ XIX.
19. Шелухін В. Сковородинська любов // Незалежний культурологічний часопис І [Електронний ресурс]. — 2013. — Режим доступу: [http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Sheluhin\\_Skovorodynska\\_lubov.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Sheluhin_Skovorodynska_lubov.htm)
20. Appelbaum R. Literature and Utopian Politics in Seventeenth-Century England. — Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2004. — 256+XI p.
21. Zakydalsky T. The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda [Electronic resource]. — 2004. — Режим доступу: <http://ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>
22. Udehn L. Methodological Individualism: Background, History and Meaning / L. Udehn. — London, New York : Routledge, 2002. — 450 p.+ XIII.

*Ганна Костенко*

## **Г. СКОВОРОДА ЯК ПРОРОК ТА МОРАЛІСТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ПИТАННЯ ІМПЕРСЬКОГО ТА НАЦІОНАЛЬНОГО**

Філософська та інтелектуальна спадщина Г.С. Сковороди аналізуються з точок зору співвідношення тоталітарного та демократичного начала, імперського та національного складників. Фігура Г. Сковороди розглядається як втілення національної та християнської моралі в українській культурі. Філософія та раціоналізм Г. Сковороди є прикладом просвітницького універсалізму, а його етика та пророча місія пов'язані з бароковим світоглядом.

**Ключові слова:** філософія Г. Сковороди, колоніальні та постколоніальні дослідження, бароко, імперія, українська культура

*Ganna Kostenko*

### **G. Skovoroda as a prophet and moralist of Ukrainian culture: questions of imperial and national**

Philosophical and intellectual heritage of G. Skovoroda from the point of view of the ratio of totalitarian and democratic principles, imperial and national components are analyzed. The figure of G. Skovoroda is considered as the embodiment of national and Christian morality in Ukrainian culture. G. Skovoroda's philosophy and rationalism is an example of enlightenment universalism, and his ethics and prophetic mission are connected with the Baroque outlook.

**Keywords:** G. Skovoroda's philosophy, colonial and postcolonial research, baroque, empire, Ukrainian culture

Імперське та національне зараз аналізується насамперед у межах методологій постколоніалізму, що звертається до різних діахронічних та синхронічних аспектів української культури. Постколоніалізм як окремий дискурс зароджується в середині ХХ століття, водночас руйнування колоніальної системи, розвиток етнічних та культурологічних студій різних напрямків, постструктуралізм, розвиток постмодерністських теорій нації, етносу,

влади робить постколоніальні дискурси надзвичайно актуальними та вагомими як у соціокультурних реаліях, так і на теоретичному рівні розвитку гуманітарних наук початку XXI століття.

Із руйнування колоніальної системи почалося поширення антиколоніальних та постколоніальних студій, окремо слід виділити напрямок орієнталізму Е. Саїда. Праці Е. Саїда, Ф. Фанона, Г. Співак, Х. Бхабха складають класику світових постколоніальних досліджень — вони звертаються до постати пригніченого колоніальним досвідом, що не може свідчити про себе або свідчить про себе викривлено, в поняттях та образах колонізатора. У західних дослідженнях постколоніальні теорії вже стали мейнстримом, можливо розвиток подальших українських розробок буде сприяти вкоріненості подібної методології у сучасній гуманітаристиці. Не випадкові тому дискусії XIX–XX століття про належність Г. Сковороди українській чи російській культурі, оскільки Г. Сковорода став символом самостійності, інтелектуального розвитку та глибини філософської думки, а претензії колоніалізму завжди засновані на тому, що колонізований не здатний до логіки, раціональності (в тому числі філософії) та моральної поведінки.

Питання постколоніалізму ставить на новому етапі питання універсальності, оскільки метрополії вважали себе втіленням універсальним цінностей та космополітичної культури. Найперше, чим приваблює імперія — вона проголошує себе втіленням універсального та розуму. Ностальгічні мотиви пов'язані з тим, що нові національні культури намагаються виправдати себе як універсальні та раціональні, але використовують фактично дискурсивний словник самої імперії. Антропологи, досліджуючи різні аспекти глобалізації, все більшою мірою спрямовують свою увагу до так званого «голосу пригнічених» — точки зору людей постколоніального світу, та способам донесення досвіду суб'єктивності декласованих та маргіналізованих елементів усього різноманіття світу — це свідчення, що люди, відповідно до досвіду поколінь і націй, відповідають на тиски глобалізованого суспільства дуже різними шляхами. Також постколоніальні студії актуалізують відносно нову проблематику тоталітаризму меншин, коли, всупереч демократичним традиціям, владу визначає меншість загалу, і традиційна більшість вимушена коритися нетрадиційній та/або ворожій більшості меншій частині суспільства — вперше подібна парадигма антидемократії (де ми розуміємо демократію як владу більшості) була зреалізована саме в колонізованих народів, коли колоніальна влада ставила абсолютну меншість населення,

та мала абсолютну більшість владних повноважень на певній колонізованій території.

Антиколоніальні студії є зазвичай важливими та актуальними для суспільства будь-якої молоді держави, яка нещодавно відкинула рамки імперської спільності. Більш того, саме ступінь артикульованості та вираженості антиколоніального руху в культурі колонізованої нації є запорукою швидкого та відносно безболісного формування як політичної державності на основі деколонізованого народу, так і власне культурної самодостатності того ж народу. Вірно і зворотне — якщо процес виокремлення національного переходить із культурної та політичної площини в сферу тривалого збройного протистояння, то можна зробити висновок, що дискурс антиколоніалізму є/був досі недостатньо вираженим чи замовчуваним з тих чи інших причин. Вже поширення антиколоніального нарративу є певним кроком у доланні колоніальної спадщини, але набагато ефективніше долання колоніалізму відбувається через демократизацію та поширення одночасно різних видів дискурсів — постколоніального, деколоніального, постімперського, антиколоніального, мультикультурного тощо. Сучасна українська культура демонструє як антиколоніальні, так і постколоніальні дискурси, соціополітичні та соціокультурні події останнього часу особливо актуалізують антиколоніальні дискурси, що обумовлено усвідомленням України як колишньої колонії, при цьому постколоніальні дискурси демонструють також не тільки загальносвітову, але й національну українську специфіку. Сучасність подає свої вимоги — ми бачимо, що колоніалізм в Україні, і, відповідно, імперський ресентимент колишньої метрополії щодо українських земель, це не лише історичний феномен, а умова, що визначає і породжує нові конфлікти, аж до збройного протистояння, і тому він вартий дослідницької уваги. Саме намагання розуміння плину даної ситуації конфлікту через дискурс колоніальних відносин має дати дослідникам та спостерігачам максимально інформації про характер, витоки та наслідки цього процесу. До того ж, попри недостатню увагу сучасних суспільних дослідників, тема усвідомлення згубної української колоніальної залежності має багату історію, сягаючи до початків формування європейських націй та збігаючись історично з загальносвітовими тенденціями дослідження націй як феномену.

Ми можемо спостерігати сліди імперського як у корисному щодо націоцентричного побудування сенсі, так і у негативному,

коли під маскою постмодерну реставрується культурне поле відносин Імперія-Колонія.

Отже, як можна бачити, стан постколоніальності сучасної української культури має багато різнопланових проявів, що потребують докладного вивчення і аналізу, і свої регіональні особливості, які можуть збагатити загальнонаукову світову постколоніальну методологію.

Г.С. Сковорода виступає тією фігурою, що цементує українську інтелектуальну спадщину, тим самим він виступає не-колоніальною, в чомусь і постколоніальною фігурою. Одночасно філософська спадщина Г. Сковороди складна — має риси як протестні, національного опору, так і імперські риси.

В Російській державі XVIII ст. теоретичне обґрунтування абсолютизму та імперії знайшли у працях Т. Прокоповича. «Правда волі монаршої» (1718) обґрунтовує вищість монаршої верховної влади як необмеженого самодержавства. Припускаючи можливість трьох форм верховної влади — демократичної, аристократичної, монархічної, Т. Прокопович вбачав переваги у монархічному правлінні, рішуче відстоюючи інтереси Петра I з 1718 р. (проповідь «Слово про царську владу й честь»), підтримуючи Катерину I, Петра II, Анну Іванівну (промова «Про переваги монархії і незручності аристократії»), тим самим вважаючи імперію найкращим державним і суспільним механізмом. Щоб обґрунтувати вищість монарха, Т. Прокопович використовує ідеї Гуго Гроція, Т. Гоббса, вводить поняття «всенародної користі», якій нібито відповідають усі рішення монарха. Як у Д. Локка, у Т. Прокоповича в основі держави лежить суспільна угода, яка «має початок від першої в цьому чи тому народі згоди». Після цього підлеглі, народ втрачає усі свої права і не можуть піти на скинення монарха, формується жорстка форма імперії. «Державець», як переконаний Т. Прокопович, сам визначає структуру держави, призначає собі спадкоємця, вирішує, що «народній користі й волі Божій не супротивно», а народ вже від своєї волі добровільно відмовився під час складання угоди [1, с. 46–47].

Таким чином відбувається теоретичне обґрунтування ідеї монархічної влади, світової імперії, барокове замилювання могутністю і універсальністю держави. Г. Кониський, М. Козачинський, що викладали філософію у Києво-Могилянській академії Г. Сковороді, належали до учнів Т. Прокоповича.

М. Петров висловив думку, що Г. Сковороду можна вважати «духовним сином» Г. Кониського, а через таке посередництво

і «онуком», спадкоємцем Т. Прокоповича [2, с. 605], принаймні Г. Сковорода переймає від Г. Кониського увагу до проблем моралі, але, на відміну від Т. Прокоповича, Г. Сковорода цікавить загальнохристиянський і загальнолюдський, а не політичний аспект моралі — моральний не тільки монарх, моральна не сама імперія, а будь-який справжній християнин.

Хоч Г. Сковорода зобов'язаний великою мірою Києво-Могилянській академії своєю освітою, але говорити про те, що Г. Сковорода був своєрідним «духовним онуком» Т. Прокоповича, можна із розумінням загальної демократичної природи філософії Г. Сковороди, його відстоювання інтересів людини та моралі. Г. Сковорода поділяє ідею барокової перспективи, коли суб'єкт дуже значущий, йому надається істинність варіювання і множинність точок зору, філософією Г. Сковороди пропонується самостійність індивіда, а не держави.

Для колоніальної політики характерна дискримінація корінного населення у різних сферах життя в масі своїй, натомість, піднесення певних представників до вищих ешелонів, за умов їх максимальної лояльності до імперських інтересів та фактичної ідеологічної денаціоналізації. Як приклад можна згадати відому імперську тактику часів Катерини II, коли на фоні повного винищення Запорізької Січі та козацьких вольностей як залишків української правової та військової автономії, відбувалося піднесення канцлера Олександра Безбородька та графа Кирила Розумовського, чие українське походження та високий придворний статус ніяк не вплинули на загальну дискримінаційну щодо українства імперську політику. Цю проблему еліти, що підноситься з/завдяки народу, але зраджує той таки народ перед обличчям імперської влади, яскраво описує Юрій Шевельов у відомому есе «Москва, Маросейка» (1954 р.) [3], іменує її «комплексом Кочубеївщини» [3, с. 17]. Дослідник називає її серед трьох ключових проблем українства, «трьох страшних ворогів українського відродження» [3, с. 17], які, за думкою Ю. Шевельова, є: Москва (персоніфікація Імперії), український провінціалізм (наслідки колонізації, упослідженість і навіяний комплекс меншовартості колонізованого народу), і власне комплекс Кочубеївщини як символ розколотого на зрабовану більшість та наближену до ресурсів зваблену імперією меншість.

Наразі, внаслідок специфічної соціокультурної ситуації (стан військового конфлікту з колишньою метрополією), тексти, що характеризують стан постколоніальності, будуть примножувати-

ся, а також актуалізуватися всі ті, що вже написані, також, звичайно, будуть переосмислюватися ключові постаті української культури, Г. Сковорода як інтелектуальний метатекст української культури буде показувати здобутки та проблеми української інтелектуальної свідомості. Це має бути не тільки викликом для фахової спільноти, яка має задовольнити потребу теоретичного осмислення суспільних процесів, а й для громадянського загалу, який може знайти для себе відповіді на актуальні питання саме в текстах подібної проблематики.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Литвинов В.Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К. : Наукова думка, 1984. — 152 с.
2. Петров Н. Первый малороссийский период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковорода // Труды Киев. дух. акад. — 1902. — № 12. — С. 603–609.
3. Шевельов Ю. Триптих про призначення України / упоряд. В. Склярюва, Т. Данько ; передм. А. Порохівник. — Харків : Видавець Савчук О.О., 2013. — 96 с.

*Василь Новаковець*

#### ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА — ПРЕДТЕЧА ЄВАНГЕЛЬСЬКОГО ПРОБУДЖЕННЯ В УКРАЇНІ

??  
???

Григорій Савич Сковорода є визначною постаттю в українській літературі, філософії та релігійній думці. Мета даної статті — довести, що Григорій Савич є один з предтеч євангельського пробудження в Україні в середині ХІХ ст. Формально Сковорода належав, як і більшість українців того часу, до Православної церкви, але не вписувався за мисленням й життям в «цареву віру». Європейська Реформація теж мала своїх предтеч, які теж формально належали до панівної тоді Католицької церкви, але реально шукали оновлення, правду, відповідність проголошеної догми до життя. Тож у вітчизняній євангельсько-протестантській історіографії Сковорода як правило згадується при аналізі передумов виникнення євангельського пробудження (Л. Жабко-Потапович, Г. Домашовець, С. Савинский, С. Санніков, Ю. Решетников, В. Любащенко та інші).

Особистість Сковорода сформувалась через поєднання зовнішніх передумов й особистих рішень. Зростання в побожній козацькій сім'ї, бажане в дитинстві відвідування й участь в служінні помісної церкви, відмінне навчання в Києво-Могилянській академії (в т. ч. вивчення теології та біблійних мов), неприйняття спокус імператорського двору [3, с. 50–51] — це та інше як формувало, так і являло духовну складову постаті Григорія Сковорода.

Достеменно не відомо причин, але священиком по закінченні навчання він не став, натомість отримав можливість подорожувати й навчатися в університетах Західної Європи (в т. ч. теології). Зокрема в Галє в Німеччині Сковорода опинився в контексті пієтистського пробудження серед місцевих лютеран [1, с. 87; 3,

с. 52–53], хоча раніше він не міг не знати про піетистів від свого викладача в Академії Симона Тодорського, що навчався в університеті Гале [2, с. 18]. Л. Жабко-Потапович впевнений, що саме тут він запозичив пізнішу звичку щодня читати Біблію та молитися по кілька разів удень й вночі [3, с. 52–53]. Все це призвело, що українське православне (й католицьке) духовенство сприймало його спочатку стримано, бо ж по духу він вважався вже «сектантом» [1, с. 94; 3, с. 54], а пізніше як «єретик страшенний, якому не то що вчити нікого неможна дозволити, а прямо хоч зараз його живцем пали» [9, с. 23]. При цьому духовенство визнавало його обдарованість й намагалося привернути до себе, обіцяючи посади, честь й славу, на що неодноразово отримувало відмову, за словами біографа М. Ковалинського: «чи ви хочете, щоб я побільшив кількість фарисеїв?», «досить і вас, стовпів неотесаних у Божому храмі», «блаженний той, хто святість віри, тобто своє щастя, заховав не в ризі, а в Господній волі» [1, с. 92; 2, с. 109; 3, с. 56–57; 6, с. 1350, 1359].

Сковорода відрізнявся не просто сократівським аскетизмом, а саме богобійною євангельською поведінкою — прагнення донести своєму народу Євангелію Христову, чесність й спокійність, уважність й безкомпромісність, скромний й чистий одяг, неприйняття алкоголю та паління, цитування біблійних текстів, складання й гра на інструментах духовних псалмів, відмова від церковних обрядів тощо [3, с. 57]. З єврейською Біблією, як і з грецьким Новим Заповітом він не розлучався до смерті [6, с. 59]. В 1-й пісні зі збірника «Сад Божественних пісень» Сковорода розкриває прагнення своєї душі:

Христе, жизнь моя, умерый за мя!  
 Должен был тебѣ начатки  
 Лѣт моих, даю остатки.  
 Сотри сердца камень. Зажжи в нем твой пламень.  
 Да смерть страстям и злым сластям,  
 Живу тебѣ мой свѣт.

...

Блажен! о блажен! кто с самых пелен  
 Посвятил себе Христови,  
 День, ночь мыслит в его словѣ,  
 Взяв иго благое и бремя легкое,  
 К сему обык, к сему навик.  
 О жребий сей святой! [6, с. 51–52]

Навіть його спокійна смерть й заповітні слова вказують на євангельський дух: «світ ловив мене, але не спіймав». В тому сенсі, що «Світ це тодішнє зло. Це моральний розклад, це бездушна погоня за майном, за почестями, за упоєнням владою, за бліхтром слави» [10, с. 9].

Отже, життя та ціннісні орієнтири Григорія Савича говорять про нього більше, ніж про обдарованого релігійного філософа — його істинне богошукування є незаперечним. Хоча не все чому він вчив прийнятно для сьогоднішніх євангельських протестантів [5, с. 58], зокрема його символічно-філософське тлумачення Біблії, про яке говорить М. Попович [4, с. 198–207]. Тому не слід вважати Сковороду євангельським протестантом в вузькому сенсі (представником однієї з деномінацій протестантської конфесії християнства), але в широкому сенсі (посвята себе Богу, незгода з формалізмом офіційної церкви, дух вільнодумства й богопошани, прагнення церковних, суспільних, освітніх реформ тощо) його постать справедливо слід визнати такою. Також ми припускаємо, що Сковорода серед інших не лише високо цінував й був під впливом Еразма Роттердамського, про що говорить Л. Ушкалов [7, с. 12–16], але подібно західноєвропейському предтечі Реформації (в широкому сенсі), Сковороду можна назвати «українським Еразмом». Тож ми вважаємо славного українця одним з предтеч великого євангельського пробудження в Україні [8, с. 69], яке розпочнеться вже за півстоліття після його відходу у вічність.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Домашовець Г. Нарис історії української євангельсько-баптистської церкви. — Торонто, 1967. — 459 с.
2. Домбровський О. Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху. — Нью-Йорк, 1979. — 622 с.
3. Жабко-Потапович Л. Христове світло в Україні. Історія Українського євангельсько-баптистського руху. — Чикаго : Дорога правди, 1991. — 175 с.
4. Попович М. Сковорода і богослов'я // Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка: зб. наук. праць / [за заг. ред. М. П. Корпанюка]. — Ніжин : Видавець Лисенко М.М., 2015. — Вип. 3. — 376 с.
5. Решетников Ю., Санніков С. Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні. — Одеса : Богомисліє, 2000. — 230 с.

6. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
7. Ушкалов Л. В. Сковорода, Шевченко, фемінізм... : Статті 2010–2013 років / Л. В. Ушкалов. — Харків : Майдан, 2014. — 312 с.
8. Флоринський І. Григорій Сковорода — предтеча українського евангелізму. — Торонто, 1956. — 69 с.
9. Хоткевич Г. Сковорода. — Сідней — 166 с.
10. Шаян В. Григорій Сковорода. Лицар святої борні. — Лондон-Торонто, 1973. — 111 с.

*Тетяна Радіоненко*

## **ЕЛЕМЕНТИ НАРОДНОГО ФОЛЬКЛОРУ У ПРОЗОВИХ ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

???

Фольклор — усна народна творчість, народна словесність, яка виникла, певно, ще тоді, коли людина почала спілкуватися з собі подібними і використала для цього власну фантазію й образність. У творенні фольклору протягом багатьох століть брали участь численні покоління, тому він як явище культури є складним і синтетичним. Фольклор дає матеріал для вивчення не лише фольклористам, а й мовознавцям (історикам мови, діалектологам), літературознавцям, психологам, філософам та іншим науковцям. До появи писемності усна творчість народу (будь-якого) була єдиною формою передачі інформації, знань, звичаїв, народної етики, моральних цінностей.

Фольклор відрізняється від художньої літератури тим, що його твори різних жанрів не мають і не можуть мати конкретного автора, вони набагато об'єктивніші в тому плані, що передають загальнонародні, національні уявлення про добро і зло, справедливість і обман, про любов і зраду та про інші поняття (конкретні й абстрактні), якими живе народ. У порівнянні з твором усної народної словесності літературний твір певного автора відображає погляд на світ і життя конкретного письменника і є суб'єктивним. Протягом тривалого часу фольклор не вивчався і не збирався. Чи не першим вченим чоловіком в Україні був філософ і письменник Г. Сковорода, який використовував елементи фольклору в своїй творчості і заговорив про важливу виховну роль усної народної творчості в житті суспільства. Сьогодні є популярним підкреслення зв'язку творчості Сковороди з фольклором і проголошення митця типовим виразником української ментальності. Але в більшості випадків подібні заяви залишаються на рівні декларації, без наукового обґрунтування і осмислення.

Творчість великого українського філософа, письменника, поета Григорія Савовича Сковороди стала межовим явищем в українській літературі. Ця межа пролягає, передусім, між старою та новою літературами. Крім того, творчий доробок філософа поєднує в собі ознаки усно-розмовної та літературної традицій [5]. Однак Сковороду не можна вважати письменником «фольклорним», наскільки самобутня його творча індивідуальність, настільки «літературний» його стиль. Проте якщо проаналізувати погляди Сковороди-філософа, то стане ясно, що вони багатьма своїми сторонами стикаються з народним світоглядом. Фольклорні твори він свідомо вносив у свої філософські трактати, щоб авторитетом народної мудрості підкріпити ті чи інші свої положення, зробити розповідь цікавішою, образнішою. Все життя Сковороди, його побут настільки пов'язані з народом, що сам він став постаттю легендарною — народ створив чи пристосував до нього багато різних переказів, оповідок.

Ставлення Сковороди до фольклору характеризує і його ставлення до народу. Простеження шляху, яким він освоював народну творчість, допомагає краще зрозуміти розвиток його оригінального філософського мислення, поетичного світобачення і світосприймання.

Найбільш цікавим є питання про використання Сковородою фольклорних сюжетів і образів сучасних йому жанрів усної народної словесності — казок, легенд, притч і байок. Таких сюжетів і образів налічуємо в його трактатах понад двадцять. Внесені вони сюди цілком свідомо з певною художньою метою, значно олюднюють розповідь, образно, на живому прикладі, підсилюють певну філософську тезу. Та Сковорода не використовував фольклорні жанри у їх чистому вигляді, не розрізняв чітко казок, притч, байок, оповідань. Вони вводились з однією метою — як живе образне слово, як по-філософському осмислена, підтверджена народним досвідом думка.

Літературно-філософські твори Сковороди написані у стилі високого бароко. Казки, як і прислів'я, приказки та інші фольклорні жанри ніби утримували зв'язок думки філософа з читачем. Сковорода часто «обайковує» фабулу для того, щоб допомогти адресату дійти висновку щодо своєї моралі, що впливає з тексту, тобто звести зміст, закладені в символічних текстах до змістів сьогоденного буття людини. Іншими словами, прозові твори фольклору були коментарями філософських ідей на побутовому, усім зрозумілому рівні.

Можна навести в приклад кілька таких сюжетів. У трактаті «Разговор пяти путников» Григорій, в особі якого виступав сам автор, говорить: «Я еще младенцем выучил... басенку. Дѣд и баба здѣлали себѣ хату, да не прорубили ни одного окошка. Не весела хата. Что дѣлать? По долгим размышленій, опредѣлено в сенатѣ, идти за свѣтом доставать. Взяли мѣх, разинули его в самой полдень пред солнцем, чтоб набрать, будьто борошна, вносить в хатку.» [3, с. 34]. Та все було марно. На допомогу їм прийшов мандрівний чернець, який порадив прорубати в стіні вікно: світло заповнило всю хату.

Даним твором Сковорода запевняє читача, що кожна людина подібна до героїв казки: всі шукають щастя «по сторонам, по вѣкам, а оно есть вездѣ и всегда, с нами, как рыба в водѣ, так мы в нем, а оно около нас ищет самих нас. Нѣт его нигдѣ, затѣм, что есть вездѣ» [3, с. 334].

Казка про прорубування вікон належить до мандрівних міжнародних сюжетів. В українській фольклористиці записано понад двадцять її варіантів. В одних випадках вона відноситься до народної космогонії: ще під час творення світу чорт збудував хату, але без вікон і ловив денне світло міхом. Побачив це Бог і зробив у хаті вікно, але чорт уже не хотів селитися в хату, бо рами вікна були у вигляді хреста, і тоді Бог віддав хату людям [2, с. 46]. У другій групі казок хату збудували люди і прорубувати вікна навчив їх Бог зі святим Петром. Третя і найбільша група казок на цю тему — казки і анекдоти про дурнів.

Не відходячи від основного народного сюжетного стержня казки, Г. Сковорода лише додав до неї кілька деталей, зокрема посилення на сенат — дід з бабою іронічно іменуються «оба сенатора», їх рішення йти ловити світло мішком так само визначено казенною формулою «опредѣлено в сенатѣ». Замість мужика і Бога з св. Петром виведено образ ченця, який «имѣл отроду лѣт только 50, но в сообщении свѣта великій был хитрец» [3, с. 334]. Щодо діда й баби, в тлумаченні Сковороди вони з «безтолкових» поступово перетворюються в «блаженних» і «щасливих», бо бодай в кінці днів своїх домоглися, щоб «всевидящее, недремлющее, великое всего мира око свѣтило, храмину их просвѣтило» [3, с. 335].

Таким чином, ця народна казка у незначній авторській трансформації була взята для того, щоб підтвердити тезу автора про близькість людського щастя, що за ним не треба далеко ходити — воно в самій людині, треба лише вміти пізнати його, зрозуміти.

Оригінально опрацював Сковорода народну легенду про Неграмотного Марка. У «Разговорі пяти путников» один з діючих осіб Лонгин просить товаришів послухати «басенку» і розповідає їм таке: Неграмотний Марко добрався до раю. Його зустрів святий Петро з ключами і, відчиняючи райські ворота, питає, чи вчився він священних мов, чи був в академіях, чи читав книги древніх богословів. «Простак» Марко відповідає на всі питання негативно. Тоді Петро питає, хто ж його справив на путь миру. «Мене исправили три регулки», — 1-я сія: «Все то доброе, что определено и святым людям», 2-я: «Все то невелико, что получают и беззаконники», 3-я: «Чего себѣ не хочеш, другому не желай» [3, с. 346]. Після такої відповіді Петро з радістю приймає Марка до раю, зауважуючи, що «мало ты кушал, а много сыт» [3, с. 346], що теж перегукується з народним прислів'ям: «Мало вкусиш, більше ковтнеш».

У народній творчості образ неграмотного Марка має різні назви, обмальовується в різних ситуаціях, але прототип його один: колишній грішник, що спокутував свої гріхи і потрапив до раю. Марко Багатий, Марко Проклятий, Марко Пекельний, Марко Неграмотний — такі народні варіанти імені цього героя.

Ближчим для Сковороди є образ Пекельного Марка. У фольклорі це образ великого грішника, який спокутує свої тяжкі гріхи. Для Сковороди цей образ цікавий не своїм бурлескним характером (згадаймо народні прислів'я: «Товчеться, як Марко по пеклу», «Божевільний Марку, ходиш по ярмарку: ні купуєш, ні торгуєш, тільки робиш сварку»), а цікавий в плані морально-дидактичному. Це постать покутника, що суворо дотримувався святих правил і заслужив собі місце в раю. Це вже типовий сквородинський образ, який «мало кушал, а много сыт», відмовився від всіх світських спокус, а вдовольняється малим. Отже, Сковорода використав цей популярний народний образ і по-своєму його опрацював, зробив його носієм своїх поглядів, хоч знаємо, що народний його прототип таким не був.

З народних джерел взято оповідання в «Алфавіті мира» про дику людину. Один з персонажів оповідання Григорій повчає, що щастя наше всередині нас, що треба жити в злагоді з природою. І тут же пригадує, що ще хлопчиком чув оповідання про те, як на європейський берег буря викинула дику людину. Зібралися люди подивитися на це чудо, пропонують йому різні страви, але він нічого не хоче. Та коли побачив запропоновані плоди, одразу «задрожал к ним и воскрес». Це оповідання трактується Сковоро-

дою як «родный образ в вѣрныя господевы своему души в выборѣ званія» [3, с. 421]. Дика людина яка виросла разом з природою, вибирає те, що їй подобається, до чого має схильність, а не те, що їй пропонують, хоч воно й добре. З цієї розповіді Григорій Лонгин теж виводить свої висновки, що навіть двоє людей, які роблять одну й ту ж справу, роблять її неоднаково: «Сей самую ничтожною услугою веселит, а тот дорогими подарками огорчает», «Сего хула вкуснеѣ от того хвалы» [3, с. 421]

Сковорода добре розумів, яку велику силу має у собі звичайний фольклорний образ чи фольклорний сюжет, яку глибоку філософську думку можна вкласти в нього, яке широке узагальнення можна підкріпити влучно підбраною казкою. Ось що говорить він про казку в творі «Икона Алквїадская»: «...и самая крадчайшая сказочка заключает в узлѣ своем монумент сладчайшія вѣчности; как корка зерно, а перлова мать жемчужину и как луна солнечный свѣт отдает по всей земленности своей» [4, с. 20]. Безперечно, що тут під казкою розуміється і байка, і притча, і оповідання — всі філософські жанри фольклору. З цього видно, що Сковорода свідомо підходив до використання казок, бачив їх силу у ствердженні вічних істин.

Однією з найкращих опрацьованих Сковородою притч є притча про сліпця і хромця. Міститься вона у трактаті «Разговор пяти путников» [3, с. 326–327], де учасники розмови говорять про щастя людини: всі люди ціле своє життя шукають щастя, але не можуть досягти його, бо не знають «в чем оно состоит». Для того, щоб зрозуміти, в чому суть щастя, потрібні два крила — «премудрость» і «добродѣтель». Ця єдність «премудрости» і «добродѣтели» ілюструється притчею про безногого і сліпого, які допомагають один одному і досягають мети. Мандруючи світами, путник Обсерватор втратив ноги. Він повертається додому, та недалеко від отчого дому втрачає і руки й не може йти далі, а тільки дивиться здалеку на межу своєї дороги. Раптом він бачить, що цією самою дорогою йде сліпець Практик, рідний брат Обсерватора, який теж повертається в батьківський дім. Брати впізнали один одного. Сліпий взяв безногого брата на плечі, і ноги сліпця й очі безногого привели братів додому. Розум безногого й доброта сліпого об'єдналися, і брати досягли щастя.

Притча ця загальновідома, але у Сковороди вона більш деталізована: брати мають свої імена, що відповідають їх функціям, діям, а ім'я батька — Ураній, що значить верховний, старший, чистий; він господар замку Миргорок (у деяких списках тво-

ру — Миргород). Народне оповідання про взаємодопомогу сліпця і хромця із загальнодидактичного переходить у морально-філософську площину, є ілюстрацією до певної філософської тези Сковороди.

У творчості Г.С. Сковороди надзвичайно важливе місце займають прислів'я і приказки. До них письменник звертався протягом всього творчого життя — використовував їх у всіх своїх творах — філософських трактатах, поезіях, байках, листах. До цього він підходив цілком свідомо, мав свої погляди на прислів'я і приказки, вироблені як власною творчою практикою, так і здобуті під час навчання в Київській академії. Якщо вибрати з усіх творів Сковороди народні прислів'я і приказки і систематизувати їх, то вийде досить поважна збірка.

Погляди Сковороди на прислів'я і приказки викладені в одному з листів до М. Ковалинського. Як видно з контексту, М. Ковалинський попросив свого вчителя пояснити йому фразеологічний зворот «абы ся курило». Відповідь свідчить, що Сковорода уважно поставився до прохання свого учня, якому писав, що прислів'я «мене замучило: майже всі три дні я ним займаюся» [4, с. 300]. Він подає його пряме тлумачення: «Наше прислів'я в даному разі твердить, що досить диму, хоч би до вогню справа не дійшла».

Якщо поетика часів Сковороди широко допускала вживання народнопоетичної фразеології, прислів'їв і приказок у нижчих жанрах літератури — байках, сатирично-гумористичних творах і не допускала цього для «високих» жанрів — оди, трагедії, епопеї, то Сковорода зовсім ігнорував це правило — прислів'я і приказка входять у нього повноправним сюжетним компонентом в усі жанри — філософські трактати, пісні, переклади, байки. Цим він помітно демократизував мову, наближав її до основного споживача своїх творів — селян, козаків, міщан, дрібних дворян.

Сковорода сам свідчив, що він брав прислів'я з усного народного побутування, навіть інколи посилався на місце, де йому довелось чути той чи інший вислів: «В селѣ Ровенках прекрасную слышал я пословицу сію: «Не ѣвши — легче, поѣвши — лучше» [4, с. 121]. Беручи прислів'я і приказки з усного побутування, Сковорода, безперечно, намагався надати їм такого характеру, як цього вимагав контекст твору. Насамперед вони зазнали певного мовного оформлення, Сковорода перекладав їх книжною мовою, уніфікував тексти із мовою своїх творів [2, с. 74].

Всі прислів'я і приказки, вжиті Г. Сковородою, можна поділити на кілька тематичних груп, кожна з яких відповідає якій-

сь стороні його вчення. Це насамперед прислів'я і приказки, що підтверджують його оригінальну теорію сродної праці: «Не пьался к тому, что не дано от природы» [3, с. 436]; «Волка в плуг, а он в луг» [4, с. 104]; «Если не рожден, не суйся в книгочество» [3, с. 436]; «Аще не рожден — не суйся в науку» [3, с. 463]; «Далеко свинья от коня» [3, с. 128] та ін. Далі можна виділити групу прислів'їв і приказок, які популяризують його етичне вчення, зокрема виражають погляди на щастя, дружбу, різні моральні якості людини: «Будь доволен малым» [4, с. 108]; «У друга вода есть слаще вражеского меда» [4, с. 127]; «лучше мне сухарь с водою, нежели сахар с бѣдою» [4, с. 123]; «Не имѣй ста рублей, как одного друга» [3, с. 131]; «Доброе братство лучше богатства» [3, с. 131]; «Лучше голый, да правый, нежели богатый беззаконник» [4, с. 412]. В окрему групу можна виділити прислів'я і приказки на тему виховання. На педагогічні погляди Г. С. Сковороди зробила вплив народна педагогіка, основні правила якої найкраще сформульовані у малих філософських жанрах фольклору: «Родители суть наши лутчшіе учителя» [3, с. 449]; «Не ходи в чужій монастырь с твоим уставом, а в чужую церковь с твоим типиком» [4, с. 121]; «Не хватайся за хвост, минув голову» [4, с. 107]; «Не тот есть глуп, кто не знает (еще все перезнавший не родился), но тот, кто знать не хочет» [4, с. 119].

У творах Сковороди значну частину прислів'їв і приказок складають ті, які автор вжив для кращого розуміння таких філософських категорій, як суть і явище, форма і зміст: «Не славна изба углами, славна пирогами» [3, с. 267]; «Не то орел, что лѣтает, но то, что легко сѣдает» [3, с. 264]; «Суди древо от плодов» [4, с. 94]; «Древо от плодов познавается» [3, с. 109]; «Глупой ищет мѣста, а разумного и в углу видко» [3, с. 117] та ін.

Прислів'я давали можливість Сковороді вивести з них широкі узагальнення, висновки. Іноді, починаючи розмову прислів'ям-загальником, філософ конкретизував його «матерією», йшов від загального до конкретного. Подаючи в листі до М. Ковалинського, латинською мовою прислів'я «Де у кого болить, там він і руку держить» [4, с. 293], він одразу розшифровує його значення у контексті: «скупий безперечно думає про гроші, купець — про товари, орач — про волів, воїн — про зброю, — коротше, що в кого болить чи радує, те є в кожного в голові і на язиці» [4, с. 293].

Багато разів вживав Сковорода прислів'я і приказки, в яких стверджується і уславлюється щира, міцна і безкорислива дружба. Про дружбу він неодноразово писав у листах до М. Ковалин-

ського, у людських взаєминах ставив її вище над усе. Даючи поради своєму учневі, він наводить різні висловлювання про дружбу, які мають загальнолюдське значення. У цих висловлюваннях, чимало місця займають і народні прислів'я та приказки. «Не имъй ста рублей, как одного друга» [3, с. 131]; «Доброе братство лучше богатства» [3, с. 131]; «Когда есть пирожок, тогда есть дружок» [4, с. 413].

У народності прози Григорія Сковороди сумніватися марно, тому, що велику кількість сюжетів, образів (казка про прорубування вікон, образи дідуся і бабусі, діви-істини Астраї, неграмотного Марка, про дику людину тощо), приказок, прислів'їв взято письменником із фольклору. Можливо тому його твори так глибоко насичені національним колоритом, дивують красою та довершеністю слова, основ якого автор дошукувався в усній народній творчості. [1, с. 78]

Фольклоризм Сковороди можна вважати однією з характерних рис його творчості. Народне образне слово користувалось у нього високим авторитетом насамперед у доказовій функції, як підтвердження його власних думок і поглядів. Народні оповідання, казки і притчі, прислів'я і приказки, використані Сковородою, надають його творам неповторного, оригінального художнього колориту.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Александрович Т.З. Поетика прози Григорія Сковороди: монографія / Т.З. Александрович, М.П. Корпанюк. — Корсунь-Шевченківський: ФОП Гавришенко В.М., 2011. — 270 с.
2. Мишанич О. В. Григорій Сковорода і усна народна творчість / О.В. Мишанич; відп. ред.: М.Є. Сиваченко; АН Української РСР, Ін-т літератури ім. Т.Г. Шевченка. — Київ: Наукова думка, 1976. — 151 с.
3. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 532 с.
4. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 576 с.
5. Струк К.Г. Григорій Сковорода і народна творчість / К. Струк // Живий журнал войовничого ідеаліста. — Режим доступу: <https://constructorman.livejournal.com/8968.html>

*Юрій Гаврилюк, Микола Горін, Іван Гришин,  
Людмила Кравченко, Наталія Мицай,  
Тамара Поліщук, Олександр Трунов*

#### КОНЦЕПЦІЯ «ФІЛОСОФСЬКОГО САДУ» ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЯ В АВТОРСЬКИХ ПРОЕКТАХ

Наведено концептуальні узагальнення, покладені в основу проектних задумів, започаткованих великим українським філософом, просвітителем, гуманістом, поетом, педагогом і мандрівником Григорієм Савичем Сковородою, чие 300-річчя з Дня народження світова спільнота відзначатиме у 2022 році, а його філософія не підвладна часу і не стосується якогось певного історичного періоду. Авторські проектні рішення базуються на результатах моніторингу садово-паркових екосистем по проспекту Сковороди (м. Валки), природного парку довкола Музею Сковороди (с. Сковородинівка) та інших меморіальних сквородинівських територій і є екологічно обґрунтованими у напрямку створення філософських («божественних») садів, ідея яких залишена нам у спадок як безцінне цілюще, життєдайне джерело, з якого ще довго черпатимуть насагу нові покоління українців.

*Ключові слова:* концептуальні узагальнення, геокультура, ноосенсоросфера, проектні рішення, моніторинг, садово-паркові екосистеми, природний парк, ландшафт, екологічне обґрунтування, філософські сади.

*J.M. Gavrilijuk, M.O. Horin, I.J. Grichin, L.I. Kravtchenco,  
N.I. Micaj, T.V. Polichuk, O.P. Trunov*

#### **The concept of «Philosophical garden» and its realization in the project «Grigoriy Skovoroda — 300»**

The conceptual generalizations, which are the basis of the project designs, were started by the great Ukrainian philosopher, educator, humanist, poet, pedagogue and traveler Grigory Savitch Skovoroda, whose 300th anniversary from the birthday will be celebrated by the world community in 2022, and his philosophy is not subject to time and not refers to a particular historical period. The author's project decisions are based on the results of monitoring of the landscape park ecosystems on the Skovoroda avenue (city Valka), the nature

park around the Skovoroda Museum (village Skovorodinovka) and other memorial skovorodinivsky territories and are ecologically sound in the direction of creating philosophical («divine») gardens, the idea of which is left to us as an inheritance as an invaluable healing, life-giving source, from which new generations of Ukrainians will draw inspiration for a long time.

**Keywords:** conceptual generalizations, geoculture, noosensorosphere, design solutions, monitoring, garden and park ecosystems, natural park, landscape, ecological justification, philosophical gardens.

*Годі будувати словом, коли те саме  
руйнувати ділом*

Григорій Сковорода

Світова спільнота у 2022 році відзначатиме 300-річчя з Дня народження великого українського просвітителя, гуманіста, філософа, поета, педагога, мандрівника Григорія Савича Сковороди (1722–1794), чия велична постать посідає унікальне місце в історії української культури. Його філософія не підвладна часу і не стосується якогось певного історичного періоду. Те, що він залишив нам у спадок, є сьогодні цілющим, життєдайним джерелом, з якого ще довго черпатимуть насагу нові покоління українців. Тож нашим завданням є невпинне плекання цього безцінного джерела. Місця, пов'язані з життям та творчістю великого просвітителя, мають відзначатися мистецькими засобами, що відображатимуть унікальну ментальність українців, підтверджену міфологізацією та трепетним ставленням нинішніх поколінь до мандрівного філософа. Коли людина в навколишньому середовищі знаходить зрозумілі й близькі їй знаки, символи, що відповідають традиціям національної психології й характеру, у неї з'являються відчуття особливого «духу місця», важливого для її духовного життя, виховання патріотизму.

З ініціативи фахівців-харків'ян у 2002 р. започатковано Проект «Григорій Сковорода-300» на тривалу перспективу. У підготовку до 300-річчя з Дня народження Григорія Сковороди активно включається Харківський національний аграрний університет ім. В.В. Докучаєва [1, 2].

У Проекті «Григорій Сковорода — 300» і далі, з 2022 до 2030 рр., уже за Проектом «Григорій Сковорода — 300 плюс» передбачено також міжнародні контакти Харківського агроуніверситету не тільки з Вишеградською четвіркою (Сковорода впродовж п'яти років — 1745–1750 рр. — перебував у м. Токай за кордоном), але

й з міжнародним проектом чесько-української дружби, пов'язаним із селами Соколове (Харківська область) і Калинівка (Тернопільська область), столицею Чехії (м. Прага) та інше.

Проект «Григорій Сковорода-300» враховує інтегральну парадигму ноосенсорного та геокультурного підходів до спадку Сковороди та його реалізації упровадженням адекватного комплексу заходів. При цьому до творчого процесу залучено сквородинівську модель триєдності світів, що показує глибину мислення великого філософа. Особливо цікавий аспект проявляється при введенні у понятійний апарат геокультурного підходу.

Так, одним з таких місць нам вбачається «філософський сад» на території занедбаного у недавню добу *Парку культури та відпочинку* у м. Валки, що прилягає до нинішнього проспекту Григорія Сковороди. Громадськість міста виступила з ініціативою реконструкції цього парку та наданням йому імені великого українця. На території парку восени 2017 року встановлено пам'ятний знак на місці зруйнованої церкви, в якій за переказами брав шлюб з валківською дівчиною молодий Григорій Сковорода. Історичні відомості про перебування видатного філософа в цих місцях нададуть екоетносферної привабливості туристичному маршруту через Валки, які мають власну унікальну історію.

Попередній моніторинг території парку (де-факто скверу) підтвердив її ландшафтну мальовничість, добрий стан деревного насадження середнього віку, перспективність створення декоративних фітокомпозицій на урбанізованій території в центрі Валок — відомого слобожанського поселення з дуже цікавою історією. Хаотично протоптані стежки вказують на інтенсивний транзитний рух територією скверу, притаманного саме сьогоднішньому урбосередовищу з його явними деградаційними (екоцидними) трендами. Напрацьовані авторами рекогносцирувальні моніторингові рішення націлені на негайну реконструкцію парку (адаптивну фіторекультивуацію урбанізованого земельного масиву) в переддень 300-річного ювілею Г.С. Сковороди.

Авторський ескізний проект передбачає поетапне виконання ландшафтно-дизайнових робіт: передусім — геодезичну зйомку, обстеження існуючих насаджень, складання опорного плану; планування ландшафтних рубок догляду з метою поліпшення естетичних, декоративних, санітарно-оздоровчих, рекреаційних (загалом еколого-соціальних) функцій паркового середовища та для прокладання маршрутно-стежкової мережі; проведення вибіркових санітарних рубок з вилученням сухостійних, всихаючих

та ослаблених дерев через їхнє пошкодження шкідниками і хворобами (за необхідністю); розробка дендрологічного плану, що включатиме основний та допоміжний асортимент декоративних хвойних і листяних дерев і кущів, трав'янистих видів для еколого-естетичного оформлення (композиції) паркового насадження; розробка генерального плану парку.

В основу генплану пропонується покласти поділ території парку на окремі функціональні зони, об'єднані загальною просвітницькою філософією Сковороди. Першочерговим завданням постає створення запропонованої Л.І. Кравченко культурної зони «Філософський сад» як своєрідного «саду Божественних пісень», який передбачається збагатити засобами ландшафтно-екодизайнового мистецтва та художньо-композиційного упорядкування мудрістю філософського духу Сковороди, що поєднують «видиму й невидиму природу» Всесвіту. Частина парку відводиться для тихого відпочинку мешканців міста Валки старшого віку. Тут засобами ландшафтного дизайну запроєктовані комфортні умови для споглядання краси «видимої» природи, читання Біблії, роздумів про Бога, сутність життя (як це любив робити Сковорода), умови пробудження настрою спокою, добросердя й радості. Дальня частина парку віддається активному відпочинку дітей та юнацтва.

Авторською концепцією передбачено насичення простору парку художніми малими формами-символами, які сприятимуть опануванню відвідувачами філософії Сковороди, який поділяв точку зору давніх мудреців, згідно з якою глибина думки є невимовною — думку можна виразити і передати лише за допомогою образно-символічних засобів. Він пристосовував скарб філософської термінології до свого стилю думання, коли поняття стають символами (Д. Чижевський).

Прикладом цього може бути малюнок фонтану «Нерівна всім рівність», виконаний власноруч Сковородою: «Бог богатому подобен Фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместности. Над Фонтаном надпись сѣя: НЕ РАВНОЕ ВСѢМ РАВЕНСТВО. Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вкруг Фонтана стоящие. Меншій сосуд менѣ имѣет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный» [3, С. 669].

На нашу думку, *Філософський Фонтан Сковороди* повинен зайняти належне місце в ландшафтних композиціях сквородинівських парків, проекти яких передбачається виконати за участю фахівців Харківського ХНАУ ім. В.В. Докучаєва в різних районах

Харківської області, де перебував Сковорода, а саме — Валківський, Велико-Бурлуцький, Дворічанський, Дергачівський, Золочівський, Ізюмський, Харківський (Бабаї та інші) ...

Одним з найбагатших у смислово-відношенні символів філософії Сковороди є топос Саду. Він увібрив у себе суголосьний українській бароковій традиції широкий спектр притаманних європейській культурі смислових значень у різноманітних синонімічних формах (Вертоград, Город, Виноград...), які чимало авторів використовували у назвах своїх книжок — «Огородок Марії» А. Радивиловського (1676), «Вертоград многоцвітний» С. Полоцького (1676), «Вертоград духовний» Д. Домецького (1685), «Виноград Христовий» С. Яворського (1697), «Багатий сад» І. Орновського (1705), «Сад поетичний» М. Довгалевського (1736).

В образно-символічній формі сквородинівський топос Саду виражає сутність геокультури як органічної єдності об'єктивно-можливого природи і суб'єктивно-належного культури, ідеальним способом буття якої виступає перший посаджений Богом для Адама сад в Едемі. І хоча саме поняття геокультури у Сковороди відсутнє, вся його філософія має яскраво виражене геокультурне спрямування, є філософією геокультури, садом геокультурних ідей. Уперше це поняття запровадив у науковий обіг Є. Маланюк у виданій у Нью-Йорку в 1954 році праці «Нариси з історій нашої культури»: «Я не зустрічав цього терміну, але думається мені, що — аналогічно до терміну *геополітика* — він буде більш на місці, оскільки наша культура не завжди була лише *національною*, її напрямні, її глибший і ширший зміст були часто диктовані саме географічним положенням нашої Батьківщини» [4, С. 9].

Спираючись на доробок у цій царині сучасних мислителів і мислителів минулого, автори так окреслюють предметне поле зазначеного феномена. Геокультура — це органічна цілісність Людини і Природи, включеність Людини у Всесвіт і Всесвіту в Людину, єдність культури як способу суб'єктивно-належного буття Природи і Природи як способу об'єктивно-можливого існування Культури. Геокультура — це векторність розвитку Природи, виражена Культурою, це метафізично орієнтована діяльність, що виводить людину за межі практично можливого, відкриваючи у різноманітних формах культури надлюдські перспективи як джерела духовних стимулів і потенцій. Геокультура характеризується взаємопроникненістю свободи і необхідності, загального й унікального, вічного і темпорального. Це простір свободи, об-

межений, з одного боку, об'єктивними можливостями природи, а з іншого — цінностями культури.

Семантика Саду у Сквороди є надзвичайно різноманітною. Це і хата, оселя, закоріненість у рідний ґрунт, і турбота про майбутнє, і малий простір, мікрокосм, де людина може побути наодинці з собою і Богом або в колі найближчих людей — родинному колі чи колі однодумців, тих, «що з саду» в Афінах, в якому любий Сквородою Епікур вів бесіди зі своїми адептами. Це і Сад науки, і «Сад божественних пісень», і символ мудрості, високої духовності й моральної досконалості.

На розуміння Сквородою семантики Саду не могла не вплинути специфіка монастирських садів, які мали не тільки естетичне і практичне значення, а й несли в собі глибокий релігійно-філософський смисл. Для ченців вони були земним образом втраченого раю, що говорить про біблійне походження топосу Саду. Тому їх композиційне рішення і вибір рослин зумовлювався відповідними світоглядними міркуваннями. Практика насадження монастирських садів заклала підґрунтя паркового мистецтва наступних часів, сформувала канони символіки ландшафтно-архітектури, які надихали на творчість не тільки садівників, а й митців і мислителів. Особливим розмахом і красою виділялися славнозвісні «версальські» сади, які доповнювали палацові комплекси Парижу й інших міст Франції, а також підкреслювали своєю архітектонікою особливості своїх власників.

Таке розуміння символів (матеріальних і водночас найбільш адекватних носіїв духовного смислу) й сьогодні залишається виправданим у мистецтві садово-паркового господарювання.

Насадження довкола Національного літературно-меморіального музею Сквороди в с. Сквородинівка (Золочівський район Харківської області) загалом зберегло природний габітус лісового масиву, притаманний ландшафтно-біокліматичній зоні Лісостепу в його східному варіанті, а саме Харківській лісостеповій області, розташованій в межах південно-західних відрогів Середньоруської височини, які знижуються тут від 250 до 175 м [5, С. 348–352].

Золочівсько-Харківський фізико-географічний район займає міжріччя Сіверського Дінця (головної річки північного сходу України) та її правобережного притоку Уд. Поверхня тут піднята найбільш високо (до 258 м), поступово знижуючись на південь. Долини Уд та її притоків (Лопань з Харковом тощо) розчленили відроги Середньоруської височини на витягнуті з півночі на пів-

день хвилясті вододільні плато, а сам профіль долин є класично асиметричним — правобережні крутосхили порізані короткими й глибокими яружно-балочними системами, а лівобережжя є терасованими з повним комплектом плейстоценових і пліоценових терас та річковою заплавою. Структура ландшафтних екосистем цього району представлена складною мозаїкою плакорових (вододільних) хвилястих місцевостей з добре гумусованими чорноземами типовими і долинно-балочними (у т. ч. яружно-балочними) прирічковими місцевостями з опідзоленими та реградованими ґрунтами Лісостепу, значною мірою еродованими (на схилах). Річкові заплави, що дрениують цей район, мають різну ширину — від 300 м до 3,5 км. Надзаплавно-піщано-боровий тип ландшафтів шириною від 500 м до 4 км притаманний середній і нижній течії р. Уди. Плакорові місцевості характеризуються поєднанням розораних хвилястих і плоских рівнин з урочищами вододільних широколистяних лісів, переважна більшість яких зазвичай примикає до лісів прирічкових ландшафтів.

Парк в с. Сквородинівка представляє собою один з типових фрагментів охарактеризованих природних комплексів (ландшафтних екосистем), модифікованих тут в змішаному стилі паркового екодизайну. Його головні насадження досягають віку 70 років, а едифікатором (основною породою) є *Tilia cordata* (липа серцелиста / дрібнолиста), яка в повній мірі відображає сільську символіку зі сквородинівських і куди більш ранніх часів. В цілому архітектурний задум зеленого оформлення в стилі «кантрі» передбачає наявність красиво-квітухих (суто декоративних) плодкових — яблуня, груша, слива, вишня тощо (*Malus domestica*, *Pyrus communis*, *Prunus domestica*, *Prunus subg. Cérasus*) та квіткових (тройянди, півонії, тюльпани, нарциси, чорнорбривці тощо) насаджень. Цей задум реалізовано за рахунок створення невеликих куртин біля головної алеї парку.

Трав'яний покрив парку має найбільш чудовий вигляд на весні, коли спостерігається цвітіння пшінки весняної (*Ficaria verna*) жовтого кольору.

Правильні геометричні ряди лип «англійського парку» гармонійно поєднуються з двома водоймами, а також з кленами, в'язами / ільм, ясенями (*Acer*, *Ulmus*, *Fraxinus*) інших частин території музею.

Поряд з цим для створення композиційно завершеної ландшафтно-дизайнної композиції в зеленій зоні території Національного літературно-меморіального музею Сквороди автори

вважають за необхідне проведення наступної низки заходів: повна інвентаризація зелених насаджень, розробка та проведення санітарних рубок та рубок догляду, удосконалення породного складу рослин партерної зони та зеленого оформлення «скульптур-алегорій» в дусі геокультурного символізму, очистка водойм та створення прибережної системи озеленення, розробка системи агротехнічних заходів з догляду за рослинами, встановлення достатньої кількості лавок та малих архітектурних форм; формування туристичної інфраструктури на всій території музею (літні будиночки, пляж тощо).

На сьогодні фахівцями ХНАУ імені В.В. Докучаєва (кафедра садово-паркового господарства та інші кафедри факультету лісового господарства) започатковано моніторинг садово-паркових екосистем, зокрема здійснено інвентаризацію паркових насаджень на території Національного літературно-меморіального музею Сковороди, визначені види деревних та інших рослин, передусім їх основний і допоміжний асортимент для коригування композиційного оформлення існуючих насаджень. Студенти-гуртківці кафедри садово-паркового господарства творчо долучилися до розробки генерального плану парку.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Ульяновченко О.В., Гришин І.Я. Стратегія розвитку ХНАУ ім. В.В. Докучаєва в контексті досягнення ним рівня вищого освітнього закладу типу «А» («Лідер») / Матер. наук. конф. ХНАУ ім. В.В. Докучаєва 13–14 березня 2018 р., Х. — 2018. — С. 156–161.
2. Гаврилюк Ю.М., Гришин І.Я., Кравченко Л.І., Мицай Н.І., Поліщук Т.В. Філософські сади у проекті «Григорій Сковорода–300» / Актуальні проблеми лісового та садово-паркового господарства // Матер. Міжнародної наук.-практ. конф. — Умань, 2018. С. 193–195.
3. Сковорода Григорій / Повна акад. зб. творів // За ред. Л. Ушкалова. — Х. : Майдан, 2010. — 1400 с.
4. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К. : АТ «Обереги», 1992. — 80 с.
5. Физико-географическое районирование Украинской ССР / Под ред. проф. В.П. Попова. — К., 1968. — С. 352.

*Вікторія Куценко*

#### АСКЕТИЧНИЙ ДОСВІД У ЖИТТІ ЛЮДИНИ

Аскетика існувала в будь-якому соціальному суспільстві. Довгий час аскетика пов'язувалася з певними формами обмежень і з пов'язаними з ними відправленням релігійних культів. Проблема впливу аскетички на сучасну філософію, культуру і науку довго залишалася відкритою. Аскетика насамперед це практика і досвід за допомогою яких людина набуває здатності виробляє в собі зміни. Вона висуває певну систему вимог до людини, відповідно до яких, він повинен здійснювати радикальне перетворення свого буття, зайняти нову позицію в світі і встановити нові відносини до соціуму.

У даній статті досліджуються точки дотику феноменології і аскетичних практик досліджуваних на основі синергійності антропології. Погляди Сковороди були інспіровані ісіхастської традицією. Автор виявляє глибокі відповідності між феноменологічною парадигмою досвіду і структурами досвіду в ісіхастській практиці.

**Ключові слова:** аскетика, аскетична практика, феноменологія, «антропологія розмикання», духовний досвід.

***Kutsenko V.Y.***

#### **Asketic experience in human life**

Ascetic existed in any social society. For a long time, asceticism was associated with certain forms of restrictions and associated religious practices. The problem of the influence of asceticism on modern philosophy, culture and science remained open for a long time. Asceticism first of all is the practice and experience by which a person acquires the ability to produce changes in himself. She puts forward a certain system of requirements to the person, according to which, he must carry out a radical transformation of his being, take a new position in the world and establish a new relationship with the society.

In this article, the points of contact between phenomenology and ascetic practices of those studied on the basis of synergistic anthropology are explored. The views of Skovoroda were inspired by the isihast tradition. The author reveals the deep correspondence between the phenomenological paradigm of experience and the structures of experience in hesychas practice.

**Keywords:** asceticism, ascetic practice, phenomenology, «anthropology of breaking», spiritual experience.

У многих может сложиться мнение, что аскеза- это отжившее архаическое явление и не стоит уделять ей должного внимания. В любом случае, аскеза является неким опытом в жизни человека. Значит в человеческом опыте присутствует нечто, благодаря чему возможна аскеза, в самом человеке есть определенный орган или органон с помощью которого работает аскетика.

Аскетика представляет собой не просто набор различных телесно-духовных практик, она становится необходимой практикой, с помощью которой человек приобретает способность производит в себе изменения. Она выдвигает определенную систему требований к человеку, в соответствии с которыми, он должен осуществлять радикальное преобразование своего бытия, занять новую позицию в мире и установить новые отношения к социуму. Аскеза раскрывает в человеке способность преобразовать окружающий мир, и человек в аскезе рассматривается как центр преобразования (себя) и бытия (социума). Еще Бердяев отвечает на вопрос о актуальности аскетики для современного человека: «Современный человек нуждается в аскезе как особом методе защиты личной свободы и сохранения человеческого достоинства. Аскеза способствует укреплению силы воли, а волевой тренинг ведет к повышению духовной энергии... Аскетический образ жизни ведет человека к духовной независимости от власти мира, выражает духовную крепость личности в противостоянии силам мира, личность порабащавшим» [1, с. 35].

Григорий Сковорода относится к тем великим деятелям украинской культуры, которые известны не только благодаря написанным трудам, но и праведностью жизни. Сковорода считал подвижнический образ жизни естественным состоянием для ученого-мудреца-старца. Именно таким старцам-аскетом он вошел в историю украинской философии.

Взгляды Сковороды были инспирированы исихастской традицией. Исихазм — православно-аскетическая практика, оформившаяся в монашеской среде сначала Византии, а затем перешедшая в Украину. Хронологией исихастского подвижничества можно считать возникновение Киево-Печерского монашества XI–XII вв. Сковорода выделил для себя эту традицию как первооснову своей философии и ставил ее выше западноевропейского рационализма и иных мистических учений. Он делает акценты

на таких идеях исихастской практике как идея сердца и идея цельности духа, идея смирения и борьбы со страстями, самопознание и реализация своего «внутреннего человека», «сродности» и дарение себя людям, духовного преображения человека на пути к Богу.

Аскетика становится напряженной духовной работой над собой. В контексте её Сковорода предлагает своеобразную феноменологическую редукцию христианской философии и богословия. Не секрет, что чтение текстов Г. Сковороды вызывает трудность, они насыщены символизмом. Тут приходится осуществлять определенный феноменологический анализ текста, чтобы прорваться к самому главному смыслу. Он интерпретирует Библию именно в разрезе духовного смысла: «Философский стиль Сковороды — это своеобразный поворот философского мышления от формы мышления в понятиях к какой-то первичной форме мышления— к мышлению в образах и через образы <...> Сковорода приспособливает сокровищницу философской терминологии к своему стилю мышления: понятия становятся символами <...> Это настоящая Авраамская теология — увидеть в каждой вещи духа, который в ней гнездится [15, с. 72, 75]. Внутренняя аскеза философа способствует живой работе с Библией. Сковорода понимал, что без этой внутренней аскезы, без чистоты сердца, обыкновенное чтение Библии становится бесплодным занятием.

Проанализируем аскетику со стороны феноменологии, со стороны феномена сознания. Основателем феноменологии как философского метода является Эдмунд Густав Гуссерль. Благодаря феноменологии, вопросы человеческого сознания стали рассматриваться с точки зрения философии. Э. Гуссерль предпринял попытку размышлять о сознании со стороны человеческого опыта. Ключевой характеристикой феноменологического опыта есть интенциональность, т.е способность интеллектуального фиксирования, всматривания в предмет исследования. Представители данного течения пришли к выводу, что сознание первично и конституирует в ходе развертывания своих процессов то, что оно сознат [6, с. 253].

Феноменология Гуссерля предполагает не просто создание системы науки, а построение такого способа видения мира, которая включает его в полноту всего горизонта жизненного мира. Сознание, как и в аскетике понимается как образ жизни, становится базовым феноменом, а не просто ограниченный рефлексивный акт. «Феномен же пребывает в исполнении, в событии поступ-

ка... феноменология строится как рефлексивная практика мысли, состоящая из актов рефлексий самого феноменолога [7, с. 240]. В таком случае, например, трезвение в аскетике, так и интенциональность в феноменологии — опытные понятия, становятся центрами концептуальных методологических понятий.

Как в аскетике существует точное следование выработанной практике (это касается любой культурной традиции), практики чистой мысли, так и феноменология следует строгости и точности мысли в выработке своего метода.

Э. Гуссерль создавая свою феноменологию, исходным ориентиром для себя держал этическую установку. Феноменология становится способом жизни, «благодаря которому человек становится тем, чем он предназначен быть — этической личностью» [4, с. 228]. Гуссерлем двигала этическая, даже шире, антропологическая установка, можно сказать граничащая с мессианством. Предложенный им проект феноменологии как строгой науки выступал в качестве идеала служения истине, а сам создатель строил свою жизнь по модели монастыря в миру [7, с. 232].

Гуссерль отмечает глубокий кризис европейской культуры и не теряет надежду на возрождение и обновление европейских идеалов. Ученый считает, что должно произойти нечто новое в нас самих и при нашей помощи. Кризис происходит в наших головах, в нашем сознании, с помощью воли и разума можно возродить утраченные идеалы [3, с. 112]. Воля и разум являются тягловыми категориями в аскетике, именно они формируют стратегию и практику всей аскетической практики.

Для Гуссерля идеал философа аскетичен, где служение науке предполагает аскезу. Мыслитель на протяжении жизни реализовывал в своей личной жизни идеал философа-монаха, ставя прежде всего нравственные задачи. Благодаря воздержанию «достигается полная перемена всей жизненной установки, обретается совершенно новый способ жизни» [3, с. 203]. Он служит истине как аскет: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода... вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [4, с. 228].

Сам Гуссерль оставался на подчеркнутом отдалении от религии и никогда не сопоставлял феноменологию с богословием, он пишет: «К сожалению (в смысле уже проясняющейся для нас позиции), совсем иной, причем по внутренним основаниям, яв-

ляется методологическая ситуация в науках о духе. Ведь человеческий дух зиждется на человеческой природе. Душевная жизнь каждого человека коренится в телесности, а, следовательно, и каждая общность — в телах отдельных людей, являющихся ее членами. Стало быть, если для явлений, входящих в сферу наук о духе, должно быть найдено действительно точное объяснение, и вслед за этим выработана также и достаточно широко охватная научная практика, как в естественнонаучной сфере, то представителям наук о духе здесь надлежит не просто рассматривать дух как таковой, но направлять свой взор также и к его телесным основаниям и строить свои объяснения с помощью таких точных наук, как физика и химия...» [5, с. 58].

Ученик и большой поклонник Гуссерля Густав Шпет, не раз говоривший об «аскетике» сознания, расширял рамки феноменологии, в которую включал и религиозный, мистический опыт. В письме от 14 декабря 1913 г. он пишет Гуссерлю: «Феноменология является основой не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также и основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой «жизни» и «философской жизни» в целом... Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания (Erlebnisse), подобные переживаниям св. Терезы или Я. Беме, или разговоры св. Фомы с Богом?» [16, с. 125].

В истории каждый народ обретал свое культурное лицо благодаря формированию устойчивых религиозных практик, духовных практик. Аскетика в этом процессе становилась непосредственным проводником и хранителем традиций. Российский философ Сергей Хоружий подвергает глубокому контекстуальному феноменологическому анализу исихастскую традицию, он определяет опыт аскезы именно как опыт «возрастания сознания» [8, с. 223]. Применяя феноменологический метод, он устанавливает новое понимание интенциональности сознания. Шпет утверждал, что «интенциональность — существенный признак сознания» [17, с. 46]. Гуссерль трактует интенциональный опыт внимания как интеллектуальное «всматривание», это ключевая характеристика феноменологического сознания. То для Хоружего новизна интенциональности сознания заключается прежде всего в интенциональной направленности человека Иному, иноприродному бытию, рассматриваемому как энергийный поток. Эта концепция сформировалась в результате исследования Хоружим аске-

тической традиции православия. Как трезвение в аскетике, так и интенциональность в феноменологии — динамические понятия, в которых отчетливо выделяется общее ядро: держание в фокусе внутреннего зрения, собранная нацеленность, достигающая осмысленной ясности [9].

Хоружий уверен, что «в рамках феноменологической установки» возможно «описывать и анализировать» исихастский опыт. Этот опыт, будучи методичным и отрефлексированным изначально, «в себе», в своей собственной, имманентной организации чрезвычайно близок к структуре феноменологического (интенционального) опыта, включая в себя стадии редукции, интенционального всматривания и, в некоторой обобщенной форме, ноэзиса — разумеется, описываемые в аскетическом дискурсе, далеко от философского. Тем самым, в своей внутренней организации, «внутреннем органоне», исихастский опыт (и шире, опыт духовных практик) имманентно, хотя и имплицитно, феноменологичен [9].

Хоружий считает, что «феноменология есть естественный язык духовной практики». В духовной практике, уход в пустыню конституирует мир сознания как мир аскетического опыта, аскетической традиции. Тем не менее, автор также отмечает и отличия между ними: «аскетический Универсум Традиции и феноменологический мир-как-опыт выполняют ту же нетривиальную роль: они конструируют особое пространство опыта, в перспективе которого возникает особое видение реальности и строится особая антропологическая стратегия, стратегия самореализации человека. При этом излишне говорить, что они абсолютно не совпадают, ибо относятся к чрезвычайно различным горизонтам опыта. В качестве одного лишь отличия укажем, что Универсум Традиции оказывается синхронизированным миром общения всех участников, оказывается миром живым и диалогичным, чего отнюдь не предполагается с миром-как опытом феноменологии» [9].

Исихастское сознание и феноменологическое сознание работают в разных опытных горизонтах, однако за счет общих принципов примата опыта и строгой проработки опыта, за счет общего внимания к технике контроля и технике фиксации содержаний сознания, они приобретают и ряд общих трансцендентальных структур. Хотя существуют и различия. Центральным в исихастском опыте есть внимание и молитва. Если первый элемент является общим и для исихазма и для феноменологии, то второй элемент-молитва не имеет никакого отношения к феноменологии.

На высших ступенях афонской практики исихастское сознание расходится с феноменологическим сознанием — «чрезвычайно экзотический феномен, к которому проблематично уже само применение термина «сознание»»: «На этих ступенях человек начинает трансформироваться в «тело без органов», функции и активности которого более принадлежат всему целому, нежели его отдельным частям<...> Энергии человека уже собраны воедино и встреча энергий разного бытийного статуса достигнута; завершающая же задача заключается в осуществлении всецелой направленности человеческих энергий на инобытийную энергию. Предполагается, таким образом, что холистический ансамбль всех энергий человека, рождающийся в практике на базе сознания, сохраняет ключевой предикат сознания — способность направленности, нацеленности на предмет, т. е. не что иное, как интенциональность. Но теперь это уже не предикат сознания, а предикат трансформированной, холистической антропологической реальности: новая, холистическая интенциональность» [9].

Хоружий обнаруживает глубокие соответствия между феноменологической парадигмой опыта и структурами опыта в исихастской практике. Он устанавливает соотношение между исихастским понятием «внимания» и внутренним опытом внимания в феноменологии. Гуссерль описывает топос внимания, как интеллектуальное «всматривание».

Хоружий призывает к «новой антропологии» состоящую в активных отношениях человека с трансцендентным, в этом он находит предпосылки для «антропологического размыкания».

Идея «антропологического размыкания» опирается на энергетические термины. Но то, «осознаёт ли оно свой энергийный потенциал» [10, с. 312] — зависит от свободного выбора человека, в терминах феноменологии от его интенциональности.

Делать себя разомкнутым, по Хоружему, значит делать себя «открытым, способным и готовым к встрече и соприкосновению с чем-то иным себе, к выступанию за собственные пределы» [11, с. 211]. В сущности, это является основным содержанием аскетики. Мамардашвили когда-то говорил «человек — это практика собирания себя», аскетика как культурная практика и есть форма этого собирания.

Хоружий определяет несколько видов размыкания, наиболее важные из них: «размыкание к Другому» [14, с. 16], данная концепция развивается на основе диалога и общения к Другому, установление отношений с Другим. Другим видом размыкания

будет: конститутивное размыкание, т. е. такое, в котором «формируется конституция человека». Размыкающие практики становятся точками пересечения феноменологии и синергической антропологии, что позволяет нам говорить о феноменологии аскезы — она в интенциональности. Эта же интенциональность является индикатором того, когда данное размыкание превращается в аскетическую практику.

Анализируя феноменологический опыт сознания приходим к выводу, что опыт сознания делает человека способным к изменению. Способность производить в себе изменения является основой и аскетического опыта. С точки зрения феноменологического подхода цель аскезы состоит в конструировании образа себя.

Аскетическая практика и феноменологический опыт в отношении к сознанию обнаруживают весьма поучительные соответствия. В обоих дискурсах был предпринят фундаментальный анализ опыта сознания, описаны структуры и методика этого опыта. Был создан опытный органон философской феноменологии. И хотя представители чистой феноменологии никак не касаются религиозной тематики, их выводы оказываются полезными при изучении органаона исихастской традиции.

Сопоставляя исихастское и феноменологическое сознание можно согласиться, что хотя они и работают в разных опытных горизонтах, однако за счет примата опыта и строгой его проработки, за счет глубокого внимания к технике фиксации содержания сознания, они формулируют и ряд общих трансцендентальных структур.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. — Москва: Изд-во Книга, 1990. — 336 с.
2. Ватман С.В. Религиозный опыт как предмет философского осмысления. Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2008. Т. 180. — С. 197–207.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. — СПб.: Владимир Даль. 2004. — 400 с.
4. Гуссерль Э. Избранная переписка. — М.: Изд-во Феноменология. Герменевтика. 2004. — С. 228–229.
5. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Э. Гуссерль. — Москва. Изд-во Академический проект, 2015. — 456 с.

6. Рыбаков С.К. Размыкание и преодоление в феноменологии аскезы С.С. Хоружего. В сборнике: Модернизация культуры: от культурной политики к власти культуры Материалы IV Международной научно-практической конференции: в 2 частях. Под редакцией С.В. Соловьевой, В.И. Ионесова, Л.М. Артамоновой. Издательство: Самарский государственный институт культуры, 2016. С. 250–260.
7. Смирнов С.А. Горизонт жизненного мира как антропологическая категория. Вопросы социальной теории. Том IX. Издательство: Автономная некоммерческая организация «Независимый институт гражданского общества», 2017. — С.231–245
8. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
9. Хоружий С. С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики / С. С. Хоружий. [Электронный ресурс]: <http://synergia-isa.ru/>
10. Хоружий С.С. Человек: сущее тройко размыкающее себя / С.С. Хоружий // Очерки синергической антропологии. — М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 407 с.
11. Хоружий С.С. Трилогия Границы: три текста о Духовной практике / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. О старом новом. — Санкт-Петербург: «АЛЕТЕЙЯ», 2000. — 477 с.
12. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия / С.С. Хоружий // О старом и новом. — Санкт-Петербург: «АЛЕТЕЙЯ», 2000. — 477 с.
13. Хоружий С.С. Синергия. Проблемы аскезы и мистики Православия / С.С. Хоружий. — М.: Ди-Дик, 1995. — 366 с.
14. Хоружий С.С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // Человек.RU. 2010. № 6. С. 13–36.
15. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Харків: Акта, 2003. — 431 с.
16. Шпет Г.Г. Письмо к Э.Гуссерлю от 14.XII.1913 // Логос, 1996, № 7, с. 125.
17. Шпет, Г. Мудрость или разум? / Г. Шпет // Мысль и Слово. — М.: Т-во Тип. А. И. Мамонтова, 1917. — I. — С. 1–69.

*Надія Вандишева-Рєбро,  
Марина Міщенко*

## СТАВЛЕННЯ ДО ПРАЦІ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: ВІД «СРОДНОСТІ» В ФІЛОСОФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ ДО СУЧАСНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

У статті аналізується роль праці в житті сучасної людини крізь призму філософської концепції сродної праці Григорія Сковороди. Актуалізуються питання співвідношення праці і щастя, добробуту індивідуального та соціального, шляхів самопізнання. Досліджується працьовитість як головна якість соціально успішної людини в історії української культури. Підкреслюється важливість історичних здобутків української етнопедagogіки з трансляцією знань та досвіду шляхом наслідування, а також гендерного аспекту народного трудового виховання.

**Ключові слова:** сродна праця, матеріальні та духовні цінності, соціалізація, працелюбство, етнопедagogіка, гендерний розподіл праці.

The paper deals with the research of the role of labour in the life of contemporary man in terms of the philosophical conception of the «own labour» of Gregory Skovoroda. Issues of the balance between work and happiness, the welfare of the individual and the social, and the ways of self-knowledge are being updated. We explore the hard work as the main quality of a socially successful person in the history of Ukrainian culture. We accent the importance of historical achievements of Ukrainian ethnopedagogogy as it inherits and disseminates knowledge and experience. The gender aspect of the people's labor education also comes into view.

**Keywords:** own labour, material and spiritual values, socialization, hard work, ethnopedagogogy, gender distribution of labour.

Сучасний світ перенапружився через міграційні процеси. Люди вишукують для себе безпечне, стабільне та більш оплачуване місце. Кожна людина хоче гарно жити, працювати та отримувати гідну зарплатню. Але виявляється, що з останнім виникають великі проблеми і дуже багато питань. Не вистачає, насамперед, праці як такої — розвинуті західні держави не можуть забезпечи-

ти своїх громадян гідною працею. Тому сьогодні світові науковці дуже активно досліджують такий феномен, як праця. Приємно, що в українській філософії це явище ґрунтовно досліджувалося декілька століть тому неперевершеним Григорієм Савичем Сковородою. Актуалізація розуміння праці та її місця в сучасній культурі, в житті сучасних людей свідчить про багатоаспектність цього феноменального явища.

«Мертва совѣм душа человѣческая, не отрѣшенная к природному своему дѣлу. Подобна мутной и смердящей водѣ, в тѣснотѣ заключенной» — говорить Сковорода в діалозі «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира» [7, с. 645–728]. Праця є природною потребою кожного, але — коли вона вільна й бажана, або сродна. Кожен з нас природжений для чогось, певної праці, діяльності. Це і є покликанням в житті. Його знайти — бути щасливим. Не проживати чуже життя, підкорюючись чужій волі, а бути вільним, схильним до самопізнання. Жити по серцю. Це філософія, що є проявом української культури: людина має самостійно вирішувати свою долю. Сродна праця, звичайно, не просто праця — це пошук людиною свого призначення. «Я, на против того, с удовольствием дивлюся, коль сладок труждающемуся труд, если он природный! С коликим веселием гонит Зайца борзая собака! Кой Восторг, как только дан Сигнал к Ловлѣ? Сколько услаждается трудом пчела в собираніи Меда? За мед ее умерщвляют, но она трудиться не престанет, поколь жива. Сладок ей, как мед, и слаже Сота труд. К нему она родилась... Не смотри, что вышше и нижше, что виднѣе и незнатнѣе, богатѣе и убогшее, но смотри тое, что тебѣ сродное. Раз уже сказано, что без сродности все ничто [7, с. 654].

Не просто було і Сковороді, душа якого прагнула філософії та мандрівок. Він не обрав шлях кар'єри і увійшов в історію не лише як геніальний філософ, а й щаслива особистість, бо знайшов те, що сродне його душі. Сьогодні його роздуми про сродну працю є основою для історіографії, ряду досліджень з ментальності українського селянства, українських архетипів, етнокультурних особливостей, етнопедagogіки. З'являється в науковців і термін «трудова ментальність», в якому відображається рівень трудової свідомості суспільства і те, як сприймається ним сенс трудової діяльності.

Начебто повертаючись до вчення Г.С. Сковороди про сродність праці, сучасні дослідники також дуже часто ототожнюють необхідність праці для досягнення чи розуміння щастя. Сучас-

ні тенденції щодо розуміння щастя, орієнтують нас, на перший погляд, на значущість матеріальних благ, які, начебто, серйозно можуть впливати на формування відчуття щастя, але не можна поза увагою залишати вплив на відчуття щастя таких явищ як соціальна активність та діяльність людини, і йдеться саме про працю. Завдяки праці людина здатна «бути», а не лише просто «мати». Людина розуміє та відчуває гордість, визнання, реалізує себе через соціальну активність. Праця надає життю сенс, а окремій людині дає опору — це вже філософський рівень розуміння цього явища. Не матеріальні цінності роблять людей щасливими, а сенс життя. Сенс життя не може виникати завдяки пасивній насолоді, бо з'являється в результаті продуктивної діяльності чи соціального обміну.

У Г.С. Сковороди безпосередньо з роздумами про працю пов'язані і роздуми про людську мораль: розум завжди любить до чого братися, і коли він не матиме доброго, тоді звертатиметься до поганого. Загальне благо пов'язане з особистим щастям, відповідно, сродна праця — з суспільним добром. Не спроста однією з найголовніших українських традиційних цінностей є працелюбство, адже воно — базова риса особистості, гарант її гармонійного розвитку. А також, розуміння суспільної цінності праці, поваги до праці інших. Праця — елемент розвитку людини, що забезпечує самостійність, творчість, індивідуальність, практичні вміння, терпіння, розвиток здібностей та індивідуальних особливостей в поєднанні з соціалізацією.

Народна педагогіка (або етнопедагогіка) — це система трудового виховання, передання досвіду через наслідування. Сковорода був першим, хто осягнув значущість народної педагогіки. Про неї в українській історії нам оповідають статути братських шкіл, козацькі школи, літературні джерела, нормативні архівні документи, звичаєве право, фольклор — дають різні ідеї формування соціальної діяльності. Важлива ідея — щоб трудове виховання йшло поруч з інтелектуальним. Свідоме ставлення до своїх трудових обов'язків поєднувалося з відповідальністю перед оточуючими. «Впровадження змісту, форм трудового виховання дітей мало допомогти у формуванні людини свідомої, готової до практичного життя та умілої» [1]. Таке трудове виховання відповідає українському менталітетові.

В історії кожного народу є система знань і традицій, які виховують покоління. Українське народне виховання в різні епохи демонструє повагу до праці, зв'язок з мораллю. Працьовитість — це

риса гідності, моральна норма. Сприяв цьому уклад життя та традиції. В родині праця ставала чинником родинного виховання, вкладом в злагожене існування сім'ї і забезпеченням її добробуту. «Колективні роботи є важливим аспектом морально-етичного значення — молодь виховувалась на прикладах старших, працюючи поруч з дорослими, набувала необхідні знання і навички» [3, с. 47]. Перші родинні обов'язки — це соціальний образ і розподілення гендерних ролей. «Праця людину годує, а лінь марнує» — говорить народна мудрість. Якщо більшість життя займатися тим, що не подобається — ми не будемо щасливі, говорить Сковорода. Якщо людина не працює, вона не соціалізується — говорить сучасний світ.

Історичне ставлення до праці українців було зумовлене специфікою соціально-економічних процесів. Праця — це цінність поруч з рядом таких понять як земля, воля, родина, взаємодопомога. Це традиційна землеробська культура, особливий тип духовності, моральності та соціальної відповідальності. Разом з тим, життя згідно з традицією має і негативний бік. Традиційні стереотипи і форми праці заважали адаптації до ринкових умов: в суспільній структурі українців кінця XIX — поч. XX ст. переважали селяни, тому промислово-економічний розвиток України проводився важко і, практично, не самими українцями. Довгий час українське суспільство — це хліборобська спільнота, ціннісні орієнтири якої пов'язані з попередньою культурою господарювання і в означений період стикаються з новими орієнтаціями на індивідуалізм, підприємництво, одержання власності. Це ставало на заваді економічного прогресу та демонструвало відсутність торгівельної підприємливості.

Більшості людей у сучасному світі, коли всі є рівними, сенс надають повсякденні завдання, а саме — праця. Виходить, що суспільства, де з'являється можливість звільнити людей від необхідності працювати та отримувати все задля засобів прожиття, руйнують саму людину та її майбутнє як особистості. Це яскраво доводить у своїй праці сучасний німецький дослідник Тіло Сарацин, коли стверджує, що праця формує безліч другорядних чеснот необхідних для життя людини у сучасному світі як то пунктуальність, точність, стійкість до розчарувань, співіснування у колективі тощо. Більш наполегливим в розумінні цієї проблеми є Варнфрід Деттлінг, дослідження якого надрукували у Німеччині ще у 2005 році: «Не можна ще більше шкодити людям і відмежовувати їх, ніж тоді, коли ми довгий час не даємо їм

змоги працювати. Не дешеві робочі місця створюють якийсь новий клас, а менталітет людей, які вже нічого від себе не чекають, і системи піклування, які вже нічого не сподіваються від людей. ... той, хто робить для інших те, що вони самі здатні робити для себе, вдається до антисоціальних дій. Він руйнує в людях чуття самоцінності й самодіяльності» [6, с. 282].

Формування індивіду чи особистості, мабуть, залежить більшою мірою не від матеріальних чинників, а від здатності людини справлятися з труднощами, викликами. У іншому випадку, непрацюючі люди відокремлюються від суспільства, особливо в країнах, де існує соціальна політика з підтримки непрацюючих. Наслідком є деградація духовна особистості, а матеріальний бік цієї деградації — це бідність. Інге Клепферу в своєму дослідженні «Бунт нижньої верстви» [6, с. 189] акцент робить ще на один аспект цієї проблеми: кількість малоосвічених людей, які живуть у стані бідності зростає, тому що вони переймають спосіб життя своїх батьків, які не працювали й не навчалися. В першу чергу це впливає на рівень інтелекту. За останніми дослідженнями інтелект є важливою ознакою сучасної людини та існує багато різних версій стосовно того, як і коли і кому він може передаватися. Приблизно 60% інтелекту передається у спадок від предків, а 40% відсотків можна пояснити впливом довкілля та оточення.

Тож виходить, що наявність праці впливає на матеріальний, моральний, інтелектуальний бік розвитку людини. Потужну роль у цьому процесі відіграє жінка-мати, бо саме вона є взірцем для кожного з нас. Дивно, але останні дослідження доводять про те, що дитина, у якої мати працює, має вищий рівень інтелекту й більше можливостей. Доречним буде звернути увагу на певний гендерний аспект цього питання. У багатьох культурах можна побачити, що саме збереженням та передачею фундаментальних знань про культуру й буття здавна займалася жінка, бо частіше лише вона була здатною керувати родовими відносинами. Українська культура не є виключенням. Марія Маерчик, досліджуючи самотність українських обрядів та фольклору в роботі «Ритуал і тіло» [4] доводить, що в українських родинних культурах активність притаманна саме жінці: жінка частіше керує процесом й частіше саме на жінку скеровані обрядові дії. Для української традиції показовим є асиметричність гендерного розподілення обов'язків у процесі укладання шлюбу, у створенні та існуванні сім'ї. Підтвердженням цього може бути той факт, що майже на всіх родинних обрядах (народження, весілля, похорон) діє-

вою особою та особою, яка приймає рішення частіше виступає жінка, або вона хоча б присутня, а чоловіки можуть бути присутніми, але й це не є їх обов'язком. Також можна згадати про особливість українських жіночих досліджень, коли вивчення статусу і становища жінки в українському соціумі завжди було пов'язане з національним визначенням самого українського суспільства. Жіночий життєвий досвід завжди поміщений у соціальну та культурну дійсність й найяскравіше це проявило себе в XIX ст., коли жінки-письменниці гостро відчували потребу нового дискурсу в українській літературі — жіночого. Тому вони більш радикальні за чоловіків в цей період, поєднавши цю власно жіночу потребу з загальноукраїнською потребою національного визначення. Жіноча творчість в XIX ст. втілилася в появі літературних часописів. Це була робота, якою можна було займатися і вдома — редагування, письменство, переклади. Марко Вовчок в цей період є яскравим прикладом демонстрації вільного вибору способу життя для кожного. Просвітницький рух став можливістю жіночої реалізації і на Наддніпрянській, і на Західній Україні. Формується традиція жіночої літератури — М. Вовчок, Л. Українка, О. Кобилянська, мета — формування активної та незалежної жінки. Це дещо збентежує, але з іншого боку, враховуючи ситуацію у нашій країні та традиції, коли незалежно від статі у нас працювали як чоловіки так і жінки, дуже заспокоює: рівень інтелекту має бути у українців дуже високим.

Таким чином, історія української культури демонструє повагу до людської праці і господарність як головну якість соціально успішної людини. Бути добрим господарем — значить мати певні особисті і суспільні чесноти. Пошана до праці, висміювання ледарства — формували методи трудового виховання. Працелюбність гарантує не лише добробут, а високі морально-психологічні якості. Сьогодні маємо певні метаморфози, інший світогляд і різні господарські поведінки. Дослідження господарського менталітету — це дослідження економічної сфери життєдіяльності людини, які є специфічними для різних народів.

Щоденна примусова праця може бути нудною і тяжкою, але треба ушанувати центральну роль праці у людському житті, ба навіть для людського щастя. Працю можна розглядати з багатьох різних аспектів, наприклад, соціального, економічного, етичного, естетичного та інших. На сьогодні вже відомо та науковим шляхом доведено, що відсутність можливості працювати призводить не лише до деградації окремої особистості, а й суспільства в ціло-

му. Тому сучасний світ заходився досліджувати працю як явище та корегувати ставлення до всілякої соціальної допомоги.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Антипін Є.Б. Ідеї трудового виховання дітей дошкільного та молодшого шкільного віку (кінець XIX — початок XX століття) [Електронний ресурс] / Є.Б. Антипін. — Режим доступу : <http://oaji.net/articles/2016/2923-1456823769.pdf>
2. Бакум З.П. Етнопедagogіка як джерело трудового виховання особистості / З.П. Бакум // Збірник наукових праць Бердянського державного педагогічного університету (Педагогічні науки). — Бердянськ, 2011. — № 3. — С. 21–27.
3. Кушнір В.Г. Традиції колективної праці українців Степу в середині XIX ст. / В.Г. Кушнір // Записки історичного факультету / Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. — Одеса, 2013. — Вип. 24. — С. 47–52.
4. Маерчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз обрядів українського родинного циклу / Марія Маерчик — К. : Критика, 2011. — 327 с.
5. Присяжнюк Ю. П. Ментальність українського селянства в умовах капіталістичної трансформації суспільства (друга половина XIX — початок XX ст.) / Ю. П. Присяжнюк // Український історичний журнал, 1999. — № 3. — С. 23–33.
6. Сарацин Т. Німеччина сама себе руйнує / Тіло Сарацин. — К. : Темпора, 2016. — 462 с.
7. Скворода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
8. Терещенко Н.В. Особливості трудового менталітету української нації [Електронний ресурс] / Н.В. Терещенко. — Режим доступу : <http://ir.kneu.edu.ua/bitstream/2010/13434/1/76-82.pdf>

*Лідія Газнюк,  
Михайло Бейлін*

#### МУДРІСТЬ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИХ ВИМІРАХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

????

Екзистенціальний вимір людського буття постає як складне переплетіння внутрішнього і зовнішнього, випадкового і необхідного, емоційного і раціонального, несвідомого і свідомого. Доля кожного, зазвичай, залежить від співвідношення подійно-біографічної сторони особистого життя та екзистенціальних переживань людини. У філософській антропології буття людини набуває теоретичної реконструкції й стає об'єктом моделювання й водночас отримує своє найвище звернення, розгортання, самореалізацію. Людське буття — є така сама визначальна ознака людини, як і низка її сутнісних характеристик і радикально відрізняється від існування всіх інших організмів, оскільки не може бути прожите відтворенням видового способу життя. Для людини як єдиної розумної істоти її власне існування виступає проблемою, яку вона має розв'язати і від якої вона не може втекти. Питання буттєвої вкоріненості та долі людини пронизують усю європейську культурну традицію. Здавалось би, немає більш важливого питання для філософії, аніж людина і її життя. Філософія життя в широкому сенсі слова — це вчення про цінності й цілі життя людини. Свого часу Цицерон називав філософію вчителькою життя, винахідницею законів, філософська мудрість спонукає до всілякої добродесності, а Сенека визначив її як теорію та мистецтво правильного способу життя. В. Дільтей вважає філософію законодавицею життя, і тому охоче користуються для її позначення словом «мудрість». Особисте життя кожної людини досить складне та різностороннє; тут переплітаються внутрішнє з зовнішнім, випадкове й необхідне, емоційне та раціональне, несвідоме зі свідомим. Доля кожного, зазвичай, залежить від співвідношення подійно-біографічної сторони особистого життя

та внутрішнього життя людини [4, с. 75]. Природа сама потурбувалася, щоб дії, до яких вона спонукає людину для задоволення її потреб, супроводжувалися насамперед насолодою. Навіть афекти, за допомогою яких природа пробуджує в людині радість, теж належать до здорового способу життя. Без них душа людини була б нерухомою, ніби корабель у спокійному й відкритому морі. Життя людини є не тільки швидкоплинним, воно є досить суперечливим і зумовлюється неоднозначністю, багатогранністю, мінливістю і відкритістю людини. Уважне спостереження за життям дало можливість переконатися, що життя — це розмаїття звичаїв, звичок та традицій. Екзистенціальне буття персональне, кожна людина живе по-своєму, і саме завдяки своїм звичкам людина стає тією, якою вона є. «Сила-силенна розмаїтих характерів, міркувань, переконань, законів та звичаїв — це те, що сприяє людині раціонально осмислювати персональне буття, призвичаює її розум усвідомлювати свою недосконалість і природну неміч. Релігійні, моральні, соціальні звичаї наповнюють кожен день людини особливим змістом і мають цінність самі по собі, а не в символічному сенсі. Індивідуальне життя людини передбачає реалізацію певних видів діяльності та дотримання звичаїв як рух від універсального до персонального. Дотримуватися звичаїв та слідувати звичкам означає приймати їх такими, якими вони є насправді. Світ людини — це не лише її індивідуальний світ, адже, як влучно підкреслив С. Кримський: «...індивідуальне — це не одичне, а єдине, яке здатне втілювати весь світ, стискаючи його в межах особистості» [6, с. 281]. Людина прагне до самозбереження та безтурботного радісного життя, але моральність і мудрість є засобами стримування надмірних захоплень.

Важливе місце екзистенціальне буття людини посідає в творчій мудрості Г. Сковороди. За сковородівською концепцією у творі «Разговор о премудрости» Софія Премудрість постає як одна із субстанцій, що є першоосновою світотворення, проявляє аксіологічний аспект, а саме — гармонізує навколишній світ, як елемент світового ладу, подає красу та порятунок. Наголошуючи на складових світу — «видимій» і «невидимій» натур, Г. Сковорода визначає у «невидимій» натурі прояв Софії Премудрості Божої, яка є володаркою світу. Витворення новітньої людини як процесу духовного оновлення суспільства за умов пізнання Софії Премудрості Божої є однією з провідних ідей у творчому доробку філософії космізму і екзистенціальних творів, у яких підкреслюється характерність прояву «софійності», духовного світу. Зокрема, Чижевський звер-

тає увагу на мету теорії самопізнання софійності як мудрості, а саме: «перетворення людини за умов подолання «зовнішньої людини», входження у внутрішній, духовний контакт з Божою Трійцею через «розливу навколо Софію Премудрість Божу». Під час цього «здійснення» осяяє софійним світлом серце людини усвідомлює власну, справжню, божу сутність і проникає у «символічний світ» священних текстів. Відповідно до цього проникнення формувався критерій істинності результатів самопізнання. Це людське щастя, яке, наповнюючись софійним змістом, що «розлитий» по «всім членам політичного корпусу», є здійсненням «сродної праці», яка забезпечує злагоджене функціонування суспільства» [10, с. 153]. Вказується на пріоритет функціонування міфологеми «Софія — мудрість», виголошуючи її різновиявний сенс осмислення. «Насамперед вона асоціюється із біблійною «Премудрістю Божою». Відповідно до неї світ є не лише творіння Бога, оскільки в основі його лежить особливе божественне начало — «душа світу», Софія — інстанція, що знаходиться між творцем і творінням, є джерелом божественної енергії, що забезпечує рух угору («сходженням від нас») і рух униз («сходженням до нас»). Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється, як зазначає С. Булгаков, з жодною з трьох божественних іпостасей, а виступає як четверта. Через неї світ, природа, людина допускається всередину Трійці, всередину Божества, які, приймаючи в себе світ, одночасно проявляють себе в ньому. Завдяки цьому й долається той розрив між «творінням», що вважалося справою «Божою», і «спасінням», яке було проблемою людства, розрив, притаманний візантійському і римському варіантам християнства» [10, с. 63].

Для софійної гармонії світ — це священна книга мудрості, оскільки у світі, як у книзі, кожна подія, кожне слово має своє значення. Прагнення реалізувати таку гармонію вимагає від людини постійної напруги внутрішньою волею, що віддзеркалює творчу діяльність. За цих умов Софія-Оранта відрізняється від інших зображень Богородиці, оскільки виступає у ролі войовниці, яка об'єднує в собі силу духу (віру, волю, честь). Така мудрість має орієнтуватись на розмаїття світу, його поліфонічність, прийняття та розуміння чужих традицій. Саме прагнення знайти компроміс між ворогуючими сторонами та потужні емоційні переживання при невдачі також є проявом прагнення до гармонії. «...Певна м'якість, що переходить у ніжність, толерантність, поступливість — це риси, які утворюють сукупність ознак, для яких домінантною є саме потреба гармонії» [11, с. 192]. Прагнення людини до гармонії є сутте-

вою ознакою мудрості. У національній ментальності (душі, характері) переважає захоплення гармонією. Це захоплення гармонією на рівні почуття відрізняє східних слов'ян від європейської гармонії контрастів, що набуває переваги раціонального (мислячого, розрахункового). На відміну від народів Сходу в східних слов'ян існує значне розмежування між розумом, волею та відчуттям.

Сковорода виявляє особисте бачення світу та природи, намагаючись зрозуміти, що являє собою людина та її персональний екзистенціальний світ. Феномен щастя Сковорода розглядав у його екзистенційному, особистісному аспекті, оскільки щастя полягає у внутрішньому стані людини: «Щастіє твоє и мир твой, и рай твой, и бог твой внутрь тебе есть» [8, с. 337]. Мислитель стверджував, що шлях кожної людини є індивідуальний і має значення лише для неї самої. Істинне щастя людини — у ній самій, тому необхідно пізнати самість як Іншого через духовне і фізичне оновлення. Іншими словами, Сковорода радив кожному задовольнятися своїм становищем у суспільстві, які б екзистенційні переживання воно не приносило, і вважав, що сили для боротьби зі злом містяться у самій людині, вони дані їй природою, треба тільки їх виявити, пізнати себе як істину, знайти свою «сродну» працю. Усім своїм життям Г. Сковорода прагнув довести просту істину: людині для щастя потрібно зовсім небагато — мінімум матеріальних благ, любов і дружба близьких, споріднена їй душевним нахилам праця. Своїм ученням філософ заперечував багатство, боровся зі спокусами, існуючі в суспільстві; його ідеалом було багатство духу, чистота серця, душевний спокій, виховання сильної особистості. Таким чином, мистецтво вічної миті, в якій щасливу мить необхідно виробляти як стан внутрішньої автономії спокою, надає людині ошчасливлення, що значною мірою і становить структурний зміст геніальності. Саме такий геній містить в собі шляхетні образи культури.

Місія олюднення за допомогою поетичного слова є основним дієвим засобом удосконалення індивідів, суспільства, що відкриває шлях до істини як до самого себе, зближує людей, епохи, створює особливу моральну спільність людей, наділяючи їх високими чеснотами. Адже за допомогою поезії людина досягає найвищих шаблів чеснот. Крім того, людська сутність цілком відкрита буттю, здатна до непередбачуваних і незапрограмованих вчинків. Саме її космічне, а не лише суспільне начало в ній обумовлюють здатність до творення намірів, вчинків, що здійснюють прорив у незвідане та неосягнуте, виводять за межі досягнутого суспільством. У філософському вжитку витлумачення генія як соціо-

культурного ядра духовного капіталу постає в іпостасі творення буттєвості, що є надіндивідною формою існування сили.

Термін «сила» відомий з давнини у зв'язку з давньогрецькою традицією обожнювання речей, подій, стану довкілля природи. Давньогрецькі мислителі надають терміну «сила» метафористичності, наповнюють його чуттєвими образами. У середньовіччі цей термін було позбавлено метафоричних нашарувань. Одним з перших до філософської розробки поняття «сила» звернувся Г. Ляйбніц, котрий висунув теорію про живі внутрішні сили, де він залучає такі похідні поняття «сила», як дійова сила, зовнішня і внутрішня сила, жива сила. За Ляйбніцем сила — це внутрішній імпульс тіл, що пересуваються за законами механіки; сила — це властиве світові живе, динамічне буття [5, с. 102].

Значно пізніше Л. Фейєрбах, критично аналізуючи філософію Г. Ляйбніца, напише про те, що «...лише сила є буття у метафізичному розумінні. Будь-яке існування, будь-яка реальність зводиться до поняття сили» [9, с. 56]. Й. Г. Гердер пише: «...там, де дія, там і сила» [2, с. 34]. Розрізняючи певним чином генетичні сили у природі і суспільстві, вчений вважає, що основою всього, що існує, є живі органічні сили, котрі визначають буття матерії і духу. Матерія є для нього органічною єдністю діючої сили.

Рушійною пружиною суспільного розвитку виступає людська сила. Для Гердера вирішення центрального у певний період його діяльності питання про силу, що відіграє головну роль у житті людей, полягає в тому, що такою визнається сила спільності (суспільства) по відношенню до частини (індивіда). Ця теза з часом була цілісно розроблена Гегелем, проте не менш значний вплив на формування розуміння сили Гердером здійснив І. Кант, котрий розширив сферу філософського використання поняття «сила». Адже «розум і воля у нас власне первісні сили, із котрих остання, оскільки вона визначається першою, являє собою здатність виробляти щось відповідно до ідеї, яку називають метою» [3, с. 54].

У цьому розумінні Кант вважає, що єдиною відомою нам із досвіду силою є розум. Дії останнього визначаються не зовнішніми (божественними або природними), а внутрішніми цілями та причинами.

Як сила, що починає діяти завдяки внутрішнім причинам, розум є свобода. Цілі розуму в такому розумінні є цілями свободи, оскільки ці цілі слугують не принципом теоретичного пояснення речей і явищ, а причиною людських дій і вчинків, оскільки свобода є практичною, а не теоретичною здатністю, «практич-

ним розумом», волею. Як істота, що має розум і волю, людина є не об'єкт теоретичного дослідження поряд з іншими явищами природи, а суб'єкт розвитку, тобто продукуюча сила. Глумачення розуму як сили Кант передумовлює як роль морального регулятора людської діяльності, особливого роду «морального закону». Крім того, власний спосіб інтерпретації поняття «сила» пропонує Г.В.Ф. Гегель, оскільки сила «показує себе силою лише завдяки тому, що вона знаходить себе і в своєму знаходженні вертається до себе самої, тому що, власне, знаходження є, у свою чергу, силою» [1, с. 143]. Таким чином, наділення індивіда творчою силою відбувається у Гегеля шляхом саморозвитку поняття та знаходженням духовної природи. Для нього окремий індивід як суб'єкт творчої сили — не історично духовне утворення, а кільце у розвитку людського роду. За Феєрбахом, поняття «сила» характеризує творчу могутність людини, включає в себе її прагнення до реалізації, ствердження у дійсності. Це відбувається шляхом цілісного розкриття і розгортання всієї сили людської сутності. «Будь-яка сила і сутність безпосередньо стверджують самих себе, — говорить Феєрбах, — бо сутнісна сила — це продукт культури, продукт людського суспільства» [9, с. 36]. Феєрбах виходив з ідеї універсальності та багатоаспектності людських сутнісних сил, різноманітності їх структурних утворень і форм, поділяючи їх на індивідуальні та сукупні, виділяючи об'єктивно-предметні та суб'єктивно-діяльні форми їх існування.

Отже, геній — це цілісність таланту, що резонує детерміновані ознаки часу і простору, суттєво відкриває «незвідані» шляхи творчості. Критерієм геніальності слугує найвища ступінь інтенсивності творчих зусиль як суті в життєвому світі. Чим ближче людина до геніального типу особистості, тим більш значною мірою домінанта переміщується в сторону ірраціональних початків: інтуїції, спонтанності за вибором рішення, фантазії, за допомогою уяви, міфів, символів, цінностей, стереотипів, що є детермінованими ознаками творчого акту і поведінки генія в системі його духовного капіталу.

У цьому сенсі варто зазначити, що активна творча діяльність генія є діалектично продуктивною і репродуктивною. Продуктивна діяльність містить в собі мислення розуму і серця як «розумної волі», маючи внутрішню потенційну енергетику як стану натхнення (оживлення душі). Репродуктивна діяльність методологічно цілеспрямовує притаманну активну творчість в необхідному руслі культурного середовища. Саме така змістовність культури постулюється в праці С. Франка: «Багатство культури

спирається на багатство особи, багатство особистої свідомості не руйнується, а живиться багатством культури» [11, с. 57]. Ось чому творчу долю особистості слід розглядати через категорії продуктивної і репродуктивної діяльності. Так, в еволюції культури як творчості, що містить в собі певний соціальний самозахист, де домінує думка, ідея, відомі періоди, коли передовою цінністю суспільство вважало працелюбність. В іншому випадку суттєвою орієнтацією слугувала талановитість. За даними культуролога Ю.М. Лотмана, в періоди так званого вибуху в розвитку культури (перериву сталої еволюції, зміни парадигми) в оцінках домінують здібності, а після вибуху ... — дисципліна і організованість [7, с. 76]. Така хвилеподібність як вияв біфуркаційних течій спостерігається і в інших сферах суспільного життя, а саме: в період підготовки і здійснення революції як еволюції (соціальної, наукової або технологічної), що важливо сьогодні.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: в 2 т. / Г. Гегель. — Санкт-Петербург: Наука. Т. 1., 1998. — 622 с.
2. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. (Серия «Памятники исторической мысли») / И. Гердер. — Москва: Издательство «Наука», 1977. — 705 с.
3. Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т. 5 / И. Кант. — Москва: Мысль, 1964. — 345 с.
4. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. — Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. — 240 с.
5. Лейбниц Г. Монадология // Соч. в 4 т. Т. 1. — Москва, 1982. — 636 с.
6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. — М.: Мысль, 1991. — 458 с.
7. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. — Москва: Прогресс, 1992. — 272 с.
8. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1 / Г. Сковорода. — Київ: Наукова думка, 1993. — 531 с.
9. Феєрбах Л. Основные положения философии будущего // Л. Феєрбах Избранные философские произведения. Т. 1. Москва: Республика, 1955. — 458 с.
10. Франк С. Культура и религия / С. Франк // Философские науки. — 1998. № 7. — С. 74.
11. Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства. Вид. друге, доповнене / Ред. Т.С. Яцюк / Євген Анатолійович Харьковщенко. — Київ: Наукова думка, 2003. — 224 с.

Сук О.Є.

## БІБЛІЯ — ОСНОВА ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розглядається особливість філософії Григорія Сковороди, його ставлення до Біблії. Підкреслюється, що Біблія є центральним елементом філософської свідомості Сковороди. Дається характеристика символічного світу Біблії як важливої складової вчення мислителя, що дає уяву про його погляди на природу речей та моральну філософію. Показано ставлення філософа до Біблії не як до теологічної книги, а як до суто філософської, що містить основу для філософських роздумів та ключ до пізнання та самопізнання.

*Біблія єсть Ковчег и Рай Божій.*  
Г. Сковорода

Релігійність є однією з фундаментальних характеристик філософської творчості Г.С. Сковороди. Усі його філософські пошуки ґрунтуються на релігійному підґрунті, а сама структура вчення великою мірою визначається релігійно-містичною інтуїцією, що спричинила підпорядкування філософських питань релігійно-моральним настановам. Навіть лексика творів філософа має яскраво виражене біблійне походження.

На думку Г. Сковороди шлях розвитку людства проходить не крізь суспільні конфлікти, зіткнення, кровопролиття, а через самопізнання, самовдосконалення кожної окремої людини завдяки пізнанню Бога в собі, глибокій релігійній вірі, засвоєнню глибин біблейської символіки. Філософ різко виступає проти буквально-го розуміння Біблії, наголошуючи, що кожне її слово є символом, загадкою, яку необхідно розкрити.

Органічність філософії Григорія Сковороди не дозволяє відривати вчення про Біблію від вчення про три світи та дві натури [1, с. 183].

Сковорода наголошує на існуванні трьох світів — «обительного» макрокосму, де «все живе обитает», «мікрокосму» та «символічного» світу.

Засади християнської науки Г. Сковорода переносить на весь світ, який вважає подвійним, складеним з двох натур — видимої та невидимої, матеріального і символічного. «Весь Мыр состоит из двоих НАТУР. Одна Видимая, другая невидима. Видима называется Тварь, а невидимая — Бог. Сия невидимая НАТУРА, или Бог, всю Тварь пронизывает и содержит. Везде и всегда был, есть и будет» [2, с. 253].

Відповідно, подвійним, дуалістичним є й людське буття, що поділене на дві протилежні «натури» — природну й божественну. Само тіло людське поділене на плотське, земне й духовне, створюючи дві людини в одному тілі — земну й небесну. «Один для нас всех есть путь, ведущий в вечность, но две в себе части и две стороны, как бы два пути, справа и слева. Часть господняя ведет нас к себе, а левая его сторона — в тлен» [2, с. 269]. Людина є такою, яку любов вона несе в собі — до тілесного або духовного, хоча «Все мы Любопрахи» [2, 245]. Дійсна людина, це людина, наділена атрибутами Бога. Вона є — мікрокосмом та таїть у собі весь світ, зв'язок з космосом, з Біблією. Тому самопізнання на думку Сковороди тотожне богопізнанню, тобто є водночас світопізнанням і пізнанням Біблії, що відкриває сутність та зміст речей, які знаходяться під прикриттям символічних образів.

Звертаючись до міфологічного образу Нарциса, Сковорода навіть самий нарцисизм розподіляє на два типи, один з яких належить тим, хто любить лише свою тілесну насолоду і на тих, хто любить в собі красоту духовного світу.

Також з позиції двох світів філософ закликає до пізнання самого себе: «Знай себе. Смотри себе. Будь в доме твоём. Бережи себе. Слись! Бережи Сердце» [2, с. 245]. Розрізняючи в людині розум і серце, автор ототожнює серце з душею, вірою, що скріплює дух. На відміну від серця, розум сіє сумнів, але він є необхідним для того, щоб пізнати вчення про подвійність людини та переконатися, що єдиним шляхом самовдосконалення є пізнання внутрішньої божественної сутності людини «Дух Все-на-все вылепляет» [2, с. 240]. «Он есть Голова и Первоначальное Основание и Вечный план» [2, с. 244].

На питання як людина може зберегти своє серце, Сковорода відповідає «Так как Ниву. Выпленый или искоренный всякий Совет лукавый. Все злое Семя Змиино, не слухай злих порад «любить и оправдать во всяком Деле пустую внешность или Пяту» [2, с. 246]. Філософ пропонує «познать себе и уразуметь Бога. А видь истинный ЧЕЛОВЕК и Бог есть тожде» [2, с. 246].

Знання, віра, любов до Господа для філософа «одна то есть Цепь» [2, с. 258], а вся премудрість божа зосереджена в Біблії яку філософ вважає Новим світом та новим Божим людством, країною та царством любові. «Ничего нас Біблія не учит, кроме богознания, но сим самым всего учит» [2, с. 738]. Тому людина повинна стреміти до Бога, мати його в серці своєму «Как иметь станешь, не сыскав? А как сыщешь не узнав? [2, с. 738]. А щоб пізнати, треба відкрити своє серце для Божого слова, адже «Біблія есть источник». І насправді, Біблія для Сковороди є справжнім словом божим, реальним, не метафоричним одкровенням та втіленням Бога. Тому Біблія для філософа — істота божественного порядку — Біблія є Бог, який на думку філософа є реальним втіленням божественної премудрості. Біблія є посередником між Богом і людьми, її образи призначені для спасіння та для ведення таємниць духовного життя.

Відношення Григорія Сковороди до Біблії дуже особисте, живе, Біблія є центральною для філософської свідомості філософа. У Пределі 5-му Сковорода висловлює своє відношення до Біблії як до високого, єдиного, істинного «монументу начала» створеного «к Богу и для Бога», яке є зерном і плодом, центром і гаванью «Как вексельная ассигнация стала монетою, .. как в ничтожной вексельной бумажке сокрывается имперіал, так в тленной и смертной сих книг сени и во мраке образов таится пречистое, пресветлое и живое» [2, 738]. Для Сковороди Біблія є «маленький Богообразный Мір или мірик. Мірозданіє касається до одной ея» [2, с. 738].

У творах Сковороди є безліч настанов щодо того, як читати Біблію. При цьому йдеться не про тлумачення текстів, а про обов'язкові правила читання. Так у «Книжечці про читання Священного писання» викладені поради, завдяки яким, можна сподіватися, що чисте читацьке серце спорідниться з Біблією. Сковорода детально регламентує і роль наставника в читанні [2, с. 781], і значення «сострастия» між читачем та наставником, вміння відмежовуватися від світських впливів. В розділі «о чтении в меру» він наголошує на існування страшних небезпек читання хибного [2, с. 782], на необхідності читання Біблії лише «в пользу душевну» [2, с. 802]. Сковорода попереджує, що якщо читати Біблію світським розумом, то це читання буде безплідним, і, навіть може призвести до спокуси осудити її тексти. Він закликає сприймати її не як розповідь про певні події, а як Слово Боже, утримуючись при цьому від передчасних суджень. Крім того, він пропонує

читати Біблію лише з опорою на сакральні смисли, відкидаючи світські. Тобто, єдине слово має два початки — сакральний та світський. «Сакральне слово є вищим за світське. Воно — основа, сила й дух. Світське слово — зле й смертне, потоп і безодня» [3, с. 107].

На думку філософа Біблія містить в собі не то, що в ній написано, тому й підходити до читання її потрібно інакше, ніж до всіх інших книг, наголошуючи на небезпечі невірному сприйняттю Біблії як лише повіствування про земні події, він пропонує долати «мир», долати в собі «мирську людину» та відсікати «мирські» думки, «отсекать язык змеинный» при сприйнятті слова Божого. Взагалі, розмірковуючи про «мир», Сковорода навіть визначає його як «преграду», «пелену», вважаючи його проміжним станом між Богом і людиною, і завдання людини вбачає в мінімізації зав'язків з «миром» та подоланні цього проміжного стану за допомогою Біблії. На думку Сковороди, «Мир обманює людину, випиває її життя та покидає вмирати. «Мир ловил меня...» писав Сковорода, але він тікав від нього у самотність і бачив спасіння у Біблії, любов до якої давала йому спокій, втіху, підносила його над життєвими негараздами.

Як бачимо, до Біблії миститель підходить не як до теологічної книги, а як до філософської, використовуючи її для себе як основу для пізнання самого себе та свого місця в світі, як основу для філософських роздумів, як ключ до пізнання мікрокосму та людини, яка може і повинна винести з неї те, що зробить її щасливою.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Казаков Д.Н. Религия и мораль в творчестве Г.С. Сковороды // Серия «Symposium», вып. 20 / Материалы научной конференции 28–30 ноября 2001 г. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001., с. 183–185
2. Сковорода Григорій Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
3. Софронова Л.А. Культура сквозь призму поезики. — М. : Языки славянских культур, 2006. — 356 с.

**УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА,  
ПОГЛЯД КРИЗЬ СТОРІЧЧЯ:  
СКОВОРОДА  
І СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА  
КУЛЬТУРОЛОГІЯ**

*Василь Кремень, Дмитро Мазоренко,  
Сергій Заветний, Олександр Пономарьов*

**ЛЮДСЬКЕ СПІЛКУВАННЯ  
ЯК ТЕКСТ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

Розглядається потреба у філософській рефлексії спілкування, основні ареали її поширення, позначається значення феномену спілкування, перспективи міжособистісного взаєморозуміння, подальше розгортання його можливостей.

The need for a philosophical reflection in communication, its main areas of distribution, the significance of the phenomenon of communication, the prospects of interpersonal understanding, the further deployment of its capabilities are considered.

Однією з характерних особливостей розвитку філософії на історичній межі тисячоліть стала подальша диференціація цілісної системи філософських знань. Її проявами слід вважати як появу все нових і нових напрямків інтересу філософії, так і справді глибоке філософське осмислення деяких усталених понять типу філософії мистецтва чи філософії техніки. Серед цих нових напрямків можна, наприклад, назвати такі, як філософія освіти, філософія управління, філософія бізнесу, філософія мови, філософія впливу, філософія прощення, філософія покаяння, філософія тексту тощо. Правда, деякі з них тільки торують собі шлях, позначаючись легким пунктиром на загальній мапі філософії.

Певною мірою відносно новим напрямком можна вважати й філософію міжособистісного спілкування, яку можна розглядати як текст існування людства. Добре відомо, що людське спілкування відіграє визначальну роль для самої можливості нормального життєзабезпечення і розвитку як індивіда, так і соціуму в цілому. Більш того, воно виступає важливим чинником соціалізації людини та необхідною умовою всього її співіснування та співпраці з іншими людьми в даному соціумі. Іншими словами, саме спілкування забезпечує можливість суспільного буття людини, як це наочно показано на рис. 2.

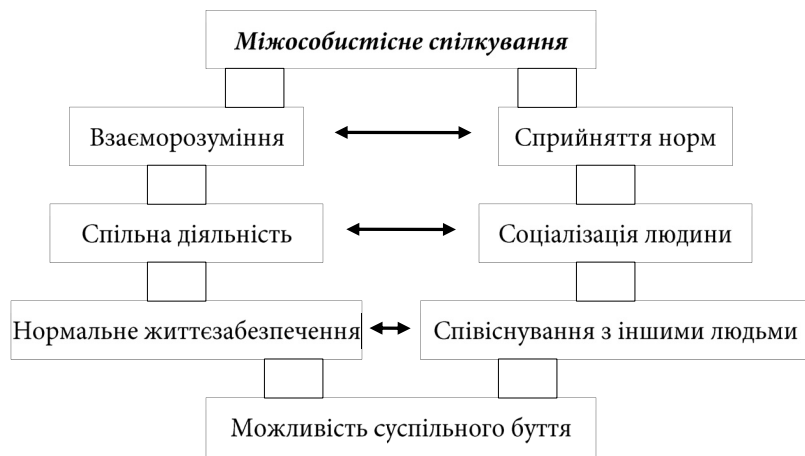


Рис. 2. Роль спілкування в забезпеченні суспільного буття

Вже тільки ці дві обставини можуть зумовлювати істотний інтерес дослідників до виявлення сутності та природи феномену спілкування, до іманентних йому рис, особливостей, функцій і сучасних тенденцій розвитку. Крім того, інтерес філософів до міжособистісного спілкування пов'язаний ще й з тим, що аналіз сучасних особливостей і тенденцій його розвитку відкриває нові цікаві проблеми. Виявляється, зокрема, що не тільки реалії сьогодення впливають на зміст і характер спілкування, а й саме спілкування впливає на взаємовідносини людей, а через нього і на спосіб їхнього життя й діяльності.

І вже тільки усвідомлення цієї його інверсії відкриває нові напрямки дослідження навіть в таких класичних ареалах знань, як соціальна філософія та філософська антропологія, не говорячи вже про соціологію, лінгвістику тощо.

Зазначені питання і проблеми роблять феномен спілкування цікавим об'єктом дослідження. Як це не парадоксально, водночас спілкування, за допомогою якого це дослідження здійснюється, являє собою ще й інструмент дослідження. Однак притаманні йому істотна складність і суперечливість, багатогранність і поліфункціональність відкривають у ньому такі аспекти, які вимагають говорити про спілкування як досить широку і специфічну сферу системних міждисциплінарних досліджень.

Свідченням необхідності такого підходу до аналізу спілкування саме як сфери філософської рефлексії може бути той ши-

рокий спектр проблем, які розглядалися авторами статей, опублікованих у попередніх номерах журналу «Філософія спілкування». Власне, про це свідчить і виникнення філософії спілкування як окремої, відносно самостійної галузі в загальній структурі достатньо розвиненої сучасної системи філософських знань. Наведемо кілька основних аргументів на користь необхідності розгляду спілкування як специфічної сфери філософських досліджень.

По-перше, сама філософія розвивається через осмислення призначення людини і сенсу її буття, одним з проявів якого є спілкування. По-друге, для переконливого викладення своїх поглядів і міркувань філософ знов-таки використовує спілкування з колегами й іншими слухачами. По-третє, тільки спілкування дозволяє охопити всю множину проявів людського буття.

Достатньо переконливо можна обґрунтувати необхідність глибокої філософської рефлексії феномену людського спілкування за допомогою цілої низки аргументів і загальнонаукового, і специфічно філософського характеру. Цілком можливо, що для когось з колег вони виглядатимуть не настільки переконливими, як для нас. Вважаємо це нормальним, оскільки плюралізм і толерантність є характерними для філософської спільноти. Наочно основні з них можна представити за допомогою рис. 3.



Рис. 3. Обґрунтування потреби філософської рефлексії спілкування

Першим з таких вагомих аргументів виступає онтологічна сутність спілкування як одного з важливих екзистенціалів індивідуального і суспільного буття людини, іманентного кожній спільноті будь-якої природи і призначення. Більш того, саме спілкування є тим стрижневим чинником, завдяки якому стає можливим існування й успішне функціонування цієї спільноти. Дійсно, воно

виступає одним з основних чинників, який об'єднує людей у спільноту і координує їхню діяльність, взаємовідносини і поведінку.

Другий аргумент полягає в тому, що спілкування являє собою не тільки передумову організації і здійснення спільної діяльності людей, а й фактично само по собі є специфічним видом людської діяльності. Для її характеристики у науковому обігу з'явилася навіть спеціальна категорія — комунікативна діяльність. При цьому для окремих категорій людей ця діяльність практично складає основний сенс і зміст професійної діяльності або ж стає основним засобом здійснення ними своїх професійних функцій. Для переважної ж більшості інших людей належне володіння навичками спілкування, рівень розвитку комунікативних здібностей і комунікативної культури істотно впливає на ефективність професійної діяльності й на характер їхніх взаємовідносин зі своїм оточенням та з іншими людьми.

Третім аргументом слід вважати існування накопиченої людством сукупності різноманітних засобів і способів спілкування, основними з яких виступають мова і мовлення. Однак наявність різних мов і різних культур істотно ускладнює можливості спілкування між їх носіями, ускладнює процеси так званої міжкультурної комунікації й вимагає пошуку способів її полегшення. Адже саме міжкультурна комунікація сприяє досягненню взаєморозуміння і зниження рівня напруженості, а той й ворожості, часто безпідставної, між представниками різних країн, культур, релігій тощо. Певне полегшення розв'язанню цих завдань дає використання людьми невербальних засобів спілкування, які мають більш спільний сенс і характер для багатьох народів, а отже, і краще можуть бути зрозумілими представниками різних культур.

Четвертий аргумент зумовлений тим тісним зв'язком, який існує між діяльністю, мисленням і мовленням, які, з одного боку, викликають потребу у спілкуванні, а з іншого виступають його умовами і засобами. Цей зв'язок не тільки ще більш ускладнює розуміння сутності спілкування, але й вимагає для його дослідження виходу за межі власне самої проблематики спілкування, вимагає урахування характеру і особливостей використовуваних для нього засобів і способів їх використання, перш за все мовлення. Оскільки ж вимовлена думка являє собою результат розумової діяльності, він неодмінно виводить дослідника у сферу мислення. Вона ж, у свою чергу, формується і розвивається тільки в системі суспільних взаємозв'язків людини та її взаємодії з іншими людьми. А ці взаємозв'язки і взаємодія також встанов-

люються, реалізуються та регулюються в тому числі також насамперед за допомогою міжособистісного спілкування.

П'ятий аргумент на користь нашої тези полягає у тому, що природа людини має не тільки біологічний і соціальний аспект, а й культуротвірний, який є визначальним і принципово відрізняє людину від всіх інших живих істот на нашій планеті. Сама ж культура є специфічно людським і соціальним феноменом, який, з одного боку, формується в результаті міжособистісного спілкування, а з іншого виступає водночас і однією з його цілей, і одним з важливих засобів спілкування, і, за великим рахунком, однією з його форм. Адже дійсно, кожен митець тільки стверджує, що він у своїх творах прагне лише до самовираження. В дійсності ж, він передає свої думки і відчуття на розсуд іншим людям. І йому далеко не байдуже, що скажуть про його картину глядачі, про його книгу читачі, про його музику слухачі. Іншими словами, через цей твір він немов би заочно (а інколи й безпосередньо) спілкується з іншими людьми, і йому б хотілося, щоб ті його зрозуміли.

Можна наводити й безліч інших аргументів, однак вважаємо, що і вже розглянутих достатньо, щоб впевнитися у тому, що предметом філософської рефлексії феномену спілкування має бути вся широка сфера потреби в ньому, передумов його виникнення, його проявів, дії і наслідків. Ця сфера повинна охоплювати також вплив особистісних характеристик учасників спілкування, рівня їх освіченості й культури, їх емоційного стану і морально-вольових якостей на характер взаємовідносин, з одного боку, та вплив спілкування і кола його учасників на особистісний розвиток індивіда, з іншого. Більш того, до сфери філософської рефлексії феномену спілкування неодмінно повинна входити також проблема взаємозв'язку і взаємозалежності між сенсом духовно-культурного життя суспільства і людини й цілями та характером міжособистісного спілкування, проблема їх ціннісних взаємовідносин.

Тому у спілкуванні важливу роль відіграють його інструментальна функція (А. А. Брудний) та спонукальна функція (Л. А. Карпенко). Не можна не відзначити й таких вкрай важливих і загально визнаних його функцій, якими виступають пізнавальна, світоглядна, життєво ціннісна, па культуротвірна функції міжособистісного спілкування. Їх цілісна множина та істотна роль в житті людини і соціуму роблять спілкування його визначальним чинником.

Наведені вище аргументи на користь необхідності філософської рефлексії цікавого та надзвичайно важливого феномену міжособистісного спілкування. Таким чином, сфера цієї рефлексії може бути окреслена у вигляді такої сукупності відносно самостійних ареалів, елементи яких, тим не менше, взаємопов'язані та взаємодіють між собою. Стрижневим же утворенням, яке й відіграє роль об'єднуючого чинника і детермінує вказані зв'язки, виступає це саме спілкування, як показано на рис. 4.

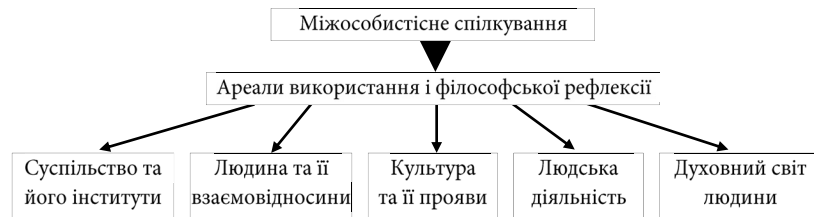


Рис. 4. Основні ареали філософської рефлексії феномену спілкування

Першим серед таких ареалів слід вважати суспільство з його розвинутою системою інституцій, цілісність і узгодженість нормального функціонування і розвитку яких забезпечують різноманітні суспільні зв'язки і відносини, а одним з основних механізмів та інструментів їх реалізації і є міжособистісне спілкування. Однією з таких надзвичайно важливих інституцій виступає освіта. Суспільство, виступаючи невід'ємною частиною природи, являє разом з тим якісно новий тип утворення, систему більш складної структури, ніж притаманна природним системам. Такі поняття, як суспільні відносини, суспільна свідомість тощо формуються у складній взаємодії окремих людей і різних соціальних груп, у взаємодії індивідуальних свідомостей, водночас істотно впливаючи й на ці стосунки, й на свідомість індивідів. Всі ці процеси значною мірою відбуваються у просторі міжособистісного спілкування, через спілкування та за його допомогою, цілі, зміст і характер якого, у свою чергу, істотно залежать від рівня розвитку відповідного суспільства, від його матеріальних і духовних характеристик.

Другим своєрідним ареалом виступає сама людина зі своїм складним світом матеріальних і духовних потреб, зі всім ансамблем своїх суспільних відносин, які за К. Марксом, фактично й визначають її сутність. В її основі лежить трудова діяльність

людини, яка переважно здійснюється разом з іншими людьми, що вимагає її належної організації та координації дій окремих виконавців, а для цього необхідне постійне спілкування між ними, яке здійснюється у різних формах. Крім того, буття людини не обмежується лише трудовою діяльністю й виробничими зв'язками. Кожна людина одночасно являє собою працівника і власника, споживача і громадянина, члена сім'ї і певного дружнього кола, політичної партії чи релігійної спільноти. Така багатоаспектність її сутності цілком природно породжує множину різноманітних зв'язків, які реалізуються різними засобами, однак основним з них є спілкування, яке, до речі, може здійснюватися у різних формах залежно від його цілей та від того кола співбесідників, з яким саме йому доводиться спілкуватися в даний момент. Самі ж ці кола, або референтні аудиторії, мають різний склад і характер.

При цьому слід враховувати і вкрай суперечливу природу самої людини. Дійсно, вона постає істотною доброю і в той же час злою, раціональною й ірраціональною, укоріненою і трансцендентною. Вона прагне свободи і тікає від неї. Тож не випадково Е. Фромм писав, що «так з моменту свого народження вона її роздирають дві тенденції: з одного боку, вона хоче вийти на світло, з іншого — вона прагне назад, у материнське лоно, з одного боку, вона шукає пригод, з іншого — нудьгує по безпеці, з одного боку, його манить ризик незалежності, з іншого — вона шукає захисту і залежності» [1, с. 71]. І тут надзвичайно доречною уявляється думка, яку висловив П. Тейяр де Шардена про значення у свідомості цілісності рефлексії. Адже дійсно, вона допомагає долати цю суперечність.

Третім ареалом, що теж входить до загальної структури досліджуваної сфери філософської рефлексії людського спілкування, є культура, яка, на перший погляд може визначатися однією з інституцій суспільства, однак в дійсності є більш широким утворенням, оскільки виступає цілою системою позабіологічних програм як життєдіяльності людини, так і її буття взагалі. Ці програми історично розвиваються і забезпечують відтворення та розвиток соціального життя у всіх його проявах, виступаючи простором вільної самореалізації особистості. Ця її роль передбачає постійне спілкування між собою творців, носіїв і користувачів культури, яке здійснюється у різних формах, з різними цілями і різними засобами і яке водночас може виконувати функції культуротворення. Культура є живим організмом, вона розвива-

ється з розвитком суспільства. Її розвиток може нам подобатися чи ні, але він відбувається, одні цінності та ідеали приходять на зміну іншим, і все це, у свою чергу, впливає на характер спілкування та його зміни.

Четвертим великим ареалом, який відіграє виключно важливу роль як у виникненні потреби у спілкуванні, так і в його власному розвитку, виступає людська діяльність. У широкому розумінні вона охоплює всі види активності та дій, які людині доводиться усвідомлено виконувати. Будь-яка діяльність тією чи іншою мірою пов'язана зі спілкуванням, оскільки вона або має форму участі людини у спільній з іншими людьми праці, або, у тих випадках, коли виконується індивідуально, їй, як правило, передувало спілкування з тим, хто передавав досвід такої діяльності, хто замовляв виконавцеві якусь роботу чи хто оцінювати-ме її результати.

Не випадково такі відомі філософи, як М. Вебер, Ф. Занецький, М. Каган, Т. Парсонс, Ю. Хабермас та інші, активно розробляючи теорію соціальної діяльності, вводять поняття «соціальна дія». Воно означає найпростішу одиницю соціальної діяльності, під якою мається на увазі дія індивіда, спрямована на вирішення його життєвих потреб.

П'ятим окремим ареалом сфери філософської рефлексії феномену людського спілкування ми вважаємо духовний світ людини, який є і джерелом, що живить її духовно-культурні потреби і водночас сприяє їх задоволенню, і своєрідним регулятором її взаємозв'язків і взаємовідносин та характеру її спілкування, і критерієм поведінки у соціокультурному просторі, що оточує цю людину. Безумовно, духовне життя індивіда невід'ємне від самого індивіда, воно іманентне йому і виступає однією з істотних, атрибутивних його характеристик. Духовність є домінантою його Я-простору і тому вона завжди є Я-центричною. Однак духовне життя індивіда не менш істотно пов'язане і з загальним рівнем культури суспільства, з культурно-історичними традиціями, цінностями, з цілями і характером спілкування та з ментальністю народу. Воно відіграє вкрай визначальну роль у формуванні й розвитку духовного світу соціуму і впливає на весь його соціокультурний простір.

Нарешті, сфера філософської рефлексії цікавого складного і досить суперечливого феномену людського спілкування буде неповною, якщо не включити до неї множини різноманітних засобів і способів, використовуваних людьми в процесі спілку-

вання та для спілкування. Адже інколи можна тільки дивуватися, як двоє людей, кожен з яких не знає жодного слова мовою іншого та навіть не володіючи жодною мовою, яка могла б слугувати посередником, все ж досягають певного рівня взаєморозуміння.

Ми вже не говоримо про мову жестів, перш за все таку розвинену, як у глухонімих. Мова взагалі як дуже складна *знакова система* посідає особливе місце у філософській рефлексії. Невипадково існує спеціальна галузь науки, яка отримала назву філософії мови. Вона сьогодні характеризується особливо активним розвитком й істотним розширенням спектру проблем, зумовлених значними змінами суспільних реалій, насамперед глобалізацією практично всіх сфер і видів людської діяльності та зумовленим нею небувалим поширенням міжкультурної комунікації. Істотний внесок в проблеми спілкування, які потребують філософської рефлексії вносить також і розвиток інформаційних та телекомунікаційних засобів і технологій.

Слід спеціально підкреслити, що проаналізовані ареали філософської рефлексії феномену людського спілкування існують не відокремлено один від одного, вони не є якимось замкненими й ізольованими, а дійсно величезною множиною різноманітних зв'язків поєднуються в системну цілісність, яка і стає формою і одним із способів суспільного буття людини, різних соціальних груп і суспільства в цілому. Саме ця обставина лежить в основі цінності спілкування.

Вважаємо досить показовим, що тільки окреслені питання свідчать про наявність значної сфери для поглибленої філософської рефлексії феномену міжособистісного спілкування. Тому ми запевняємо наших потенційних читачів та авторів, що редакційна колегія журналу «Філософія спілкування» підтримуватиме, як вона це робила і раніше, всі напрямки дослідження феномену спілкування. Сподіваємося, що це сприятиме підвищенню загальної культури спілкування та його ефективності у розв'язанні складних проблем сучасності, сприятиме зростанню рівня взаєморозуміння між людьми, між різними соціальними, політичними, релігійними та іншими угрупованнями, а також між країнами та їх народами. Адже це має сприяти поглибленню розуміння того, що ми всі існуємо в одному цілісному світі, на єдиній планеті, що у нас немає іншої альтернативи, крім співіснування та співробітництва заради спільного виживання і збереження середовища нашого мешкання.

Не слід вважати чимось другорядним і спілкування у повсякденно-побутовій сфері людського буття. Адже, по-перше, ця сфера посідає важливе місце, часом навіть визначальне, у життєдіяльності й життєзабезпеченні багатьох людей. По-друге, їй притаманна певна система значущостей, яка давно склалася і безпосередньо переживається людиною. По-третє, саме у цій сфері людина самореалізується не менш важливою мірою, ніж у сфері своєї професійної чи громадської діяльності, тут вона зазнає щастя повноти життя, тут вона завжди самостверджується. По-четверте, саме тут, насамперед в сім'ї, людина засвоює перші навички спілкування, норми і вимоги його культури, які часто впливають на все її подальше життя й діяльність, на її відносини з іншими людьми й на характер спілкування з ними, на її сприйняття суспільства, на життя й діяльність у складі цього суспільства.

Безумовно, система взаємозв'язків людини і суспільства є набагато більш складною, ніж листа й дерева, і виключно важливу роль серед них відіграють, як вже зазначалося, спільна діяльність, взаємодія та спілкування.

Сьогодні далеко не випадково сферою підвищеної уваги філософії виступає не просто спілкування саме по собі, а й його роль в освіті, науці й культурі, в бізнесі й управлінні соціальними системами. Без цієї його ролі важко зрозуміти саму сутність цих галузей людської діяльності, зрозуміти філософію освіти, науки і культури, філософію бізнесу та управління. Адже філософію завжди цікавлять відносини між людьми, їх взаємодії та взаємовплив. Ось чому такий підвищений інтерес з боку філософії виявляється й до феномену міжособистісного спілкування, яке є надзвичайно важливим екзистенціалом людського буття. В загальній структурі цього феномену не просто зосереджені, але і у складній діалектичній суперечності взаємодіють такі його аспекти, як потреба людини у спілкуванні та його сприйняття як однієї зі своїх життєвих цінностей, як визначальна передумова самої можливості співіснування і спільної діяльності людей, як дієвий інструмент взаєморозуміння між людьми й потужний засіб забезпечення прискореного і при цьому системного пізнання об'єктивної реальності в системі освіти. Все це тільки посилює інтерес до поглибленої філософської рефлексії феномену міжособистісного спілкування.

Враховуючи складну і суперечливу природу самого цього феномену, його загальну структуру і поліфункціональність, така рефлексія повинна охоплювати всю множину його філософських

аспектів. Маються на увазі проблеми феноменології спілкування та його інтенціональності, онтології спілкування та її характерних проявів, гносеологічних особливостей спілкування, його телеології й аксіології, герменевтики і логіки. На наше глибоке переконання, цікаві результати можуть очікувати дослідників проблем етики та естетики спілкування, а також методології комунікативної діяльності. Вважаємо, що сьогодні практично недослідженими лишаються проблеми праксеології спілкування. Велика біла пляма у сфері філософської рефлексії феномену спілкування очікує й дослідників проблем професійного спілкування у різних галузях і конкретних видах людської діяльності, яке носить відчутний вплив особливостей відповідної діяльності, загальної і професійної культури тих фахівців, які її здійснюють, та їх системи життєвих цінностей.

Слід спеціально підкреслити також, що цілі й характер спілкування не тільки залежить від соціокультурного простору, але і в свою чергу, активно впливає на його розвиток. Ось чому сучасна ситуація в духовно-культурній сфері України вимагає активізації зусиль, перш за все національної системи освіти, спрямованих на істотне підвищення рівня культури та інтелігентності народу та його духовності.

Адже без цього не варто й сподіватися на досягнення суспільної злагоди, на подолання системної кризи й на успішний вихід нашої країни на магістральні шляхи світового інноваційного розвитку. Без цього ми не зможемо забезпечити високого рівня конкурентоспроможності нашої економіки й забезпечення гідного місця нашої країни у світовій спільноті. Успішне ж розв'язання цих складних і відповідальних завдань істотно залежить від цілей і культури спілкування як у самій країні, так і з представниками інших країн. А останнє особливо важливе в умовах наших євроатлантичних прагнень і боротьби з агресором.

Отже, як ми зазначали у попередніх номерах нашого журналу, для плідного розвитку філософії спілкування існують як широкі можливості для дослідників, так і достатньо цікава проблематика, яка може являти інтерес не тільки для вузького кола філософів, але й для представників всіх соціально-гуманітарних наук, а також для таких важливих сфер практичної діяльності, як освіта, культура і управління соціальними системами. Тому ми будемо раді надавати наші сторінки авторам матеріалів, які містять нові оригінальні результати дослідження різних аспектів міжособистісного спілкування. Ми глибоко впевнені у тому, що

ці публікації сприятимуть загальному підвищенню культури міжособистісного спілкування, а отже і подальшому розвитку вітчизняної філософської думки.

При цьому ми виходимо з того, що духовний світ людини не може бути повним і багатим без її розвинутої загальної культури і, зокрема, її культури спілкування, та без прагнення філософського осмислення світу і себе в ньому. Більш того, це осмислення стимулює культуру і логіку мислення, які знаходять своє відображення в культурі й логіці мовлення та в культурі спілкування.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Бегство от свободы. — М. : «Прогресс», 1990. — 269 с.

*Іван Толстов*

### ВНЕСОК Б. КІСТЯКІВСЬКОГО У РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аргументується внесок Б. Кістяківського у розвиток національної культури. Він є одним з засновників української філософії права. Застосовуючи інтегральний метод у своїх дослідженнях, філософ вперше обґрунтував глибинну сутність права як складного багатоаспектного явища, яке синтезує державно-організаційні, соціальні, психологічні та нормативні знання.

**Ключові слова:** українська культура, філософія права, інтегральний метод, сутність права, правова держава, права людини.

The article devoted to the main role by Bohdan Kistyakovskiy as the founder Ukrainian philosophy of law. Applying the integral method in their studies, he first justified the deep essence of law as a complicated many-sided phenomenon which synthesizes state-institutional, social, mental, normative knowledge.

**Keywords:** Ukrainian culture, philosophy of law, integral method, the essence of law, legal state, human rights.

Розвиток української національної культури від часу здобуття Україною незалежності неможливий без звернення до творчої спадщини українських інтелектуалів, які раніше були молодоступні або й невідомі. На особливу увагу серед них заслуговує Богдан Кістяківський, якому у 2018 році виповнюється 150 років від дня його народження. Біографія Кістяківського тісно пов'язана не тільки з українською культурою, але й з європейською. Його досягнення високо цінували такі філософи як В. Віндельбанд, Г. Зіммель, Г. Єллінек та ін. У 1917–1920 роках він був професором державного права, деканом юридичного факультету Українського державного університету. Працював у комісії зі заснування Української академії наук (1919–1920). Від 1919 року — академік Української академії наук. Брав активну участь у громадсько-політичному житті України, був сенатором і членом генерального

адміністративного суду. Філософ прожив недовге, але багатогранне і творче життя.

Сучасні українські науковці (М. Альчук, В. Бачинін, В. Бігун, В. Горський, Л. Депенчук, С. Максимов, С. Сливка та ін.) зауважують про актуальність наукового доробку Б. Кістяківського для становлення вітчизняної філософії та зараховують його до когорти видатних діячів української культури. Вивчення творчості вченого дає можливість не лише визначити власний внесок Б. Кістяківського у розвиток української національної культури, а й розкриває вплив його концепцій на сьогодення, допомагає дати відповіді на складні питання державотворення України.

Б. Кістяківський свідомо називав себе українцем, відстоював самостійність української культури, наголошував не на її відокремленні від інших національних культур, у тому числі й російської, а на своєрідності внеску у світову культурну скарбницю. Тому у його дослідженнях велика увага приділяється ідеям універсалізму у поєднанні з культурним різномаяттям, неприйняттям однобічності й крайнощів в оцінці різних філософсько-правових тенденцій.

Метою статті є аргументування важливої ролі Б. Кістяківського як засновника української інтегральної філософії права та дослідження особливості його філософського розуміння права.

Одним з головних творів Б. Кістяківського, в якому розкривається особливість буття права та його сутність, є книга «Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права». В ній вчений ретельно досліджував право, яке одночасно виступало як соціальне явище та як частина духовного життя людей. Розробляв методологію вивчення права, державної влади, прав людини і громадянина, ідеї правової держави та можливості переходу до соціально-справедливої держави. Філософ писав, що «Право входить в різні сфери людського життя і діяльності, які можуть становити предмет різних галузей гуманітарних наук. Право виступає і державно-організаційним, і соціальним, і психічним, і нормативним явищем» [7, с. 191]. Всі ці різні прояви права рівноцінні, а тому підлягають самостійному вивченню та розробці. Проаналізувавши їх ми будемо мати взаємодоповнювальні визначення права.

Основна ознака державно-організаційного, або державно-наказового, поняття права полягає в «сукупності норм, до виконання яких примушує держава, які захищаються і гарантується державою» [7, с. 191]. Прихильники цього напрямку виділяють

характерні риси діючого правопорядку: монополію держави на встановлення норм права та нагляд за їхнім здійсненням; право складається із наказів, виконання яких гарантується державою; право є державним за своєю природою; значення елемента примусу у розкритті сутності права. Згідно з цим підходом «...право є те, що держава наказує вважати правом» [Там само]. Важливість значення цього розуміння права безсумнівна, тому що воно містить державно-організаційний елемент. Водночас таке розуміння права має певні обмеження через те, що не звертає уваги на міжнародне право та природне право.

Соціологічне поняття права розкриває право як на сукупність таких відносин, які здійснюються безпосередньо в житті суспільства. Таким чином право виявляється «соціальним явищем, яке містить в собі широке коло національних, побутових, економічних та інших відносин. У взаємодії з цими відносинами право створюється, змінюється, розвивається» [7, с. 192]. Таке розуміння права, вважав учений, безумовно, ширше державно-наказового, оскільки право виникає раніше держави, може існувати поза нею. Втручання держави у добровільне здійснення правових норм може не відігравати ніякої ролі, процес правотворення здійснюється не в законодавчих установах, а в суспільстві, де право формується, зароджується та визріває. Діяльність держав ґрунтується на правових нормах, які встановлюються конституціями. Отже, здійснення норм права не є прямим наслідком регулюючої та наглядової діяльності державної влади. Діяльність держави — зовнішня оболонка існуючого правопорядку, яка не стосується правового змісту. До недоліків такого праворозуміння можна віднести відсутність чітких меж між неправовими та правовими відносинами. Через невизначеність критерію — що саме вважати правом — соціологи права, люблять звертатися до етичних визначень на кшталт «соціальна солідарність» тощо. Тобто таке розуміння містить в собі переважно етичний зміст.

Психологічне поняття права — це «сукупність тих психічних переживань обов'язку або обов'язків, які володіють імперативно-атрибутивною характером» [7, с. 192]. Представники цього напрямку критикують попередні напрями за зовнішні характеристики права, які не розкривають його внутрішню суть. Вони підкреслюють, що «право явище нашого внутрішнього, психічного світу» [7, с. 193]. Характерні риси психологічної теорії: право — явище вольове, і виключно психічне; в основі права лежать душевні переживання, які мають певні властивості. Отже,

стверджував Б. Кістяківський, утворилося таке широке поняття, «що об'єктом його виявилось не саме право, а правова психіка» [Там само]. Разом з тим представники цього напрямку повністю відкидають об'єктивну реальність права.

Нормативне або етико-логічне поняття набуває виразу в різноманітних вченнях про природне право. Воно формулює знання про право як телеологічне явище, яке зумовлене трансцендентальними цілями і визначається як «сукупність норм, які містять в собі ідеї про належне та визначають зовнішні відносини людей між собою» [Там само]. Таке поняття права має величезну пізнавальну цінність, вважав Б. Кістяківський, тому що свідчить про усталений характер права (належний), на який майже повністю не звертається увага в жодному іншому розумінні права. До недоліків нормативного праворозуміння відноситься невизначеність реального, чинного права, тому що характер належного поширюється тільки на те право, яке було б доречним з точки зору певної правосвідомості.

Крім вище зазначених понять права Б. Кістяківський визначив ще й два технічних поняття права, до яких відносяться юридико-догматичне та юридико-політичне поняття. Призначення цих понять полягає у визначенні та систематизації правових явищ для вирішення суто практичних завдань догматичної юриспруденції.

Всі ці чотири теоретичні та два технічні поняття права не можливо звести одне до одного. Вони знаходяться в антитетичному взаємозв'язку, а тому повинні вивчатися паралельно. Але разом з цим, право як реальне явище єдине. Застосовуючи інтегральний метод при вивченні такого складного явища соціального життя як права, не можливо створити єдиного наукового поняття про право, таких понять буде декілька. Також не можливо задовольнитися тільки їхнім перерахуванням, проте необхідно «знайти такі логічні форми, які об'єднали б різні наукові поняття явищ, які лежать в основі культурних цінностей» [7, с. 194]. Саме цим повинна зайнятися філософія права.

Філософська-правова концепція Б. Кістяківського була орієнтована на вивчення права як частини культури суспільства. В понятті права слід виділяти право як реальний факт життя та як сферу належного. В основі права як прояву належного лежить принцип етичного обов'язку, який передбачає побудову світу цінностей. Поняття «цінність» знаходиться у свідомості людей, але значення цього поняття проявляється в суспільній практиці.

Цінності становлять особливий вид буття, а саме — «культурну громадськість». Це — особливий світ, який виникає завдяки духовним потребам людей. Його також потрібно ретельно досліджувати, тому що він як і світ природи реально існує. Тому для юриста об'єктом вивчення повинна стати правосвідомість людей, їхнє розуміння права для регулювання соціальних відносин та підтримки громадського порядку.

Б. Кістяківський критично досліджував сучасну йому правосвідомість і зазначав, що на теренах Російської імперії, в складі якої перебувала і Україна, немає жодного інтересу до правових ідей. На підтвердження він наводить популярні тогочасні ідеї слов'янофілів, які відмічали відсутність зовнішнього правопорядку суспільного життя. Вони вбачали в цьому позитивні риси, вважаючи, що російський народ знайшов шлях «внутрішньої правди», який вказує на взаємну довіру та щирість між правителем та підданими. Але такий правовий нігілізм — свідчення, на думку філософа, відсутності будь-якого правового порядку в повсякденному житті народу, бажання вирішувати спірні справи не за допомогою юристів, а за сумлінням. Будь-які правові гарантії вважалися відсутністю доброго почуття.

З причин органічних  
Ми зовсім не забезпечені  
Здоровим глуздом юридичним,  
Цим породженням сатани.  
Широкі натури руські,  
Нашої правди ідеал не влазить у форми вузькі  
Юридичних прав» [6].

Наводячи цей уривок вірша поета-гумориста Б. Алмазова, Б. Кістяківський намагався привернути увагу інтелігенції до важливої ролі права для побудови соціально-правової держави. До речі, таку недооціненість права ми можемо іноді спостерігати і в сучасному українському суспільстві.

Візирцем розвитку для будь-якої європейської держави Б. Кістяківський вважав ідею правової держави. Головною ознакою цієї держави є те, що влада в ній має певні межі та підзвітна громадянам, всі відносини панування виражаються та закріплюються в правових нормах. «Спочатку існуючі фактичні відносини набувають характеру відносин, які освячуються нормами права. З'являється переконання, що те, що існує, повинно бути. Але посту-

пово правова ідея, ідея належного бере гору над фактично існуючим. Тому й фактичні відносини пристосовуються до належного у правовому відношенні. Все, що не знаходить собі виправдання, змінюється та узгоджується з належним. Таким чином, над владою все більше панує право. Щоб існувати та бути визнаною, влада повинна себе виправдати. Для сучасної культурного людини ще не досить того, що влада існує; мало і того, що вона необхідна, корисна та доцільна. Тільки якщо влада сприяє тому, що має бути, тільки якщо вона веде до панування ідеї права, тільки тоді ми можемо виправдати її існування, тільки тоді ми можемо визнати її правомірною» [7, с. 282].

Надаючи державі підтримку, право разом з тим поступово зобов'язує її саму додержуватися правових розпоряджень та непорушно їх дотримуватися. Органи державної влади бувають дійсно пов'язані законом тільки тоді, коли їм будуть протистояти громадяни, які наділені суб'єктивними публічними правами. «Тільки маючи справу з уповноваженими особами, які можуть висувати правові претензії до самої держави, державна влада буде змушена незмінно дотримуватися законів. Цього немає в абсолютно-монархічній державі, тому що піддані в такій державі позбавлені будь-яких громадянських прав, тобто прав людини і громадянина... Таким чином, не підлягає сумніву, що здійснення законності при загальному безправ'ї є чистісінькою ілюзією. При безправ'ї особистості можуть процвітати тільки адміністративне свавілля та поліцейське насильство» [7, с. 329].

Отже, на думку Б. Кістяківського, щоб в державі панувала законність, потрібен суворий контроль та повна свобода критики всіх дій влади. Для цього необхідно визнати за особистістю та суспільством їхніх невід'ємних права та свободи.

Права людини і громадянина або особисті та громадські свободи становлять тільки основу та передумову того державного ладу, який притаманний правовій державі. Як і будь-яка держава, правова держава має потребу в організованій владі, тобто в установах, які виконують різні функції влади, але влада повинна бути організована так, щоб вона не придушувала особу. Будь-яка особистість і народ в цілому повинні бути не тільки об'єктом влади, а також активними суб'єктами, які її здійснюють.

Отже, внесок Б. Кістяківського у розвиток не тільки української, а європейської культури полягає в обґрунтуванні інтегрального методу у вивченні права. Інтегральний метод у пізнанні права є одним із перших важливих підходів у світовій

філософсько-правовій думці та першим в українській філософії права. Керуючись цим методом, Б. Кістяківський розробив чотири теоретичних та два технічних поняття права. Фактором, який об'єднує ці поняття права він вважав філософію культури. Право з цього погляду є формою суспільних відносин і становить собою в онтологічному сенсі сукупність таких особливостей, як свобода, рівність, справедливість. Тому, як зазначає М. Альчук, що на сьогодні найбільш правильно і потрібно говорити про Б. Кістяківського як про видатного засновника української філософії права.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Альчук М. П. Філософія права Богдана Кістяківського: монографія / М. П. Альчук. — Львів: Видавничий центр імені Івана Франка, 2010. — 300 с.
2. Бачинин В. А. Философская модель генезиса правовой государственности (Б. А. Кистяковский) / В. А. Бачинин // Философия права и преступления. — Харьков: Фолио, 1999. — С. 386–387.
3. Бигун В. С. Человек и право в работах Б. А. Кистяковского: традиция и современность / В. С. Бигун // Проблемы философии права [сб. ст. под ред. А. Н. Литвинова] ; МВД Украины, Луган. Гос. ун-т внутр. Дел. — Луганск: РИЦ ЛГУВД, 2006. — С. 324–342.
4. Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. — К. : Наукова думка, 1997. — 287 с.
5. Депенчук Л. П. Богдан Кістяківський / Л. П. Депенчук. — К. : Основи, 1995. — 174 с.
6. Кистяковский Б. А. В защиту права. (Интеллигенция и правосознание) [Электронный ресурс] / Б. А. Кистяковский // Вехи. — Режим доступа : <http://www.vehi.net/vehi/kistyak.html> — Заголовок з екрану.
7. Кистяковский Б. А. Философия и социология права / Б. А. Кистяковский. — СПб.: РГХИ, 1999. — 800 с.
8. Максимов С. І. Б. Кістяківський — видатний український філософ права / С. І. Максимов // Вісник Академії правових наук України. — 1997. — № 1. — С. 126–136.
9. Сливка С. С. Українська національна філософія права: антологічний ракурс / С. С. Сливка. — Львів: Воля, 2001. — 186 с.

Олександр Матковський

## ЗНАЧЕННЯ НАУКОВО-ДОСЛІДНИХ СТУДІЙ І.І. ОГІЄНКА З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ (за матеріалами розвідки «Українська культура»)

У статті запропоновано розгляд культурно-просвітницьких ідей Івана Огієнка, поданих в книзі «Українська культура». Репрезентовано узагальнені міркування стосовно ваги дослідження І. І. Огієнка; подано оцінку праці вченого; осмислено значущість висновків І. Огієнка для розбудови національно-культурних дослідних студій; звернено увагу на окремі питання, висвітлені вченим (про багатство рідної мови, про самобутність української пісні, про художню майстерність етноосіїв культури, про літературно-мистецьку творчість); підкреслено вартісність висловлених думок вченого для становлення української культури в світовому вимірі.

**Ключові слова:** українська культура, національна культура, науково-дослідна парадигма вченого, наукова діяльність.

Іван Іванович Огієнко — велетень національної науки, культури, богослів'я. Його науковий, публіцистичний, літературний доробок є неоціненним надбанням духовно-інтелектуальної думки. Натомість праці Івана Івановича належним чином не вивчені, не поціновані і не популяризовані в нашому суспільстві. Нині, коли ім'я вченого перестало бути забороненим і доробок І. І. Огієнка повернувся в Україну, докінечно потребує переосмислення інтелектуальний здобуток вченого. З цією метою вважаємо за необхідне популяризувати ідеї, думки, спостереження І. І. Огієнка для того, щоб формувати покоління національно свідомих і глибоко патріотичних громадян Української Держави.

Науковий доробок ученого, його різногалузеву діяльність вивчали А. Алексюк, Т. Беценко, О. Біла, А. Білан, С. Білокінь, А. Богуш, С. Болтівець, Л. Бондарчук, А. Бурячок, С. Вардеванян, С. Гальченко, Я. Ганіткевич, С. Геник, І. Гирич, В. Головченко, О. Гривнак, Т. Грищенко, Н. Дічек, Н. Жук, М. Жулинський, Завальнюк О., В. Задорожний, А. Качкан, Т. Ківшар, Ю. Ковалів,

В. Коваль, О. Ковтун, А. Колодний, Б. Кобзар, І. Кубинська, Л. Кудрик, І. Кучинська, Л. Михно та ін.

Суттєвими вважаємо монографію М. Тимошика, кандидатські дисертації (І. Кучинська, Л. Ляхоцька, В. Мацько, А. Марушкевич, Г. Опанасюк, О. Гривнак, Т. Роняк, Є. Сохацька, З. Тіменник).

На культурно-просвітницьку діяльність І. І. Огієнка звернула увагу Є. Сохацька.

Сьогодні є потреба узагальнити та систематизувати як праці самого вченого, так і наукові розвідки дослідників його творчості.

**Meta** розвідки — дати оцінку науковій праці Івана Івановича Огієнка «Українська культура».

Книжка Івана Івановича Огієнка «Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу» — унікальні, самобутні роздуми з фактами, доказами і незаперечними міркуваннями про культуру давньої України.

Праця І. І. Огієнка написана проникливо, з великою душевною скорботою про складні часи. Відчутне величезне вболівання за минуле народу. Емоції вченого надзвичайно палкі, чесні й відверті. Він тужить про тяжку долю, яка спіткала український народ з давніх часів.

І. І. Огієнко осмислив досягнення нашої культури у всіх галузях життєдіяльності етноосіїв (у музикології, мовознавстві, літературознавстві, освіті, книгодрукарстві та ін.). Автор аналізованої праці розвиток української культури поділяє на етапи, що висвітлено у відповідних розділах: «Українська культура за давні віки» (пісенна творчість, орнамент, одяг, будівлі, право, письмо, книгодрукування, церква, освіта), «Вплив української культури на московську» (різногалузєва загарбницька діяльність Москви), «Українська культура XIX-го віку», «Тернистим шляхом (про кривди народів українському)».

Незрівнянними й незаперечними, на наш погляд, видаються роздуми вченого про значущість у світовому масштабі національної пісенної творчості. Він розглядав українську *пісню* як одну з ознак нашої багатой культури й яскравої талановитості. Іван Іванович Огієнко вважав, що такої пісні не має жоден з інших народів, хіба що тільки серби: «Наші пісні — це тихий рай, це привабливі чари, ті чари, що всім світом признано за ними. ... Любовні пісні рано появились в Україні і їх скоро занесено на північ» [4, с. 6].

Наукові студії Івана Івановича Огієнка торкаються й української *форми письма*, що створене ще в давні часи. На думку

дослідника, здавна київський устав, а потім і півустав визнані найкращою формою письма. Коли виникло скорописне письмо, то українське письмо вважалося, на думку автора, далеко кращим за письмо московське, - «наш скоропис був своєрідним, окремим і його ви ніколи не змішаєте ні з яким другим письмом» [4, с. 20].

Іван Іванович Огієнко звернув увагу на український *орнамент*. Автор вважав, що багата, пишна природа нашого чарівного краю сама спонукала своїх мешканців до всякого роду мистецтва. Вироби із скла, глини, плетіння, ткацтво, різьба по дереву, вишиванки, фартухи, навіть задки на чоботях, килими — все свідчить про талановитий народ, що і зміг витворити оригінальну культуру.

Дослідник помітив, що український в *гумор* відомий на весь світ. Наша народна література представляє найкращі світові зразки.

У дослідженні Івана Івановича Огієнка фіксуємо міркування про назву нашого народу. Учений засвідчує, що найстаріша назва нашого народу була *руський* народ і що ця назва ще цілком залишилася в Галичині, де простий народ іменує себе так; руським народом називає себе і наш народ в межах Росії. Але пізніше, коли політичний центр зсунувся з Києва на північ, до Москви, вищі класи нашого народу занесли туди і стародавню назву Русь. От чому стару літературу нашу давно вже відібрано і давно вже «приточено» до «московської літератури». І тільки за недавні часи наука наша і московська довели несправедливість такого становища і запанувала єдина наукова думка: звати українськими всі ті твори, що написані українцями, або написані на українській землі, або ті, що мають виражені ознаки нашої мови [4, с. 25].

Отже, науково-дослідні студії Івана Івановича Огієнка з української культури — оригінальна, самобутня розвідка, що не має аналогів. Зміст праці ґрунтується на незаперечних і конкретних фактах. Матеріал не дублює жодне з видань. Надзвичайно високою є пізнавальна вартісність розвідки. У перспективі потребує висвітлення питання впливу української культури на розвиток культури інших народів, подане у працях І. І. Огієнка.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Дічек Н. П. Іван Іванович Огієнко / Українська педагогіка в персоналіях: У 2 кн. Кн. 2: Навч. посібн. / За ред. О. В. Сухомлинської. — К. : Либідь, 2005. — 552 с.

2. Кудрик Л. Іван Огієнко про формування духовної культури людини / Л. Кудрик // Укр. мова та л-ра. — 2004. — травень (№ 19). — С. 19–119
3. Огієнко І. І. (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови / Упоряд., автор істор. біограф. нарисів та прим. М. С. Тимошик. — К. : Либідь, 1995. — 296 с.
4. Огієнко І. І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу: курс, читаний в українському народному університеті. — репринтне відтворення вид. 1918 р. — К. : МП «Абрис», 1991. — 272 с.
5. Сохацька Є. Огієнко-літературознавець / Є. Сохацька // Дивослово. — 2003. — № 10. — С. 63–66.
6. Тимошик М. С. Голгофа івана Огієнка: Українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності / М. С. Тимошик. — К. : Заповіт, 1997. — 229 с.
7. Тимошик М. Життєвий подвиг Івана Огієнка як взірць для наслідування / М. Тимошик // Дивослово. — 2007. — № 1. — С. 40–44

*Наталія Моїсеєва,  
Юрій Кобченко*

## СТРУКТУРА ПРИРОДНО-КРАЄЗНАВЧОГО КОМПЛЕКСУ

Для вивчення структури природно-краєзнавчих комплексів у статті запропонована модель природно-краєзнавчої системи. Модель дає можливість висвітлити природно-географічні, соціально-економічні та організаційні структурні аспекти краєзнавчих досліджень. Автор доводить важливість краєзнавчої освіти для підвищення культурологічних компетенцій майбутнього фахівця і ефективного входження майбутнього фахівця в професійно-культурне середовище.

**Ключові слова:** краєзнавство, туризм, науки, міждисциплінарні зв'язки, гуманітарні дисципліни, галузі діяльності.

*Moiseeva N.i., Kobchenko Yu.f.*

### Structure of natural-local lore complexes

To study the structure of natural-local lore complexes, the article suggests a model of the natural-local lore system. The model makes it possible to highlight the natural-geographical, socio-economic and organizational structural aspects of local history studies. The author proves the importance of local history education for enhancing the culturological competences of the future specialist and the effective entry of the future specialist into the professional and cultural environment.

**Keywords:** local lore, tourism, science, interdisciplinary relations, humanitarian disciplines, branches of activity.

Дослідження у галузі краєзнавства взагалі і географічного краєзнавства зокрема набули в Україні широкого розмаху. Характерною особливістю цієї галузі є те, що краєзнавство, як комплексна дисципліна, розвивається на стику природничих і гуманітарних дисциплін. Проблеми, які розглядаються на стику багатьох наукових напрямків відносяться до міждисциплінарної галузі, а дослідження в цьому разі носять міждисциплінарний характер. Змістом наукових досліджень у галузі географічного краєзнав-

ства є вивчення взаємозв'язків між природою, економіко-географічними об'єктами та суспільством, а об'єктом наукових досліджень є вивчення структури природно-краєзнавчих комплексів і пізнання рідного Краю.

Теоретичне осмислення краєзнавчих процесів і методів їх дослідження стали об'єктом спеціального вивчення лише у другій половині ХХ століття. Це було значною мірою обумовлено тим, що численні проблеми краєзнавства вже не могли бути розв'язані в межах географії, історії, соціології, етнографії, оскільки краєзнавча діяльність набула значення міждисциплінарного об'єкта, а краєзнавство як наука стала на шлях свого самостійного розвитку.

Особливість формування краєзнавства, як міждисциплінарної галузі, являє собою об'єднання, з одного боку, групи теоретичних питань і практичних завдань, а з іншого боку широкого вибору природничих і гуманітарних дисциплін, що беруть участь у розв'язанні поставлених задач. Краєзнавство сформувалося у самостійну міждисциплінарну науку, однак окремі питання про зв'язки краєзнавства з іншими дисциплінами ще недостатньо вивчені, деякі аспекти мають дискусійний характер. Залишається ряд проблем, пов'язаних з методологією міждисциплінарного дослідження, і їх ще належить вирішити.

Ми маємо певний досвід у галузі вивчення таких об'єктів [4]. Нами започаткований широкий географічний підхід до вивчення природно-антропогенних аспектів досліджуваних територій, обґрунтовано поняття «природно-антропогенна система»; розроблений метод природно-антропогенної оцінки ландшафтів; виконана моніторингова оцінка ролі природних процесів і антропогенних факторів розвитку природно-антропогенних систем. У статті на підставі цього досвіду зроблена спроба проаналізувати структуру природно-краєзнавчих комплексів методами математичного моделювання. Запропонована спроба комплексного розгляду інтеграційних зв'язків краєзнавства може виявитися корисною для подальшого поглибленого вивчення даного кола проблем.

При вивченні наукових і прикладних питань у галузі географічного краєзнавства у навчальних закладах краєзнавчі дисциплінами будуть корисними для розширення компетенцій майбутніх фахівців, а цікаві форми їх взаємовідносин, сприятимуть практичному виявленню ціннісних показників впливу краєзнавчого знання на освоєння студентами гуманітарних дисциплін. Важливе методологічне значення для викладання краєзнавчих

дисциплін, їх подальшого становлення як навчальних курсів, мають філософія, історія, географія, культурологія. Важлива роль відводиться формуванню мовної культури, засвоєнню географічної, історичної, краєзнавчої та туристської термінології, практичних навичок роботи з учбовими приладами, обладнанням, компасом, картографічними матеріалами, користування туристським спорядженням та обладнанням, виконання топографічних робіт, свідомого ставлення до власного здоров'я [1].

Основні етапи становлення й розвитку географічного краєзнавства в Україні нерозривно пов'язані з розвитком географії і з тими перипетіями, які переживала ця наука протягом свого еволюційного формування. Так дослідники минулого К. Д. Ушинський П. А. Тутковський С. Л. Рудницького В. Кубійович неодноразово звертали увагу на зв'язок географічної освіти і краєзнавства в різних аспектах та сформулювали тезу: «Географія учить нас пізнавати рідний край». Останнім часом в Україні питання питання географічного краєзнавства розробляли О. Т. Діброва, Я. І. Жупанський, В. П. Замковий, М. Ю. Костиця, М. П. Крачило, В. П. Круль, М. П. Откаленко, С. Л. Рудницький, Д. П. Тетерський, П. Г. Шищенко, М. Т. Янко.

Зараз дослідженнями у галузі історії, теорії і методології краєзнавства займаються науковці Львівського, Київського, Харківського, Чернівецького, Одеського, Сімферопольського, Волинського національних університетів, Київського, Дрогобицького, Тернопільського, Вінницького й інших державних педагогічних університетів, працівники українських музеїв, наукових інститутів НАН України [2].

Основною метою роботи є аналіз структури природно-краєзнавчих комплексів і визначення їх просторово-часового розподілу. При вивченні цих питань необхідно мати об'єктивну оцінку розподілу цих явищ, тому у роботі визначаються наступні завдання: вивчити вихідні передумови дослідження цієї проблеми; проаналізувати дані статистичної служби; визначити структуру природно-краєзнавчого комплексу у складі розвитку природно-антропогенних систем.

Природно-краєзнавчий комплекс (ПКК) — як об'єкт дослідження географічного краєзнавства, це матеріальна система, що складається з взаємодіючих і взаємообумовлених об'єктів (природних, краєзнавчих, технічних, соціальних). З точки зору загальної теорії систем і принципу ієрархічності, будь-яка досліджувана система є елементом системи більш високого порядку

[3]. ПКК входить як складова до природно-антропогенної системи. В цьому разі ієрархічність проявляється у специфічній побудові суперсистеми «природа-суспільство» і її підсистем, до якої відноситься і ПКК, а також в особливостях методів аналізу і управління таким чином, що вихідна функція нижнього рівня ієрархії, тобто системи, входить як структурний елемент до вищого рівня ієрархії — суперсистеми. Отже, є сенс виробити таке поняття, котре, враховуючи історичні передумови, відповідало б сучасному рівню наукових досліджень. І тому такий вид діяльності, що відповідає ієрархічному рівню суперсистем пропонується назвати природно-антропогенний моніторинг. У цьому зв'язку правомірно говорити не тільки про моніторинг природних об'єктів, але і про економічний, технічний, рекреаційний і другі види моніторингу, що пов'язані з людиною і її господарською діяльністю. Характерною рисою природно-антропогенного моніторингу є те, що в центрі його уваги знаходяться взаємозв'язки між елементами суперсистеми [5].

Для вивчення структури природно-краєзнавчих комплексів і визначення їх просторово-часового розподілу у даній роботі запропонована модель природно-краєзнавчої системи (ПКС), структурними елементами якої є хоча й різноманітні, але взаємопов'язані об'єкти.

Модель дає можливість висвітлити різні структурні аспекти дослідження ПКС. Так, соціально-економічний аспект ПКС, що розглядається суспільними науками, дає можливість висвітлити організаційно-господарчі, економічні та соціальні проблеми; технічні науки в рамках ПКС пов'язані з методикою вивчення, проектування, будівництва і експлуатації рекреаційних систем; економічні — вивчають шляхи впровадження засобів інтенсифікації господарства [10]; рекреаційний аспект розглядає природне середовище як природну передумову сфери відпочинку і дозволяє визначити рівень потреб цього виду господарської діяльності у природних ресурсах, ступеню їх покращення, визначає можливі шляхи оптимального їх використання.

Модель дозволяє виділити два рівні досліджень: монодисциплінарний і міждисциплінарний. Монодисциплінарний метод досліджень характеризується єдністю предмета і метода дослідження, і провадиться в межах окремих наук [6]. Міждисциплінарний рівень відноситься до специфічного типу проблемних досліджень ПКС, метою яких є комплексне вивчення міждисциплінарних зв'язків досліджуваних об'єктів. Особливість його по-

лягає в тому, що він дозволяє охопити всі етапи розвитку ПКС, починаючи з планування, проектування і створення рекреаційних систем, і закінчуючи оцінкою і прогнозом їх функціонування.

На етапі планування і проектування ПКС визначається потреба у природно-краєзнавчій і рекреаційній сфер діяльності і можливості їх проведення в окремих районах, згідно з особливостями їх природних умов. Визначаючи стратегію і тактику формування природно-краєзнавчого комплексу, першим принциповим етапом його розвитку в регіоні є питання про офіційне визначення місця і ролі цієї галузі в економічній структурі, та відповідно, визначенню курсу практичних дій на різних рівнях управління.

Розрахунки економічної доцільності використання природно-рекреаційного потенціалу, свідчать про те, що дана галузь повинна стати рівноправною сферою інтересів і сприяння з боку органів державної влади [9]. Вони мають встановити й визначити загальну стратегію дій та режим економічного сприяння індустрії відпочинку, впровадити територіально обґрунтовані економічні регламенти розвитку цієї сфери.

На етапі експлуатації ПКС вивчається рівень її функціонування. Це забезпечується комплексом природно-економічних методів, заснованих на моделюванні емпіричних зв'язків стану і розвитку ПКС у залежності від провідних природно-антропогенних факторів. З цьюю метою розглядалися питання моніторингових досліджень, економічної ефективності рекреацій у різних природно-кліматичних умовах, стан і перспективи розвитку ПКС. Залучаючи у сферу природно-краєзнавчої діяльності природні об'єкти, культурно-історичні і національно-етнографічні комплекси, технічні системи та інші складові природно-рекреаційного потенціалу, людина знаходить і формує, а суспільство розвиває особливі територіальної природно-краєзнавчої системи.

Прогнозний рівень функціонування ПКС забезпечений комплексом оціночно-економічних методів. Цей етап передбачає створення сучасної інформаційно-маркетингової служби, основні завдання якої полягають у вивченні та прогнозуванні попиту на природно-краєзнавчі послуги, і внесення ініціатив щодо забезпечення балансу між попитом і пропозиціями; формування банку ділових ідей та їх експертна оцінка; вивчення структури і напрямів туристичних потоків та їх прогнозувань; вивчення міжнародного ринку туристичних послуг, активності і пропозиції зарубіжних партнерів; підготовка висококваліфікованого персоналу

у сфері рекреаційного бізнесу; налагодження потужної реклами, випуск високоякісного інформаційно-довідкового матеріалу.

Таким чином, розглянувши питання вивчення природно-антропогенних систем можна зробити наступні висновки. Характерною особливістю сучасних наукових досліджень є інтегральні процеси, які сприяли появі нових наукових напрямків. У галузі географічного краєзнавства чільне місце у наукових дослідженнях займають математичні методи моделювання природно-географічних процесів. Запропонована модель природно-краєзнавчої системи дозволяє впроваджувати комплексне вивчення міждисциплінарних зв'язків досліджуваних об'єктів. Особливість дослідження полягає у тому, що цей метод дає можливість охопити всі етапи розвитку систем, починаючи з планування, проектування і створення рекреаційних систем, і закінчуючи оцінкою і прогнозом їх функціонування. Це дозволило впроваджувати комплексне вивчення міждисциплінарних зв'язків об'єктів, що досліджуються.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бойко А. М. Виховання людини. — Полтава, Техсервіс. 2006 — 568 с.
2. Дем'янчук Г., Дем'янчук А., Дем'янчук Б. Українське краєзнавство: сторінки історії. — К., 2006. — 296 с.
3. Історичне краєзнавство в Українській РСР / П. Т. Тронько, В. О. Горбик, О. І. Лугова та інші; Відповідальний редактор П. Т. Тронько; АН УРСР; Інститут історії. — Київ: Наукова думка, 1989. — 240 с.
4. Кобченко Ю.Ф. Географо-мелиоративный мониторинг — как метод междисциплинарных исследований. Харьков, ХГУ, 1993 — 135 с. — Укр.- Деп. в ГНТБ Украины.
5. Кобченко Ю.Ф. Фітопогодний комплекс як система. // Вестн. Харьк. ун-та. 2006. № 753: Геология-география-экология. С. 142–150.
6. Кобченко Ю.Ф. Рекреаційна географія. Навчально-методичний комплекс. — Х. : ХНУ, 2009. — 16 с.
7. Туристичне краєзнавство / Р. Берест, Л. Безручко — Львів : Галицька видавн. спілка, 2015. — 312 с.
8. Уривалкін О. М. Історичне краєзнавство. — Ніжин, 2002. — 157 с.
9. Українське географічне краєзнавство: теорія, історія, постаті, практика / М. Ю. Костриця. — Житомир : Косенко, 2006. — 444.
10. Шищенко П.Г. Прикладна фізична географія — К. : Радянська школа, 1986. — 297 с.

*Володимир Петрушов*

**«НЕРЕЛІГІЙНИХ ЛЮДЕЙ НЕМАЄ, А Є ТІЛЬКИ ТАКІ,  
В ЯКИХ РЕЛІГІЙНЕ ПОЧУТТЯ НЕРОЗВИНЕНЕ»**

У статті розглядається творчість видатного німецького теолога, філософа і літератора Ф.Е.Д. Шляйермахера (1768–1834) і робиться акцент на розгляді саме філософських пошуків мислителя. У дискурсі стверджується, що Шляйермахеру вдалося вибудувати свою оригінальну філософську систему теоретичної і практичної філософії, яка органічно вписується не лише у традицію так званої німецької класичної філософії, а і в контекстах західно-європейського філософського думання. В основу своєї теоретичної філософії він кладе поняття знання як ідеалу до якого людина наближається, тобто ідеал є внутрішньою інтенцією, яка зумовлює рух пізнавальної діяльності людини. Цей рух є сходженням думки по сходинках родів і видів реального буття, найнижчу межу якої складає чисте багатоманіття без єдності, тобто матерія, а вершину — чиста єдність без багатоманіття. Ця чиста єдність, тобто Абсолют, є ніщо інше як Бог. Бог — це верховне буття, яке знімає усі протилежності, що містяться у бутті. Розуміння Шляйермахером релігійної віри як наслідку релігійного почуття пов'язане з його філософською трактовкою Бога і пізнавальної діяльності людини. Релігії не можна навчити, тому що релігійне почуття глибоко індивідуальне. Вона повинна народитися у самій людині як реалізація її релігійного почуття. Тому не буває «нерелігійних» людей, а є лише такі, в яких релігійне почуття не є розвиненим. Робиться висновок, що філософські побудови німецького філософа належать скарбниці класичного західноєвропейського філософування.

???

«Нерелігійних людей немає, а є тільки такі, в яких релігійне почуття нерозвинене» — цей вислів належить видатному представнику німецької культури Фрідріху Ернсту Даніелю Шляйермахеру (21.11.1768 — 12.2.1834).

Німецька філософія середини XVIII — першої половини XIX століть — дивовижне явище духовного поступу не лише Єв-

ропи, а й усього світу. На відміну від англійського та французького народів, які на той час мали єдині централізовані держави, німецька земля була роздроблена на більш ніж 300 державних утворень. Мабуть, це суттєво вплинуло на спроможність німецького філософського (і в цілому світоглядного) духу не лише засвоювати (це мабуть звучить принизливо для німців!) у різноманітних формах досягнення англійців і французів, синтезувати ці досягнення, але й витворювати згідно з особливостями своєї духовної субстанції оригінальні і неповторні системи (і не системи) світо і людино розуміння. Ми звикли акцентувати дослідницьку увагу на так звану німецьку класичну філософію, представлену іменами Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Фейєрбаха. Це сталося так завдяки пануванню у колишньому Радянському Союзі марксистської філософії. Дійсно, філософування цих мислителів виявилось своєрідним підсумком тих грандіозних системних побудов (як раціоналізму, так і емпіризму), якими були насичені XVII і XVIII століття. Ці мислителі продовжували раціоналістичну лінію у всій її повноті. Але сама німецька духовна культура і, зокрема, німецьке філософування, наповнена іменами багатьох інших відомих мислителів, які розробляли різні аспекти цього єдиного масиву філософування, пропонуючи своє розуміння людини і світу і своє обґрунтування вироблених на протязі століть світоглядних, соціальних і моральних цінностей і смислів, які лежать в основі ствердження людиною свого буття і направляють її життєву активність. У плеяді цих великих особистостей почесне місце належить Шляйермахеру. Він народився у тому ж місті, де 1679 року народився знаменитий систематизатор філософії Г. Ляйбниця Христіан Вольф. Це місто Бреслау (зараз Вроцлав у Польщі). У 1787 році почав вивчати богослов'я у Галльському університеті. У 1798–1804 р.р. активно спілкувався з братами Шлегелями та з представниками гуртка німецьких романтиків. З 1810 року працював професором у створеному того ж таки року Берлінському університеті, був академіком (існує переказ, що саме він не дав можливості Гегелю стати академіком, звинувачуючи його у прихованому атеїзмі). Ним була заснована ціла богословська школа. У цей час він веде активну наукову діяльність: видає двохтомне дослідження з догматики лютеранства, його перу належить класичний переклад Платона німецькою мовою. У своїх рапсодично-захоплених «Промовах про релігію» (1799) і «Монологах» (1800) створив цілісний образ релігійно-естетичного світогляду в душі раннього романтизму. У подальшому виступив з низкою праць з філософії

(«Діалектика» 1804, видана після смерті автора) етики, естетики, психології, протестантської догматики. В основу «Діалектики» було покладено його курс лекцій, який він читав студентам. Ця праця була видана В. Дільтеєм (1833–1911), який захистив 1864 р. докторську дисертацію з етики Шляйєрмахера. Потім Віндельбанд (1848–1915) навіть читав студентам філософського факультету Берлінського університету курс «Система Шляйєрмахера», а пізніше працював над твором «Життя Шляйєрмахера», перший том якого вийшов у двох частинах 1870 року.

Не дивлячись на те, що на становлення його філософських поглядів Шляйєрмахера значний вплив справили Кант, Фіхте і Шеллінг, йому все ж таки вдалося створити власну оригінальну систему теоретичної та практичної філософії. А це свідчить не лише про його здатність переосмислювати досягнення західно-європейської філософської думки але й про те, що його філософування здійснювалося все-таки у руслі ідей, започаткованих Кантом. Однак, як оригінальний мислитель він по-своєму реалізує у своїй творчості цю лінію.

В основу теоретичної філософії він кладе поняття «знання» і це, мабуть, правильно, адже філософування як пізнання і творення концептів (Ж. Дельоз і Гваттарі) реалізує себе у мисленні (і є самим мисленням), яке спрямоване на виявлення відношення людини і світу (видимої природи, яка для людини є виявом нескінченності) і це відношення схоплюється поняттями, які мають найвищий рівень узагальнення. Тому для нас світ — це світ нашого знання. Такі міркування покладені в основу теоретичної діяльності не лише Дж. Берклі і Д. Юма. Саме вони — міркування вивели філософську думку Канта на критичний перегляд усього попереднього світоглядного знання, яке він назвав догматичним. Акцент був перенесений з онтології на гносеологію. З іменем Канта пов'язана найвеличніша революція у філософії, яка за своєю радикальністю може бути порівняна хіба що із сократівсько-платонівською чи картезіанською. Сам Кант порівнював себе з Коперніком, заявляв про те, що він здійснив революцію у способі мислення. Таке перенесення теоретизування і виявилось коперніканським переворотом у філософії. Знамениті кантівські питання: що я можу знати?; що я повинен робити?; на що я можу сподіватись?; що таке людина? через століття переформулюються з сократівським: «Я знаю, що я нічого не знаю» і виражають могутній поступ раціоналістичної позиції, в якій органічно поєднується позиція Декарта і позиція Локка.

Отже, думка Шляйєрмахера рухається у русі класичного європейського філософування. Адже знання є знаряддям орієнтації людини у світі і є результатом її взаємодії з природою. Це межа буття людини як людини. Немає знання — немає людини як людини. Лише людині відкривається буття світу, як її буття. Звідси, мабуть, і витікає уявлення про тотожність мислення і буття, яке започатковує у філософській європейській традиції чітко і ясно Пармененід. Знання як таке оголошується Шляйєрмахером ідеалом і цей ідеал, який виявляє себе у мисленні людини як межа її екзистенціальної інтенції, реалізується у тотожності мислення і буття і саме знання як ідеал зумовлює весь процес пізнавальної діяльності. Така позиція витікає із сприйняття Шляйєрмахером пантеїстичних ідей Спінози (він долучився до знаменитої дискусії, яка розгорілася у зв'язку з посмертною публікацією бесіди Лессінга з Якобі і дістала назву «Сперечання про Спінозу» (тривала з 1785–1787). Імовірно, результатом участі Шляйєрмахера у цьому сперечанні був його відхід від позиції Фіхте, під впливом якого він в той час знаходився, і сприйнятті принципу єдності буття і мислення. Але ця єдність або тотожність (як у Шеллінга) складає лише передумову знання, але не його предмет. Рух пізнання це сходження думки по сходинках родів і видів реального буття, найнижчу межу якої складає чисте багатоманіття без єдності, тобто матерія, а вершину — чиста єдність без багатоманіття. І ця чиста єдність, тобто Абсолют, є не що інше як Бог. Бог це верховне буття, яке знімає усі протилежності, що містяться у бутті. Найвищою серед цих протилежностей є протилежність предметного і духовного буття. Бог, являючись єдністю без протилежностей (тобто Абсолютом) не може бути осягнений абстрактною думкою у цій своїй абсолютній сутності, бо будь-яке пізнання має обов'язковою умовою наявність протилежностей. Ця абсолютна єдність мислення і буття (тобто Бог) може відкриватися лише безпосередньому знанню. (Це вже близько до поглядів Гамана і Якобі — як представників «філософії чуття і віри»), або глибокому внутрішньому почуттю. Почуттю залежності від конкретної цілісності, яка охоплює його буття. Саме у почутті залежності Шляйєрмахер вбачав джерело і основу релігії.

А яка ж мета філософії, в чому вона полягає? Цією метою, на думку німецького мислителя, є не надання сукупності положень статусів істинності. Цією метою є процес виховання мислення у напрямку реалізації ідеалу знання. Будь-яке знання містить у собі два елементи: 1) ідеальний та 2) реальний. Ці елементи про-

являються у вигляді: 1) інтелектуальної (мислення) та 2) органічної (сприйняття) функцій. Осереддя поєднання цих пізнавальних функцій є інтуїція. Спираючись на таке розуміння знання Шляйермахер дає поділ науки на дві групи: 1) фізика — це знання про реальне, яке розпадається на природничу історію та природознавство; 2) етика — знання про ідеальне, яке складається з історії культури та етики у вузькому значенні цього слова. Витлумачення справжнього знання як ідеалу, до якого людина може лише наближатися, змусило Шляйермахера ввести пізнавальну інтенцію до абсолютного знання в саму структуру суб'єкта (про це ми вже говорили вище у іншому аспекті нашого дискурсу). Первинною формою вияву потягу до абсолютного знання витупає віра в це знання. Цю віру Шляйермахер називає «вірою в Абсолют» та «вірою в Бога». Разом з тим, оскільки Бог є умовою пізнання, то сама пізнавальна діяльність не може бути застосована до нього. Тому не розуму, а почуттям відкривається віра. Таке почуття німецький мислитель називає «релігійним почуттям». Отже, релігія має специфічну функцію, яка не зводиться ні до пізнавальної, ні до етичної. Так як людина відчуває наявність у світі присутньої сили Творця, то релігійне почуття є глибоко індивідуальним бо воно немає властивості переміщення, яке характерне для знання. Саме тому релігії не можна навчити, вона повинна народитися у самій людині як реалізація її релігійного почуття. А тому не буває «нерелігійних» людей, а лише такі, в яких релігійне почуття не є розвиненим. А як же стосовно тих, хто зневажливо ставиться до релігії? Мислитель констатує наступне: вже самим фактом зневаги, ті, хто зневажає визнають її значення в житті людини. У своїй практичній філософії, яка є не що інше як етика Шляйермахер намагається подолати дуалізм необхідності і свободи, природи і моралі, обов'язку і нахилів. Цей дуалізм ввів етику Кант і сприйняв Фіхте. Але Шляйермахер у вирішенні вказаної проблеми дуалізму пішов у напрямку, який близький Шеллінгу і Гегелю, і вбачав у бутті прояв моральної волі. Ідея морального закону як внутрішньої сутності будь-якої розумної істоти дозволяє зняти кантівське протиставлення природного потягу та етичного обов'язку. Історія морального самовдосконалення це узгодження розумового і природного і на цій підставі самовдосконалення.

Що стосується його внеску в розробку герменевтики, то він заслужено вважається її фундатором в Новий час. Для нього герменевтика є метод, який дозволяє аналізувати культурно-історичні цілісності та духовні світи, які породжувалися різними

історичними епохами. Цей метод він застосовує для дослідження творів мистецтва та історичних текстів, в яких інтерпретатор повинен побачити не лише зміст, але й спосіб продукування тексту. Для реалізації цього завдання потрібно застосовувати мистецтво граматики. В процесі інтерпретації повинен відбутися акт вторинної творчості, тобто текст має бути раціонально відтворений інтерпретатором у такій самій послідовності, як несвідомо створювався автором.

Таким чином ми вважаємо, що цей дискурс демонструє наступне: світоглядний доробок мислителя не належить лише історії. Його герменевтика націлює на заглиблення дослідницької думки у його ідеї як джерело філософського натхнення. Він був філософуючим теологом і важно розділити ці складові. Його позиція належить класичній традиції філософування. І хоча Гегель і критикував його погляди, але, виходячи із його висловлювання про те, що мислення повинно було з необхідністю стати на точку зору Спінози, бути спінозистом — суттєвий початок усього філософування, можемо сказати: — Фрідріх Ернст Даніель Шляйермахер став і стояв саме на такій позиції.

Логічно може виникнути питання: як наш історико-філософський дискурс вписується у запропоновану тему Сковородинівських читань? Відповідаємо: він збагачує те тло, на якому розгортає у сучасних умовах свої потужності сквородіана.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Речи о религии. Монологи. Москва — Киев: «Reft-book, ИСА», 1994. — 432 с.
2. Речи о религии. Монологи. М. : «Икс-Истори», 2015. — 480 с.
3. Герменевтика. — СПб., «Европейский дом», 2004.
4. Нечаянные мысли о духе немецкого университета. С приложением в одном, недавно учрежденном. Вступительная статья и перевод с нем.яз. Антоновского А.Ю. М. : «Канон». 2018. — 207 с.

*Світлана Шлемкевич*

## **ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ЗБЕРЕЖЕННЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ «ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ» У ЗАКЛАДАХ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ**

Останні десятиліття позначилися значними досягненнями у дослідженні особливостей української культури. Українські культурологи опираються на традиції, закладені творчістю видатних вчених, концепції культури яких характеризуються вірою у майбутнє українського народу. В умовах реформування вищої школи України необхідно зберегти інтерес юнацтва до вивчення історії української культури. Певним чином цьому буде сприяти повернення до навчальних програм закладів вищої освіти дисциплін «Історія української культури», «Культурологія».

Ключові слова: ???

??

???

The last decades were designated by considerable achievements in research of features of the Ukrainian culture. Ukrainian culturologists are based on the traditions, created by work of prominent scientists of the past. In the conditions of reformation of higher school of Ukraine it is necessary to save interest of youth in the study of history of the Ukrainian culture. To accomplish it we need to get back following disciplines: «History of the Ukrainian culture», «Culturology».

Keywords: ???

Сучасний етап української історії відкрив нові горизонти для відродження культури, а саме для повернення та переосмислення народних звичаїв і традицій, розширення сфери вживання української мови, створення національної системи освіти, формування національної ідеї та на цій основі — виявлення можливостей національної ментальності та духовності як смислового ядра культури. Глибоке творче оволодіння надбаннями національної культури, аналіз особливостей української культурологічної спадщини стають важливою потребою людини та предме-

том зацікавлення державних структур. Адже український народ, розвиваючись в руслі світового культурного процесу, і, водночас, віками будучи позбавленим державності, оберігав свою унікальність лише у сфері культурного життя. Важливо, що власне такий хід розвитку української культури — через осмислення власної самобутності, відстоювали видатні українські вчені, концепції культури яких характеризуються глибокою гуманістичною спрямованістю, вірою у майбутнє українського народу.

У своїх дослідженнях українські вчені наголошували, перш за все, на особливостях історичного розвитку культури, намагалися обґрунтувати наявність особливих рис характеру, які забезпечували живучість етнопсихологічного фундаменту. Вітчизняні вчені традиційно зверталися до проблем, пов'язаних з розумінням духовно-творчої сутності людини, у взаємопов'язаності із Богом, Космосом, культурою як світом людини.

Вже у найдавніших пам'ятках української писемності — літописах, житіях святих тощо, ми знаходимо детальний опис історичних подій, які використані лише як фундамент для розмірковування про моральність та людяність вчинків того чи іншого історичного діяча. Належний внесок у розробку феномена культури зробили культурно-просвітницькі діячі XVII – XVIII ст. Вчення про «внутрішню людину», про «вибух» божественного в людській природі, про «сродну» працю, сформульовані Г. Сковородою — філософом-поетом, родоначальником української філософії, заклали основи розуміння культури як окремої, специфічної сфери буття, у якій все божественне перебуває у символічній формі. У XIX ст. з'явилися перші ґрунтовні розвідки у царині української етнографії, українського фольклору, старовини. Особливо слід відзначити працю «Світогляд українського народу у прикладі до сучасності» Івана Нечуя-Левицького, яка вийшла друком у Львові 1876 р.

Початок XX ст. став переломним етапом для формування історичної культурології в українській науці. Велика група відомих науковців, серед яких були, зокрема Михайло Грушевський, Володимир Охрімівич, Федір Вовк, Степан Рудницький, Іван Огієнко, Микола Хвильовий створили в Україні фундамент науки про культуру.

Значне місце в українській культурології XX ст. посіли видатні вчені, змушені працювати за межами рідної землі. Свою увагу вони приділяли проблемам, які мали суто історичний контекст свого розв'язання, обґрунтовуючи філософсько-світо-

глядне трактування народного характеру культури, української зокрема, виявлення джерел та основ розвитку національної культури, її вписаність у загальноісторичний процес.

Найбільш цікаві дослідницькі розвідки особливостей української культури були здійснені видатними вченими ХХ ст. Дмитром Чижевським, Дмитром Антоновичем, Євгеном Маланюком. Ще одна цікава сторінка розвитку української культурологічної думки пов'язана з творчістю Миколи Шлемкевича — філософа з неординарним мисленням, якого вирізняла чітка світоглядна позиція, відданість ідеї незалежної України. Поетичне прозріння, інтуїція М.І. Шлемкевича спонукала його шукати шляхи, на які, зрештою, вийде «загублена українська людина», відроджена до самостійного життя. Саме ця проблема стала ключовою у його програмному дослідженні «Загублена українська людина», що вийшов друком у Нью-Йорку в 1954 році. Принагідно зазначимо, що в іншій своїй роботі «Українська синтеза чи українська громадянська війна» вчений називає тих «вчителів духу», які вкажуть шлях до відродження Духу українцям. За думкою Миколи Шлемкевича, ідеї, що стоять в осередку українського світогляду, формували, та й формують, перш за все, «поети, вчені, публіцисти, що горіли пафосом правди-справедливості, пафосом, що його негасиме джерело в українському народі. Скворода, Шевченко, Костомаров, Драгоманов, Франко, Михайло Грушевський, Липинський, Донцов — це справжні оформлювачі українського духу в добрі, чи злі» [2, с. 9].

Новий етап проведення фундаментальних досліджень у галузі культурології в Україні розпочинається в шістдесятих роках ХХ ст. Осередком нового філософського життя стає Інститут філософії АН УРСР на чолі з його директором Павлом Копніним. Саме в ті часи починав свою діяльність видатний український філософ, культуролог академік НАНУ Мирослав Попович. Його фундаментальний твір — монографія «Нарис історії культури України», що вийшов друком у 2001 році в рамках проекту «Вища освіта України» за сприянням Міжнародного Фонду «Відродження» вплинув на розвиток української культурологічної думки. У цій роботі, сповненій щирим емоційним піднесенням, М.В. Попович здійснив глибокий культурологічний аналіз історії культури України, розглядаючи «фундаментальні культурні цінності різних епох як цілісні системи».[1, с.3].

Сучасна українська культурологія немислима без наукової творчості Кримського Сергія Борисовича — доктора філософ-

ських наук, професора, лауреата національної премії імені Тараса Шевченка. Його наукові праці, цікаві змістовні статті у газетах і журналах України, виступи на радіо та по телебаченню з питань історії України, стану освіти були важливим елементом культурного життя держави, оскільки були звернені до широкого кола громадян.

Необхідно констатувати, що наприкінці ХХ ст. інтерес вчених до культурологічної проблематики набрав значного прискорення. Певним чином це було обумовлено введенням в програми вищих навчальних закладів України нових дисциплін «Українська та зарубіжна культура», «Культурологія», створенням кафедр культурології у всіх навчальних закладах. Вийшли друком безліч цікавих монографій, підручників, теоретичних розвідок видатних педагогів-практиків, філософів, культурологів — Володимира Полікарпова, Миколи Заковича, Оксани Забужко, Олени Шевнюк, львів'ян Анатолія Яртися, Володимира Мельника, Марії Кашуби, Миколи Кравця. Їх творча діяльність, як і багатьох інших працівників гуманітарної сфери вищої школи України, була важливим елементом розбудови системи культурологічного знання в Україні. Розробляючи нові методологічно-концептуальні підходи, розкриваючи характер і структуру української культури, її життєздатність та місце у світі, її роль в утвердженні національного буття та державності українського народу, сучасні культурологи опиралися на величні традиції, створені видатними вченими України минулих епох.

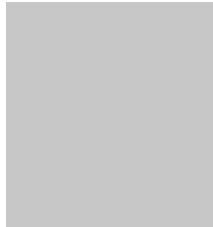
За час, що минув відтоді, неодноразово змінювалася відведена на вивчення культурологічних дисциплін кількість годин, концепція викладання. Сьогодні навчальна дисципліна має обґрунтовану та виважену назву «Історія української культури», відповідне змістовне наповнення. Багаторічні спостереження та аналіз успішності дають підстави стверджувати, що студенти із зацікавленням і творчою енергією долучаються до вивчення традицій і духовного багатства світу української Культури як середовища свободи думки.

Попри це, останнім часом все активніше обговорюється ідея позбавлення самостійності дисципліни «ІУК», її фрагментарного включення до основного курсу «Історії України». У деяких закладах вищої освіти технічного спрямування, де є певні проблеми із включенням гуманітарних дисциплін у навчальні плани, вказані навчальні дисципліни культурологічного спрямування зникли повністю. Визнаємо, що сучасні технології навчання пе-

редбачають активізацію самостійної роботи студентів, однак чи маємо право позбавити студентів можливості під керівництвом досвідчених педагогів усвідомити значення традицій та звичаїв, надбань мистецтва, науки та техніки, на цій основі визначити власні ціннісні орієнтири, навчитися прогнозувати спрямованість майбутніх культурних процесів, сформувати таку систему культурних орієнтацій та установок особистості, яка б утверджувала пріоритет загальнолюдських цінностей та гуманітарний розвій культури? Безперечно, повноцінне освоєння навчальної дисципліни «Історія української культури» у вищій школі сприяє втіленню у життя головної мети, що стоїть сьогодні перед вищою школою України — формування всебічно розвинутої особистості: фахівця, громадянина, патріота, творця.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Попович М. Нарис історії культури України. — К., 1998.
2. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна. Серія «Життя і мислі». Бльомберг-Ліппе, 1949.



## ФІЛОСОФІЯ ТЕКСТУ: ЛІНГВОФІЛОСОФІЯ, КУЛЬТУРНА СЕМАНТИКА, ЛОГІКА І ТЕКСТОЛОГІЯ

Ольга Гайдамачук

## ЗАПИТАННЯ ЯК ЗАСІБ ФІЛОСОФУВАННЯ

У статті порушується питання про фундаментальність філософських запитань для філософських текстів в аспекті відповідного інтонування (осмисленого вираження) з метою окреслити підхід до їх вивчення на матеріалі конкретних текстів. У результаті здобуто п'ять висновків: *філософські питання* 1) вважаються принципово нерозв'язними і сповненими сили виклику; 2) конденсують суть всього тексту, і задають його тон; 3) слугують камертоном всієї епохи; 4) маркують іманентну діалогічність філософського тексту; 5) вказують напрям керованої детонації.

*Haidamachuk Olha*

### A Question as a Means of Philosophy.

In the article the issue is fundamentality of philosophy questions with the proper intonation for philosophy texts to find out the way to explore them in certain texts. As a result, we have had five conclusions: *philosophical questions* 1) are supposed to be fundamentally unsolvable and full of eliciting force; 2) condense the whole text essence and set its tone; 3) serve as a tuning fork of the whole age; 4) mark immanent philosophical text dialog ability; 5) point the direction of managed detonation.

Чи існують філософські тексти без прямих чи непрямих запитань? Чи всі питання, що трапляються у філософському тексті, можна кваліфікувати як філософські? Чи можна вимірювати цінність філософського тексту цінністю поставлених в ньому запитань? Що робить питання — філософським: спосіб вираження (артикуляція, інтонація чи, можливо, детонація), спосіб сприйняття<sup>1</sup> (артикуляція, інтонація, детонація) чи вони обидва? Чи має філософське питання легітимізуватися у прочитанні іншим

<sup>1</sup> З позиції читача можуть бути різні установки читання (запитальні очікування й налаштування). Наприклад, Е.Фальк розрізняє герменевтику «тіла і голосу», герменевтику «сенсу тексту», герменевтику «тіла букви», просто тіла й фактичності тощо [Falque, p. 5].

(чи має його іллокутивна сила досягати необхідного перлокутивного ефекту)? Наскільки в авторському філософському питанні відбиваються «інтонації епохи» чи їхні кризи (Асаф'єв)? В цій статті ми зможемо тільки намітити підхід до цього вузла питань, щоб в подальшому досліджувати філософські питання певних текстів.

Пропонуємо почати з дискусійної тези Россмана: «філософувати можна не тільки пропозиціями, але й синтаксисом (і будь-якими іншими підручними засобами)» [10, с. 69], включаючи пунктуацію. Отже, якщо філософія має багатий арсенал засобів, то яке місце в цьому арсеналі відведено запитанню? Наскільки фундаментальним для філософського тексту є знак питання<sup>1</sup> і відповідне інтонування, адже де, як не у філософському тексті, можна спостерігати ці зворушливі «побачення питань і питальних знаків» [Ніцше, с. 241], говорячи словами Ніцше<sup>2</sup>, концептуально націлених на незнання<sup>3</sup>.

Не секрет, що незмінним пунктуаційним фаворитом філософських текстів всіх часів залишається знак питання<sup>4</sup>, бо сама «філософія в глибинному сенсі є досвідом запитування про буття»<sup>5</sup> [Россман, с. 70], навіть тоді, коли питання в діалектиці, за метким висловом М. Фуко, гарантували, що вивільнені відмінності «завжди можна знову посадити на ланцюг» [Фуко, с. 461]. Отже, дистанція питального прориву не завжди залежить тільки від по-

<sup>1</sup> Россман вважає, що тільки у філософії Гайдеггера знак питання грає «найфундаментальнішу роль», бо в нього питання онтологічно задає людину, а не навпаки [Россман, с. 70].

<sup>2</sup> Стосовно фігури філософа Ніцше використовує багато різних метафор, але найяскравішою щодо філософа як породжувача філософських питань є метафора «грозової хмари, що черевата блискавками» [Ніцше, с. 401].

<sup>3</sup> Згідно з Н. Рябцевою, «центральним компонентом значення» концепта «запитання» є незнання, яке «відтворюється у периферійних значеннях у вигляді загального заперечення» [Рябцева, с. 76]. Вона відносить концепт «запитання» до «категорії психологічних перешкод», що мотивує всі випадки уживання слова запитання [Рябцева, с. 76].

<sup>4</sup> Знак питання трансформувався з латинської літери «Q», якою починалося слово «quaestio». В рукописах це слово і потім буква на його позначення — «чужинці», бо вписували їх переписувачі, аби полегшити для себе розуміння чужого (часто іншомовного) тексту. Так і питання в філософії завжди провокується діалогом з чимось незрозумілим, чужим. Г. Скірбекк і Н. Гілье у передмові до своєї «Історії філософії» зазначають, що «запитування продовжує лишатися найважливішим для розуміння того, що є філософія» [Скірбекк, с. 18].

<sup>5</sup> О. Вайнштейн називає це «технікою філософського сумніву» [Вайнштейн, с. 171].

тужності імпульсу, а ще й від ментальних меж<sup>1</sup> того, хто запитує, і того, хто слухає це запитання (*слухати* не значить *чутти*, а *чутти* не значить *хотіти розчутти*). До філософських Фуко відносив ті питання, які замість «шахраювати готовими відповідями»<sup>2</sup> [Там же], мали «атакувати нерозв'язні проблеми»<sup>3</sup>, щоб не стільки розв'язати їх, скільки вивільнити від стереотипів. Боротьба з самоочевидностями видається важливішою за усунення нерозв'язностей — цих маяків філософських обривів. Згідно з С. Кримським, саме життя є запитом сенсу [Кримський, с. 137] і, отже, ще й тому не має бути шахраюванням: особистий досвід уточнює цей запит. І хоча життя не вдовольниться самими питаннями, бо повсякчас вимагатиме відповідей, а, значить, і можливих помилок (іншого прояву незнання), що змушуватиме не просто *мати справу* з питаннями, а *переживати* їх. Вхопитися за гак питання, щоб розчистити собі шлях до незнання і ще до того, як помилка відкине тебе назад, спробувати зачепитися за це незнання гаками ще десятків питань. Філософське питання — це ризиковий порив опанування незнаного, тому вони завжди «в ціні». Б. Рассел переконував, що цінність філософії — саме в її питаннях: «філософію варто вивчати не заради конкретних відповідей на її питання, оскільки, як правило, конкретні відповіді не бувають істинними, а заради самих питань; бо ці питання розсувають межі можливого, збагачують інтелектуальну уяву і пом'якшують догматичну впевненість, яка заважає розуму міркувати; та насамперед тому, що через велич універсуму, що його споглядає філософія, розум також виявляється великим і стає спроможним на союз з універсумом, що становить найвище благо» [Russell, p. 81]. Тобто саме питання, а не відповіді, мають наближати філософа до найвищого блага. М. Попович, не применшуючи цінності питань у філософії, писав про важливість їх діалогічного чи полілогічного сприйняття / продукування, тобто сукупно з відповідями у певному контексті

<sup>1</sup> Є питання *для* когось, питання *у* когось, і питання *до* когось, питання *між* кимось тощо.

<sup>2</sup> К. Іліє відносить питання, які по суті є запитом вже відомої для того, хто запитує, інформації, до «показових» (display questions) [Ilie, p. 8].

<sup>3</sup> Дельоз замикає коло: «ідея існує тільки у формі проблеми: особлива множинність, яку, однак, вперто не помічають і яка невпинно породжує запитування. Яка ж відповідь на це запитування? Сама проблема. Як же проблема вирішується? Шляхом зміщення питання» [Фуко, с. 461]. Стосовно питань, які по суті є запитом невідомої інформації (для того, хто запитує), — Іліє називає їх референціальними [Ilie, p. 8]. Але в поле її уваги не потрапляють питання, що націлені на нерозв'язні проблеми чи на своє нове трактування.

[Попович, с. 6] чи парадигмі мислення: «в історії культури будова людини, її психічний стан, її мозок принципово не змінюються. Але може радикально змінюватися ментальність — механізм прийняття рішень, середовище, в якому «вариться» інформація, потрібна для рішення і запровадження його в життя, а разом із тим і уявлення про те, хто ж саме «говорить в мені»» [Попович, с. 11]. Звитяга не в тому, щоб першим сформулювати питання, на яке чекала ціла епоха, а в тому, щоб усвідомити свою відповідальність за непередбачувані наслідки замовчених питань. Філософське питання — ця разюча «блискавка» (Ніцше) — висвітлює не стільки діалог з собою, скільки діалог з епохою (чи з людством). Кого з філософів цікавила природа філософських запитань?

До вивчення філософських питань зверталися М. Гайдеггер, І. Кант, В. Гейзенберг, Дж. Хінтікка, К. Е. М. Струйкер Бодієр, Х.-Г. Гадамер, О. Валєвський та ін. Найменш дослідженим лишається інтонаційний аспект філософського питання. Свій внесок у філософське осмислення ролі інтонації у тексті здійснили Ж.-Ж. Руссо, Ж. Деріда, Г. Фреге, Ф. Шлейєрмахер тощо. О. Кузьміна звертає увагу на покордоння інтонаційних повноважень: «Інтонація завжди *лежить на межі словесного й не-словесного, сказаного й не-сказаного* й дуже щільно пов'язана з мовчанням і метафорою» [Кузьміна, с. 20–21]. А також вона наполягає на тому, що діапазон доступних інтонації сенсів істотно багатший за той, що спроможна вдовольнити пунктуація. Та якщо філософським питанням стає у процесі (осмисленого письма чи читання), то форма його фіксації за будь-яких умов не вичерпає умов його реалізації.

Ряд дослідників вказують на особливу *силу* питання: Кодзасов характеризує її радше як імпульс, стверджуючи, що питання більш перформативне, порівняно з твердженням, бо спонукає адресата до відповіді [Кодзасов, с. 225], і в цьому сенсі сприятливіше не тільки для активного діалогу (не «приймати, що дають», а «брати, що потрібно»), а й для інтертекстуальності. У цьому ж руслі мислить К. Іліє, пропонуючи класифікувати питання за силою їхнього «виклику» (eliciting force), бо викликати вони можуть не тільки 1) відповідь, а ще й 2) дії чи 3) ментальну реакцію [Ilie, p. 6]. І хоча у своїй класифікації вона не виокремлює філософське питання, та звертає увагу на «універсальну й багатопланову природу»<sup>1</sup> питання [Ilie, p. 2] взагалі. Х.-Г. Гадамер називає питання

<sup>1</sup> Так, зокрема, вона розрізняє комплекс стандартних (запит підтвердження, дозволу, інформації тощо) і нестандартних питань (виклик, запрошення, докір, звинувачення, протест, спростування, попередження, загроза тощо),

«розуміючим закликком-до-відповіді» [Гадамер, с. 673]. Ця спонукальність, наче ключ, відкриває кордони герменевтичного обрію, в межах якого визначається смислова спрямованість тексту [Гадамер, с. 668]. Не тільки здатність мислення для Гадамера обумовлена здатністю ставити питання, а сама «мова — це питання» [Гадамер, с. 673], тягле звернення до незнаного. О. Валевський відзначає як специфічні риси саме філософського запитання, те, що, по-перше, воно «принципово авторське», на відміну від «поза авторської наукової проблеми» [Валевський, 198], щодо якої його ставлять. Ця принципова «авторськість» вказує на принципове *ін-* в тонації питання, хоча це не применшує детонаційної сили питання, здатної змінити не тільки плін думок, а й спосіб мислення цілої епохи<sup>1</sup>. А, по-друге, що воно залишається без відповіді, [Валевський, 199], бо «відповіддю на філософське питання може бути тільки новий спосіб його викладання» [Валевський, 201], адже сама наша «свідомість є запитальністю до Буття» [Валевський, с. 197], вона мовчазно присутня за питаннями. Валевський вбачає у філософському запитанні історію рефлексивно-«сізіфівських»<sup>2</sup> пошуків, коли мислителі, що добровільно включаються в естафету висунування питань, не претендують на висунування відповідей: вся «європейська культурна традиція є історією висунування питань» [Валевський, с. 219]. Якщо ж ця традиція неквапно, але й неухильно, рухається в напрямку висунутих питань, то важко переоцінити їхню впливовість.

Таким чином, у розвідках, присвячених вивченню інтонаційного аспекту філософських питань конкретного філософського тексту, варто мати на увазі п'ять моментів: 1) найприкметнішими рисами філософського питання є його принципова нерозв'язність (нездоланна перешкода) і пов'язана з цим сила (виклик): це напруга, що знаходить вивільнення у самопомноженні; 2) саме філософські питання конденсують у собі суть всього тексту,

причому серед останніх найбільш дослідженими вона вважає «екзаменаційні», «відсіювальні» (riddle), риторичні й «відлунні» (echo questions) питання.

<sup>1</sup> О. Валевський пише, що нові філософські питання «пов'язані насамперед з якимись фундаментальними трансформаціями в менталітеті та культурі епохи» [Валевський, с. 203]. А, отже, вони мають впливати на «інтонації епох» так само, як на «епохи інтонаційних криз», про які писав Асаф'єв [Асаф'єв, с. 200, 205, 208, 273 тощо]. Наприклад, для Ж. Деріда такими епохальними інтонаціями виявилися «руссоїзми».

<sup>2</sup> Як Сізіф тягне свою брилу, попри те, що вона знову й знову зривається вниз, так і філософ не шукає «точки спокою» для філософських питань, щоразу прокладаючи новий маршрут до неминучої точки втрати балансу.

а, отже, задають його тон; 3) філософські питання, попри свою нескасовну авторську інтонаційність, є камертоном не тільки і не стільки тексту, скільки всієї епохи, в яку цей текст було створено; 4) філософські питання маркують іманентну діалогічність філософського тексту, що розгортається в багатоплановому перетині учасників діалогу: автора й читача; тексту й інтертекстуальності; епохальних ментальностей тощо; 5) нарешті вони вказують напрям «керованої детонації», спрямованої на вивільнення поля для формулювання нових запитань.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Асаф'єв Б. В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая Интонация. // Асаф'єв Б. В. Избранные труды в..... : Т. 5. — М. : Изд-во Академии наук СССР, 1957 — стр. 153–276.
2. Гадамер Х.-Г. Логика вопроса и ответа. // Логика: Хрестоматія / Авт.-упор. С. Д. Цалін / 2-ге вид., перероб. і доп. — Х. : Факт, — С. 668–674.
3. Вайнштейн О. Б. Леопарды в храме (Деконструкционизм и культурная традиция) // Вопросы литературы. — 1989. — № 12. — С. 167–199.
4. Валевський О. Питання як феномен філософії і культури // Філософська і соціологічна думка. — № 11–12. — с. 194–220.
5. Кодзасов С. В. Перформативность и интонация // Логический анализ языка: Проблемы интенциональных и прагматических контекстов. — М. : Наука, 1989. — С. 216–227.
6. Сергій Кримський: Життя як запит смислу // Дух і літера, 2006. — № 15–16. — С. 137.
7. Куземина Е. Ф. Философский сказ как постижение бытия. Автореф. дисс. ...к. філос. н. — Ростов-на-Дону, 2009. — 24 с.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.: Т. 2. — М. : Изд-во «Мысль». — С. 238–406.
9. Попович М. Про можливості аналітичної філософії // Філософська думка, 2012. — № 3. — С. 5–21.
10. Россман В. Техники пунктуации: знак препинания как философский метод // Вопросы философии. — 2003. — № 4. — С. 68–76.
11. Рябцева Н. К. «Вопрос»: Прототипическое значение концепта // Логический анализ языка: Культурные концепты. — М. : Наука, 1991. — С. 72–77.
12. Сергій Кримський: Життя як запит смислу // Дух і літера, 2006. — № 15–16. — С. 137.
13. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учеб. пособие для студентов вузов. Пер. с англ. В. И. Кузнецова. — М. : Гуманитар. Изд. Центр ВЛАДОС, 2008. — 799 с.

14. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. // Делез Ж. *Логика смысла*: Пер. с фр. Я.И. Свирского — Фуко М. *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр. — М. : Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. — С. 441–473 с.
15. Ilie C. Questions and Questioning. *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction*, First Edition by Karen Tracy, 2015. John Wiley & Sons, Inc. — 15 p. DOI: 10.1002/9781118611463/wbielsi202
16. Falque E. The Hidden Source of Hermeneutics. *The Art of Reading in Hugh of St. Victor* // *Journal of French and Francophone Philosophy* — *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXV, No 1 (2017) pp 121–131. DOI 10.5195/jffp.2017.798
17. Russell B. *The Problem of Philosophy*. <http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Russell,Bertrand/Philosophy>

*Ярослав Москвін*

## ЛІТЕРАТУРА ЯК ПРАКТИКА СЕБЕ КРІЗЬ СТОЛІТТЯ

Антропология літератури пропонує нові способи дослідження літератури. Література як практика себе є одним із філософських напрямків. Практика себе — це спосіб праці над собою, яка проводиться за допомогою літературних текстів у процесі читання. Техніка читання передбачає особистісний підхід до сприйняття твору, сам твір у даному разі є поштовхом для реальної роботи над своїм життям. Ці практики також змінювалися із епохами, зараз нам доступні всі типи таких практик. Виділяються три типи такого читання: духовна практика, моралістична історія та література як розвага.

??

???

Anthropology of literature helps to understand literature better. Self-practice is philosophical way to learn the literature in specific way. Reading techniques are always individual types to understand literature by yourself. The conclusion is made that there are three different types of reading: spiritual way, didactic type and literature like entertainment.

Література є не тільки способом розваги, чи способом пізнання дійсності, а і антропологічним феноменом, який вимагає досліджень. Одним із таких напрямків може бути розглядання літератури як своєї *практики себе*. Саме це поняття походить із Платонової філософії [5], але найбільш дістало практичного розвитку у екзегетичній літературі Середньовіччя. При чому як термін це поняття розглянув тільки П. Адо. [1] Література та філософія як духовні вправи — ось у якому контексті оперував дослідник. Назвемо декілька різних видів відношення до читання (які підходять насамперед для європейського розуміння літератури):

*Читання літератури як духовна вправа* (термін розвинений знавцем античної філософії П. Адо). Цей підхід у найбільш чистому вигляді зустрічається у християнській літературі, а саме

у *коментарях* до Святого Письма та *повчань* Отців Церкви (наприклад, Отці Каппадокійці (Григорій Нісський, Василій Великий, Григорій з Назіанза), Іоанн Златоуст, Августин Аврелій). Також сюди можна віднести деякі духовні твори Г. С. Сковороди.

*Читання літератури як повчальної історії.* Наприклад, середньовічний збірник «Діяння Римські» [3]. Також сюди відносимо літературу Г. С. Сковороди. Сюди відносяться моралізаторська література на кшталт казок (чарівні казки та інші), байки (Езоп, І. Крилов та інші). Насправді це секуляризована версія духовних повчань, яка робить акцент на *етичній* стороні розповіді. Це вже світська література, але вона має на меті певні конкретні цілі, на відміну від наступного способу читання.

*Читання літератури як розвага.* Найбільш сучасний підхід із трьох. Хоча розважальний елемент був присутній у літературі ще із античних часів, відкидання усіх інших причин для читання, на мою думку, відбувається тільки після Другої Світової війни та інших трагедій ХХ століття, коли взагалі приходить розчарування у літературі та в усіх інших видах мистецтва, тому що вони ніяк не змогли уберегти людство від глобальної катастрофи (зникає віра у раціональне). Часто люди використовують цей спосіб читання для більшості детективної літератури, або «сентиментальної літератури». Так книжки зазвичай читають лише один раз.

Отже, можна зробити висновок про те, що перший пункт є тим, де людина діє більш інтенсивно, другий — це скоріше перехід від першого типу до третього, певний компроміс, хоча з ним взагалі пов'язано виникнення художньої літератури як окремого типу. Третє — це такий спосіб, коли читач налагоджений найменш активно та чекає, коли текст сам дещо зробить із ним, а точніше — допоможе «гарно провести час». Всі ці три способи читання можуть бути задіяні людиною одразу. Насправді важливіше те, що відбувається читання одної той самої книги різними людьми у *різний спосіб*.

Також треба відмітити, що ці техніки читання змінювалися у різні часи. Найбільш показовим прикладом у сенсі практики себе можна назвати Середньовічну літературу. Навіть якщо говорити про розважальну літературу, наприклад, лицарські романи (Кретьєна де Труа та інших), то все одно ми бачимо в них ціль — навчати, в даному випадку куртуазної культури. Дон Кіхот же сприйняв ці романи дуже буквально та намагався *здійснити* їх у реальності, що ми спостерігаємо у новелі М. де Сервантеса. Проблема Дон Кіхота полягала в тому, що він переплутав техніки

читання і почав читати твори у перший спосіб, коли лицарські романи були написані для другого способу серед нашої класифікації. Бо кожний твір виникає в контексті його читання, хоча може із часом змінювати цей контекст на інший.

Також дещо нам може допомогти М. Мак-Люен [4], який стверджував, що наше сприйняття тексту теж залежить від того, який носій для його зберігання обраний.

Якщо давня рукописна книга, яку читали вголос (а це означало що її слухали одразу декілька людей) втрачала «приватність», то сучасні люди, які читають на своєму смартфоні знаходяться скоріше у приватному просторі. Це також впливало на те, які книги писалися для цього.

Зокрема способи читання, які пов'язані із практикою себе, актуальні для аналізу літератури у нашому столітті, зважаючи на зміни у технологіях. Вправи, які людина проводить над собою завжди пов'язані із словом, яке є реальністю для людини, і без якого неможливо існування культури.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Адо П. Що таке антична філософія? / П'єр Адо; Пер. з франц. С. Йосипенко. — К. : Новий Акрополь, 2014. — 428 с.
2. Аристотель. Поетика, Риторика. / Аристотель; Пер. с древнегр. В. Аппельрот, Н. Платонова. — М. : Азбука-классика, 2013. — 352 с.
3. Діяння Римські (Християнські притчі Середньовіччя) / Пер. з латини Ростислав Паранько. — Львів: Априорі, 2014. — 448 с.
4. Мак-Люен, М. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / Маршалл Мак-Люен; пер. з англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова. — К. : Ніка-Центр, 2015. — 388 с.
5. Платон. Діалоги / Платон; пер. з давньогр. Й. Кобіва, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучука, Ю. Мушака. — К. : Основи, 1999. — 395 с.

*Анатолій Малівський*

## **ФІЛОСОФСЬКА РЕВОЛЮЦІЯ ДЕКАРТА: ГЕГЕЛІВСЬКА РЕЦЕПЦІЯ**

Необхідною передумовою автентичного осягнення спадщини Декарта автор вважає звертання до її гегелівського бачення. Останнє і сьогодні демонструє свій евристичний та конструктивний потенціал. Означена теза обґрунтовується в ході звертання до текстів Декарта та сучасної дослідницької літератури.

**Ключові поняття:** Декарт, Гегель, історія філософії, наукова революція, філософська революція, метафізика, етика, антропоцентризм.

*Malivskyi A. M.*

### **Descartes' philosophical revolution: hegelian reception**

The necessary prerequisite for an authentic comprehension of Descartes' heritage is the author's approach to its Hegelian vision. The latter also shows today its heuristic and constructive potential. This thesis is substantiated in the course of appealing to the texts of Descartes and contemporary research literature.

**Key concepts:** Descartes, Hegel, history of philosophy, scientific revolution, philosophical revolution, metaphysics, ethics, anthropocentrism.

Сучасна філософія демонструє інтенсивні шукання власних орієнтирів та стратегем. Все більш явним моментом означених шукань є усвідомлення значущості минулого та визнання доцільності діалогу з його геніальними мислителями. Визнаючи детермінуючий вплив Нового часу на становлення сучасного духовного ландшафту, ми спостерігаємо запит на критичне переосмислення вчення Декарта.

Сучасна рецепція спадщини великого мислителя є парадоксальною. З одного боку, Рене Декарта оцінюється як уже пройдений урок історії, гідний уваги лише студентів молодших курсів. З другого — все більш явним є його грандіозний за масштабами та глибиною проект, що зокрема засвідчує революція в декартознавстві впродовж останніх п'ятдесяти років. Чинни-

ками драматизації ситуації з осмисленням спадщини Декарта є незавершений характер його творчості та свідоме приховування особистісних переконань в опублікованих текстах. До числа найбільш дискусійних та проблематичних належить питання про форми здійснення та способи завершення ним філософської революції.

Нині кожен з дослідників, який має намір досягнути місце непересічної спадщини французького мислителя в контексті сучасних шукань, постає перед вибором — або в ході некритичного ставлення до усталених традицій задовольнятися поширеними кліше і стереотипами, або ж звернутися до текстів мислителя та ґрунтовних досліджень історії філософії шукати власний варіант відповіді. Інакше кажучи, на шляху до автентичного бачення найбільш репрезентативного мислителя Нового часу нині зустрічаються спокуси в формі техноморфних уявлень про вчення мислителя як знаковий етап утвердження настанови на технічне опанування природи. Припущення щодо універсальності та детермінуючого впливу волі до опанування світу значною мірою зумовлює проголошення Декарта давно минулих часів та позбавляє можливості пояснення посиленого інтересу до його спадщини, зокрема до антропології та етики.

Реалізація альтернативного варіанту передбачає турботливе та дбайливе ставлення до його ідейної спадщини — опублікованих ним творів та приватних листів. Означений підхід відкриває можливості окреслення та увиразнення досі незнаного Декарта, далекого від знеособлених штампів та дегуманізованих тлумачень, зосередженого на осягненні людської природи та обґрунтуванні належного способу людського існування.

Один з досі недооцінених варіантів осягнення автентичного Декарта — звертання до ґрунтовних історико-філософських концепцій, котрі присвячені інтерпретації його творчості. Перш за все йдеться про спадщину Гегеля, котрий надав історії філософії статусу науки. З урахуванням вищенаведеного, метою статті є експлікація основних моментів гегелівського тлумачення філософської революції Декарта, що зокрема передбачає співвіднесення його з нинішніми підходами та звертання до текстів великого мислителя, зосередження уваги на проблемі форм її завершення.

Гегель в ході завершення процесу розбудови грандіозної симфонії раціоналізму звертається до осмислення її витоків, приділяє особливу увагу Декарту як великому попереднику. Оскільки

він — одна з тих ключових фігур європейської думки, без врахування впливу яких неможливо досягнути формування сучасного йому мисленнєвого ландшафту, то вже на початку присвяченого Декарту параграфу Гегель зауважує масштабність постаті засновника новоевропейського раціоналізму: «Влияние этого человека на его эпоху и вообще ход развития философии так велико, что как бы ни было подробно изложение, оно не будет слишком простым» [2, с. 318–319].

Аналізуючи питання про те, що ж собою являє філософія Декарта та в чому полягають його заслуги, Гегель вбачає свою першочергову задачу як історик філософії в виході за межі суб'єктивізму. Результатом його рефлексії є ідея про доцільність дистанціюватися від самооцінки мислителя та необхідності бачення змісту його філософії виходячи зі специфіки культури Нового часу. Інакше кажучи, основна задача дослідника історії думки — тлумачення текстів як форми увиразнення змістовної відповіді на виклик свого часу. Окреслюючи свою методологію, Гегель наголошує — кожне значиме вчення в історії філософії, належить своїй епосі, своєму часу як форма задоволення їх глибинних інтересів та потреб: «Но каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную степень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с ней ее ограниченность. Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциональность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи;..... Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе» [1, с. 104–105].

Осмислюючи пріоритетні інтереси епохи Нового часу та форми їх оприявлення в текстах Декарта, слушно зосередити увагу на науковій революції та на проблемі. характеру її зв'язку з філософською революцією. Особливу важливість для сучасного досягнення ідейного багатства французького мислителя має питання про форми та способи завершення наукової революції. Свідченням гостроти останнього є згадувана вище спокуса редукціоністської рецепції спадщини Декарта, тобто тлумачення її як втілення простоти та наївності. В ході ознайомлення з текстом першої історико-філософської концепції важливо подолати ілюзію наполег-

ливого акцентування Гегелем наївності позиції Декарта, котра, здавалось би, підтверджується в ході звертання до теоретичної спадщини та приватного листування німецького ідеаліста. Висловлюючи своє захоплення та благоговіння перед постаттю потужного генія він в листі до Кузена, котрий подарував йому видання текстів Декарта в одинадцяти томах, зазначає наївність як його своєрідну рису: «Твое повне видання Декарта, котре дав мені, це чудесний подарунок. Наївність його тлумачення та викладу захоплююча. Можна лише висловити жаль з приводу тієї сили, що примушує людину входити в філософію без вивчення цих трактатів, настільки вони є простими та ясними» [11, с. 641]. Спокуса піддатися ілюзії стосовно наївності та дитячості філософської позиції Картезія також провокується сторінками знаменитих «Лекцій з історії філософії», де Гегель також наполегливо наголошує на «популярній манері», «какой-то весьма популярный характер», «берется за дело очень просто и по детски» тощо. До числа спокусливих форм прояви наївного характеру мислителя в тлумаченні Гегеля відноситься означена ним редукція образу природи до механіки, оскільки Декарт не йде далі механіки [2, с. 339].

Щоправда, віддаючи належне істині, варто зазначити неправомірність кваліфікації наведених міркувань як однозначного вираження позиції Гегеля. Доцільно привернути увагу до одного з центральних положень геніального дослідника, а саме — наголошення на парадоксальності позиції Декарта як органічного поєднання наївності та глибини: «...глубокое, внутреннее движение мысли, однако оно кажется наивным» [2, с. 321].

Яскравою ілюстрацією справедливості означеної сентенції в сучасній дослідницькій літературі є інтерпретація Картезіанського доказу існування Бога. Як виявляється, справедливо зауважує Ж.-М. Бейсад, наші сподівання на отримання результатів пізнання Бога на шляху традиційного підходу приречені на невдачу, оскільки людина неспроможна наблизитися до досягнення істотної природи Бога на шляху його досягнення по аналогії з речами природи. Ми можемо лише споглядати відсутню єдність за допомогою бокового (нетрадиційного) руху думки, приймаючи до уваги причинний зв'язок між відмінними (хоча й поєднаними) моментами нашого людського досвіду [10, с. 190].

Звертаючись до проявів означеної парадоксальності, в ході звертання до позиції Гегеля, варто привернути увагу до його виходу за межі спокусливої редукції масштабів філософської ре-

волюції та фіксації уваги на намірі Декарта розбудувати цілісну філософську систему, істотною компонентою якої є розбудова антропології як форми завершення наукової революції. Вихід за межі усталених стереотипів стосовно деантропологізованості філософії Нового часу дозволяє пересвідчитися і істотності та насущності антропологічного інтересу для мислителів цього періоду, незалежно від поділу на емпіриків та раціоналістів. Один з найбільш яскравих прикладів — спадщина Девіда Г'юма [13]. Гегелівський текст демонструє послідовний розгляд основних компонентів задуманої Декартом філософської системи, а саме — від метафізики та фізики він переходить до вчення про людину як моменту змістовної розробки етики. Присвячену їй третю частину він також означає як «*філософію духу*», котра включає в себе як одну з найважливіших складових природу людини («человеческую природу»). Оцінюючи рівень розробки картезіанської етики, Гегель відходить від реалізації власного принципу («подвигу пробудження») щодо експлікації нереалізованих потенцій вчень минулого: «До третьей части, до *философии духа*, Картезий не дошел...» [2, с. 341].

Остання теза німецького ідеаліста виглядає дискусійною з точки зору сучасних тлумачень етики Декарта. До числа його незаперечних здобутків нині відносять визнання ключового місця етики в структурі задуманої філософської системи, кваліфікація її як етики щастя, котра змістовно сполучена з метафізикою [14], [15]. Водночас необхідно віддати належне генію Гегеля, оскільки його тлумачення й досі має евристичний потенціал. Останній стає більш явним за умови спроби осмислення проблеми антропологічного підґрунтя картезіанської етики [6]. Що ж собою являє людина та яке її місце в задуманій французьким мислителем системі філософського знання?

Як уже зазначалося вище, осмислення форм присутності антропологічного мотиву у філософуванні Декарта передбачає увагу до його укоріненості в науковій революції. Пам'ятаючи про важливість розбудови фізики як один з основних мотивів філософування мислителя, необхідно звернути увагу на факт залучення людини. Йдеться про те, що розбудова нової картини світу для Декарта передбачає увагу не лише до окреслення нової картини світу, але й до процесу обґрунтування її правомірності та достовірності. Актуалізація цієї проблеми відбувається в контексті руйнації уявлень про Бога як творця світу та гаранта істинності людських знань. А оскільки людина в ієрархії світобудови

знаходиться максимально близько до Бога, то в ході шукань надійного джерела достовірності саме на неї переноситься основна увага. Аналіз проблем можливості обґрунтування наукової картини світу приводить Декарта до виокремлення *cogito*, котре, як і картина світу, традиційно приймається до уваги лише в своїх всезагальних та знеособлених моментах. Свідченням обмеженості означеної рецепції та яскравим прикладом парадоксальності позиції Декарта є ґрунтовне осмислення змістовних імплікацій *cogito* в ході прискіпливого аналізу текстів. Справедливим є висновок автора про те, що будь-які спроби осягнути смисл *cogito* по аналогії з явищами природи та в процесі пошуку всезагальних формул, тобто як одну з багатьох істин, приречені на провал, оскільки воно за своєю природою є орієнтир, котрий показує нам шлях до істини [9, р. 38].

Один з варіантів істотного спотворення місця *cogito* у вченні французького мислителя є поширена тенденція кваліфікувати позицію Декарта як антропоцентризм, тобто припускається спроможність людського мислення виступати в ролі абсолютно вихідного пункту, котрий уможливорює дедукцію образу світу. Означений підхід базується на хибних припущеннях, в основі яких — нехтування текстами мислителя, де його роль набагато більш скромна. Легко передбачити можливі заперечення з боку прихильників редукованого образу вчення Декарта, де образ світу є похідним від розуму та прозорим для нього. Одним з найбільш категоричних формулювань з цього приводу є сентенція французького мислителя в тексті «Принципів» про спроможність людини за допомогою мислення однозначно формувати картину світу: «ні для чого в світі немає твердого та постійного місця окрім того, котре визначається нашим мисленням» [12, АТ VIIIА: 47]. Однак увага до контексту дозволяє пересвідчитися в наївності та теоретичній хибності означеного тлумачення, оскільки тут йдеться про не стільки про кардинальну зміну картини світу за допомогою перетворюючої діяльності, скільки про здатність людини довільно встановлювати точку відліку в розробленому Декартом вченні про систему координат. Що ж стосується тексту «Дискурсії про метод», з яким перш за все прийнято співвідносити уявлення про антропоцентризм мислителя, то доцільно повернути увагу до початку четвертої частини, де автор однозначно наголошує на існуванні меж людського мислення та дедукції. Йдеться про ідею «істоти більш досконалої», створення якої знаходиться поза можливостями людини, «тому що в мені є дещо

недосконале» [4, с. 49–50]. Схематична увага до форм прояви та детермінуючого впливу антропології на спосіб філософування дозволяє констатувати наявність досі обділених увагою дослідників перспектив. Зокрема до числа принципів перешкод на шляху автентичного осягнення природи людини у вченні Декарта може бути віднесена усталена з часів Аристотеля орієнтація людини на чуттєве пізнання як найбільш достовірне джерело знань. Окреслюючи свою власну позицію стосовно можливості орієнтації на ідеали чуттєвого пізнання світу в ході самопізнання людини Декарт висловлює в непрямій формі, наголошуючи на штучно завищеній оцінці їх значущості, що зумовлює спотворене світосприйняття більшості людей. Вони «...ніколи не сягають розумом по той бік речей, які чуттєво сприймаються, і що вони настільки звикли розглядати все за допомоги уяви, яка являє собою лише частковий рід мислення про матеріальні речі, що все, чого не можна уявити, здається їм незрозумілим» [4, с. 53].

Скромно оцінюючи власні здобутки та можливість однозначних та категоричних суджень, з якими часто асоціюється його спадщина, Декарт підкреслює — йдеться не стільки про аподиктичні результати, скільки про бачення шляхів виходу за межі ймовірного знання як вродженої вади попереднього філософування: «я... почав обдумувати засади нової філософії, більш вірогідної, ніж загальноусталена» [4, с. 45].

Вагомим аргументом для спростування тези про ключову роль фізичної парадигми для Декарта є наголошення ним на недостовірності фізики, оскільки йдеться про існування «вірогідних законів» в формі «припущення» [4, с. 57, 62, 94–95]. Ідея ймовірнісних знань людини про природу є однією з головних для Декарта, а тому він знову повертається до неї: «Проте я не хотів з усього цього робити висновок, що наш світ був створений описаним мною чином, оскільки ймовірніше, що Бог від самого початку створив його таким, яким йому належало бути. Але вірогідно (підкр. мною — М. А.)...» [4, с. 61].

Для Гегеля є очевидною та безсумнівною істиною, що людська природа залучається до процесу обґрунтування наукового знання лише в своїх дегуманізованих та знеособлених аспектах у вигляді *cogito*. Здавалось би, окреслюючи власне бачення запиту Нового часу, він пропонує вбачати загальний принцип філософії цього періоду (свого роду спільний знаменник) в вигляді тези про людське мислення як вихідний пункт нового образу світу: «...все то, что притязает на признание его *прочным*, человек дол-

жен усмотреть своей мыслью» [2, с. 317]. Але уважне ставлення до текстів засвідчує — він не залишає без уваги і певну умовність цієї констатації (про що нижче). Сучасні ж дослідники виглядають набагато більш наївними та простодушними, сповідуючи некритичну традицію пов'язування філософії Нового часу з антропоцентризмом. Можливість переконатися в цьому надає зокрема звертання до останнього російського видання тексту «Лекцій з історії філософії», де в текстах вступних статей до першого та третього томів поняття антропоцентризм вживається без пояснень та обґрунтування стосовно поглядів Ф. Бекона, Гоббса та Декарта. Більше того, аксіоматичність тези про антропоцентризм Нового часу є для цих авторів настільки переконливою, що вони однозначно характеризують філософські вчення Картезія і Гегеля як об'єднані цією спільною рисою. Наголошуючи на визначальному впливі ідей Декарта на спосіб формування для філософського вчення самого Гегеля, останнє характеризується ними як змістовне розгортання та логічне завершення проекту французького мислителя: «...как завершение...картезианского варианта антропоцентризма» [12, 42].

Повертаючись до акцентування Гегелем більш скромної ролі *cogito*, доцільно звернутися до його тлумачення принципу тотожності мислення та буття та погодитися з його спостереженням щодо істотної деформації метафізики великого француза. Йдеться про нехтування змістовною сполученістю людини з Богом, складна діалектика взаємозв'язку яких проаналізована Бейсад Дж.-М. Абстрагування від цієї сполученості та спроба обґрунтування означеного принципу на недосконалої природі людини для нього є штучною, про що свідчить характеристика усталеної форми викладу принципу тотожності мислення та буття як суб'єктивного — гіпотетичного та ймовірного: «Этого тождества мышления и бытия, составляющего наиболее интересную идею нового времени, Декарт... не доказал дальше, а... временно выдвинул в качестве предпосылки» [2, с. 326].

З позицій сучасних дослідників філософської спадщини Декарта до числа найбільш глибоких та цінних для сьогодення здобутків належить метафізика. Здавалось би, стримані, але оптимістичні засади для оптимізму ми знаходимо і в текстах Гегеля. До числа форм оприявлення найбільш сокровенних переконань Гегеля належить теза з «Науки логіки», в якій він акцентує своє благоговійне ставлення до метафізики, наполягаючи, що філософія без метафізики нагадує йому храм без святині [3, с. 75]. Визнання

непересічної значущості метафізики в структурі філософії є для нього вихідним принципом тлумачення покликання людини у Всесвіті як «охоронця священного вогню» буття [1, с. 64]. Відповідно і одна з основних задач історії філософії для Гегеля пов'язана з конструктивним подоланням релятивізму, тобто реалізацією задуму щодо розбудови філософії як вчення про абсолютну, вічну та непроминальну істину. А оскільки історія для нього має справу не поверховим та плинним (історіографічним баченням історії), а з історією як непроминальним (рос. — непреходящее) проявою вічності, то відповідно і її задача — «подвиг пробудження» вже існуючого, досі прихованого [1, с. 99–100]. Спадщина великих мислителів минулого в історії філософії для Гегеля являє собою ряд благородних умів, галерею героїв розуму, котрі здобули для нас найбільший скарб [1, с. 69]. На жаль, обмеження об'єму публікації унеможливило більш глибокий аналіз метафізики Декарта та особливостей її гегелівської рецепції.

Проведений аналіз засвідчує наявність в історико-філософській концепції Гегеля ряду моментів, котрі мають незаперечний евристичний та конструктивний потенціал на нинішньому етапі філософських шукань. До числа істотних перешкод на шляху їх окреслення та осмислення знаходяться усталені стереотипи, основними з яких є некритична довіра до техноморфної рецепції, перебільшення ролі теоретичної філософії, нігілізм стосовно метафізики, нехтування практичною спрямованістю філософських шукань тощо. Подальші перспективи дослідження автор пов'язує з аналізом способу трансформації філософської спадщини Декарта в історико-філософській науці.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — Книга 1. Издание 2-е, стереотипное. — СПб : «Наука», 2006. — С. 349.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга 3. Издание 2-е, стереотипное. СПб : «Наука», 2006. — С. 582.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. — Т. 1. — М. : «Наука», 1971. — С. 319.
4. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувати істину в науках. — К. : Тандем, 2001. — 104 с.
5. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Пер. з фр. і лат. — К. : Дух і Літера, 2014. — С. 115–292.

6. Малівський А. М. Антропологічний проект як підґрунтя картезіанської етики // Антропологічні виміри філософських досліджень: Збірник наукових праць Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна. — Вип. № 11. — 2017. — С. 117–126.
7. Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии как подлинная наука философии // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга 1. Издание 2-е, стереотипное. — СПб : «Наука», 2006. — С. 5–61.
8. Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга 3. Издание 2-е, стереотипное. СПб : «Наука», 2006. — С. 5–82.
9. Beyssade M. The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth? // Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes. — Oxford University Press, 1993. — P. 31–39.
10. Beyssade J.-M. The idea of God and the proof of his existence // Cambridge Companion to Descartes. — Cambridge : University Press, 1992. — P. 174–199.
11. Hegel: the Letters / Trans. Clark Butler and Christiane Seiler. — Bloomington, Ind., 1984. — 641 p.
12. Descartes, R. Œuvres complètes in 11 vol. — Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
13. Malivskiy A. The demand for a new concept of anthropology in the early modern age: the doctrine of Hume // Антропологічні виміри філософських досліджень: Збірник наукових праць Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна. — Вип. № 10, 2016., с. 121–130.
14. Shapiro L. Descartes's Ethics // A companion to Descartes. — 2008. — С. 445–463.
15. Wienand, I. Descartes' Morals // South African journal of philosophy, 2006, 25.2: 177–188.

*Ігор Козюра*

## ПОСТАТЬ Г. СКОВОРОДИ В ЖИТТІ І ТВОРЧОСТІ ПИСЬМЕННИКІВ ПОЛТАВЩИНИ, ЛАУРЕАТІВ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПРЕМІЇ ІМЕНІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

У доповіді подано осмислення постаті Григорія Сковороди і його філософської спадщини з історико-краєзнавчої точки зору в житті й творчості письменників Полтавщини, лауреатів Національної премії імені Т. Г. Шевченка — Олесь Гончара, Василя Симоненка, Бориса Олійника, а також представлено авторський краєзнавчий доробок зі сквородинівської тематики.

**Ключові слова:** Григорій Сковорода, Олесь Гончар, Василь Симоненко, Борис Олійник, філософська спадщина, історичне краєзнавство, Полтавщина.

??  
???

The paper deals with an understanding of the impact of the figure of Hryhorii Skovoroda and his philosophical heritage from the historical and regional point of view on the life and work of the writers of Poltava region, the winners of the National Prize of T.H. Shevchenko — Oles Honchar, Vasyl Symonenko, Borys Oliinyk. Author's local studies on Skovoroda theme were also presented.

**Keywords:** Hryhorii Skovoroda, Oles Honchar, Vasyl Symonenko, Borys Oliinyk, philosophical heritage, historical local studies, Poltava region.

Григорій Сковорода, 300-річчя з дня народження якого ми будемо незабаром відзначати, — наш сучасник за поглядами, європейський філософ, думки та ідеї якого наповнюють новим змістом початок ХХІ століття, «очищують» людину від закостенілості ідеології минулих століть. Так, поет Євгеній Євтушенко у вірші «Великий європейський полтавчанин» зазначив:

Кто у меня? Гость из села Чернухи,  
И с чоботов, на слякоть разъярясь,

Не сдавшись нашей нравственной разрухе,  
Счищает он сегодняшнюю грязь [1, с. 424].

Тому, з історико-краєзнавчої точки зору, на нашу думку, цікаво простежити, яку роль відіграла постать Григорія Сковороди і його філософська спадщина в житті творчості земляків — письменників Полтавщини, лауреатів Національної премії України імені Т. Г. Шевченка.

### *«Сковородинівські» рядки в щоденникових записах Олесь Гончара*

Понад чверть століття тому тяжка хвороба завадила «прапоносцю вітчизняної літератури» Олесю Гончару втілити в життя один із найзаповітніших своїх задумів — сказати власне важене слово про «перший розум наш», «ум всеосяжний і бунтівливий» філософа Григорія Сковороду. 5 листопада 1991 року, в лікарняній палаті Феофанії, він робить про це запис у своєму «Щоденнику»: «Просили харків'яни написати передмову до творів Сковороди, і я вже був згодився, та ось тепер доводиться відмовитися — таки жаль!

Бо всі дні нездужається, і не знаю, де взяти сил. А було ж що сказати! Хотілося очистити нашого химерного генія від накипу вульгарного соціологізму, яким його так обліпили вчені дисертанти... Звичайно це був геній, хоч і химерний, і найвизначніший його твір — це саме його життя. Крізь схоластичні дивацтва раз у раз проглядає справжня мудрість мислі, великої, всеосяжної. Доморощені тлумачі називають мандрівного філософа «містиком», «ідеалістом», а хіба ж не в цьому якраз його сила? Хоча для мене Сковорода — це все-таки людина-загадка, до кінця він так і не відкрився. Чому? Що ховалося за його химерностями? Одне ясно — розумом він був рівний французьким енциклопедистам, моральне вчення його дуже актуальне й для нашого багато в чому аморального віку. Жаль тільки, що писав отим потворним язиком, хоча довкола вирувало ж море живої, народної мови! Пісню він всюди ж чув з її мовною частотою, естетичною красою... Але це піввіку Україні довелось ждати Котляревського й Шевченка» [2, т. 3, с. 383].

О. Гончар неодноразово й до цього звертався до життя, творчості й філософської спадщини Г. Сковороди на сторінках свого «Щоденника» [2, т. 3, с. 383]. Проілюструємо це на прикладі лише кількох записів: 1974, 1979, 1980 та 1990 років:

30.11.1974 р. «Тепла філософія Сковороди... Так про неї можна сказати. Справді тепла, людяна на відміну від тих струнких та холодних німецьких побудов — філософських систем, що аж кінчалися жорстокістю Ніцше та інших...

Наскрізь гуманістичний він у своїх все життєвих шуканнях, цей наш український Сократ... Жаль, рідко звертаємось до нього» [2, т. 2, с. 202].

12.01.1979 р. «Сковорода у своїх поглядах близький не лише до Сократа, а й до Лаоцзи, про якого він, звичайно, чути не міг. Дивна річ, як понад відстані, понад епохи загадкова якась сила єднала мудреців планети! Чому так багато між ними спільного, а не відмінностей? Чому думка їхня билася саме в такому, а не в іншому напрямку?

«Супокій є головним у русі». «Повернення речей до свого першопочатку — це і є спокій».

Хіба ж є геніально?» [2, т. 2, с. 362].

17.05.1980 р. «У Чорнухах відвідали Музей Сковороди.

У Лохвиці (колгосп «Перемога комунізму») літературний вечір, потім виступив чудовий хор Полтавського педінституту. Краса!

Снагою наливається душа!» [2, т. 2, с. 413]

**Василь Симоненко:**

**«Філософія серця» Сковороди мені дуже до серця»**

Життєвим прикладом для нащадків стало ставлення до філософської спадщини Сковородинішнього видатного краянина «лицаря молодой української поезії» Василя Симоненка, сформульоване просто і чітко «філософія серця» Сковороди мені дуже до серця». Вся пізнавальна творчість В. Симоненка проникнута основним постулатом філософської системи «українського любомудра» — «пізнай себе». До того ж, як підкреслював Б. Олійник, «Симоненко завжди сповідував сквородинівську істину «найскладніша людина проста, од якої все починається і на якій все починається, і на якій тримається світ». Молодого витязя української поезії, як відзначали його колеги-журналісти, щиро обурював той факт, що «великого мислителя Сковороду, який так мудро обґрунтував основні проблеми філософського, етичного характеру, і, власне, був одним із перших речників гуманістичних і демократичних ідей в Україні, людину, яка ґрунтовно знала античну і західноєвропейську літературу, філософію, володіла

кількома європейськими мовами, дехто вважав таким собі мудракуватим диваком. А з його творчості постає енциклопедично освічена людина, яка засвоїла філософів Сократа, Платона, Аристотеля, Сенеки, Епікура, читала Декарта і Спінозу».

В. Симоненко не міг змиритися з тим, що, українці часто краще знають сучасника Сковороди Канта, ніж свого власного мудреця. Він був твердо переконаний, що мандрівний філософ Григорій Сковорода поруч з Данте, Шекспіром, Вольтером, Байроном, Гете, Міцкевичем, Пушкіним, Лермонтовим, Шевченком належить до тих «щасливих й каторжних обранців долі, які стають на вустах народу й народів на цілі покоління й віки безсмертними носіями «духовного меча нації», і пам'ять про них, наче безцінне знамено, передається і буде передаватися із року в рік, від віку-до віку, від батька-до сина, від матері до дочки» [7, с. 4].

### ***Заповіт нащадкам Генія***

Майже 12 років тому, 22 листопада 2007 року, незадовго до 285-річчя від дня народження «першорозуму нашого» Григорія Сковороди, під час однієї із останніх наших зустрічей на Кургані Скорботи поблизу Мгарського Спасо-Преображенського монастиря під Лубнами, ми запитали у поета-академіка, Героя України Бориса Олійника: «Що б Ви хотіли побажати землякам філософа-мандрівника?»

Борис Іллчч відповів: «Я побажав би нащадкам Григорія Сковороди знайти своє щастя у «сродній праці» і завжди залишатися «невтомними ловцями птаха-істини». А головне — не чекати рішення згори і не ходити згорблено, коли по вас топчуться. Конституція дала право нам об'єднуватися і ставити свої вимоги перед найвищими владцями, бо ми — господарі на своїй землі, а вони тимчасові люди» [4, с. 2].

Що й казати, і сьогодні ці побажання не втратили своєї актуальності!

### ***P.S. Іду за Сковородою (від автора)***

Так уже склалося, що батьківщина Г. Сковороди Лубенщина і місце, де знайшов він свій вічний спокій — Золочівщина — однаково рідні й близькі мені (Лубенщина — це, можна сказати, моя «мала батьківщина», а Золочівщина — «мала батьківщина» моєї матері). То ж з життям і творчістю філософа знайомий ще

з шкільних років, тоді ж уперше побував у Чорнухах і Сквородинівці. З того часу й намагаюся наполегливо «іти за Сквородою». Як це вдається, судити Вам.

Готуючись до конференції підрахував, що висвітленню життя і творчості Сквороди мною вже присвячено близько 50 публікацій: розділів книг, історичних нарисів, краєзнавчих розвідок, статей і замальовок.

Уже в першій своїй книзі «Лубенська старовина», написаній ще в студентські роки і підготовленої до друку за допомогою відомого українського письменника — першого лауреата міжнародної премії ім. Г. Сквороди Володимира Малика, одне із чільних місць посідає нарис «Невтомний ловець птаха-істини» [6, с. 50–51]. Історичні розвідки, присвячені життю і творчості Г. Сквороди, стали невід'ємною частиною книг «Історичні постаті Посулля» (2001), «Історичні силуети» (2010) та «Історія кризь долі (Абетка славних краян)» (2016), визнаних в 2003, 2010 та 2016 роках «Кращими краєзнавчими книгами Полтавщини». Постаті Г. Сквороди присвячено і перший розділ книги «Незабутні (Григорій Скворода, Євген Гребінка, Тарас Шевченко)» [8, с. 3–17]. У друкованих ЗМІ Полтавщини і Харківщини опубліковано понад 40 заміток, присвячених філософу-демократу. Та й перший краєзнавчий відеофільм «На берегах тихоплинної Многи» було свого часу відзнято у Чорнухах — у музеї Г. Сквороди.

В останні роки, під час закордонних подорожей, намагаюся пройти дорогами «європейських студій» уславленого земляка, якого письменник-краянин Василь Барка називав найбільшим, після Святих Отців церкви, християнським філософом світу, а дослідники слов'янської україністики переконані, що «саме Скворода відкрив Європу для України, а Україну для Європи».

Нещодавно, в ході чергової освітньої програми з парламентських та європейських студій «Україна в Європі», мені випала нагода «зустрітися» з «мудрим козаком Григоріє Сквородою» у самому серці столиці Словаччини Братиславі. Тут, на вулиці Панській, 26, у величезному будинку, свого часу розташовувалася Academia Istropolitana — Академія задунайських країн. Це — перша вища школа в Словаччині з багатющою, впродовж століть сформованою бібліотекою, відкритою ще в 1456 р. А 8 жовтня 2003 року, за ініціативи українських і словацьких дослідників життя і творчості філософа Володимира Стадниченка, Василя Дацея та Івана Яцканина тут було відкрито пам'ятну дошку на честь видатного земляка [3, с. 10].

## ЛІТЕРАТУРА

1. Гончар О. Т. Щоденники : У 3-х т. / О.Т. Гончар / упоряд., підгот. текстів, ілюстр. матеріалу та передм. В. Д. Гончар. — К. : Веселка, 2002–2004. —  
Т. 1 (1943–1967). — 2002. — 455 с.  
Т. 2.(1968–1983). — 2003. — 607 с.  
Т. 3 (1984–1995). — 2004. — 606 с.
2. Євтушенко Є. Великий європейський полтавчанин: [вірш-присвята Г. Сквороді] / Є. Євтушенко // Стадніченко В. Садівник щастя: Скворода як дзеркало України: нариси, дослідження, спогади, поезії, світлини. — К., 2012. — С. 423–424.
3. Козюра І. Він відкрив Європу для України і Україну для Європи / І. Козюра, В. Козюра // Вісник. — Лубни, 2017. — 8 лист. — С. 10.
4. Козюра І. Заповіт нащадкам генія / І. Козюра // Лубенські краєзнавчі. — 2007. — 21 лист. — С. 2.
5. Козюра І. Микола Шудря: «Ішов за часом, як за плугом» / І. Козюра, В. Козюра // Вісник. — Лубни, 2016. — 20 квіт. — С. 4.
6. Козюра І. Невгамовний ловець птаха-істини / І. Козюра, В. Козюра // Лубенська старовина: оповідання з історії рідного краю. — Полтава : ОДГВ «Полтавський літератор», 1994. — С. 50–51.
7. Козюра І. В. Симоненко: «Філософія серця» Сквороди мені дуже до серця / І. Козюра, В. Козюра // Нова праця. — Чорнухи, 2015. — 6 січ. — С. 4.
8. Козюра І. Український першорозум — Григорій Скворода / І. Козюра, В. Козюра // Незабутні (Григорій Скворода, Євген Гребінка, Тарас Шевченко). — Лубни : Інтер Парк, 2014. — 52 с.

*Беценко Т. П.*

## МОВНОСТИЛЬОВА КУЛЬТУРА ІМПРОВІЗАЦІЙНОГО ТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО ГЕРОЇЧНОГО ЕПОСУ (ДУМ)

Стаття присвячена розглядові природи мовних структур, їхньої властивості слугувати імпровізаційному відтворенню епічного тексту, зокрема — героїчного епосу. Увага зосереджена на описові мовних одиниць — текстово-образних універсалій, що забезпечують збереження цілісності тексту, його упізнаваність, а також сприяють ефективному здійсненню фольклорної комунікації. Текстово-образні універсалії — мовностилістичні засоби, показники культури епічного та імпровізаційного текстотворення. Разом з тим — мовно-естетичні знаки української етнічної пісенної культури, народної традиції.

**Ключові слова:** імпровізація, мова думи, текстово-образна універсалія, мовностильова культура епічної імпровізації.

*T. P. Betsenko*

### Language stylistic culture of improvisational modeling of the national heroic epic (of doom)

The article considers the nature of linguistic structures and their ability to serve as improvisational recreating the heroic epic in the course of live folklore communications. Attention is focused on the description of language units — text-image universals, ensuring the preservation of the integrity of the text, its recognizability, as well as the ability to influence the implementation of folk communication. Text-shaped universals — linguistic means, indicators of the culture of epic and improvisational text formation. At the same time — cultural and aesthetic signs of the Ukrainian ethnic song culture, folk tradition.

**Keywords:** improvisation, the language of duma, textual-image universal.

Численні висновки дослідників героїчного епосу (В. Шелест, М. Підгорбунський, С. Грица, М. Дмитренко, М. Стратілат та ін.) свідчать, що думи — відповідно до специфіки виникнення, побутування та взагалі існування жанру — зародилися в усно-

мовному народному середовищі (ймовірно, козацькому), цим же шляхом і поширювалися. Водночас особливими були способи запам'ятовування текстів означеного жанру, а відтак — і їхнього словесно-образного відтворення. Непоясненим до кінця є механізм фольклорної комунікації, зокрема — феномен імпровізації.

Питання фольклорної комунікації (в лінгвістичному аспекті) маловивчене. Відомо ґрунтовні спостереження М. Венгранович (Росія). Є потреба у дослідженні мовних механізмів епічного уснонародного текстотворення.

У зв'язку з цим **метою** нашого дослідження є з'ясування, з допомогою яких мовноструктурних одиниць здійснювалося творення і відтворення текстів дум як епічних зразків в умовах живої фольклорної комунікації; обґрунтування тестово-образної універсалії як факту мови, культури, народної традиції, спілкування, естетики тощо.

Для досягнення мети необхідно розв'язати такі завдання: з'ясувати специфіку мовноструктурної організації епосу; розглянути механізми мовнообразної організації дум як епічних творів в умовах живої фольклорної комунікації; окреслити основні ознаки текстово-образних універсалій як базових різноструктурних одиниць мовнообразної організації дум.

Відзначимо, що питання про мовні засоби імпровізаційного творення / відтворення текстів дум порушено вперше. Натомість імпровізаційно-відтворювальний характер народних дум визначено їх феноменальною рисою.

Цю ознаку М. Дмитренко виділяє з-поміж інших характерологічних рис думового епосу, подаючи дефініцію жанру: «Думи виконують, як правило, експресивним імпровізованим у межах традиції соло — речитативом <...>» [5, с. 44]. Імпровізація (лат. *inesperatus*) — «різновид творчості, який здійснюється швидко, безпосередньо, без попередньої підготовки шляхом фіксації вільного потоку асоціацій» [7, с. 418], «характерна специфіка виконання творів усної народної словесності, які зберігаються у пам'яті виконавців і кожен раз у процесі відтворення в рамках своєї традиційної жанрової форми, залежно від індивідуальних особливостей виконавця, зазнають різного ступеня змін» [14, с.161]. У результаті виникають численні варіанти тексту фольклорного твору в процесі усного побутування при збереженні його основного змісту.

Постає запитання: що необхідно співцеві (оповідачу) для того, щоб імпровізувати? Крім знання та дотримання специфіки

жанру взагалі, законів римування, метрики, образів, мотивів, архітектоники твору і способів їх реалізації, обов'язкове володіння та дотримання правил використання мовного матеріалу — зокрема, «поєднання фольклорних сегментів тексту» [7, с. 418]. Імпровізація передбачає знання поетичної мови фольклору (жанру взагалі, окремих текстів зокрема). Імпровізуючи, виконавець «активізує» в пам'яті (тобто відбирає) не окремі слова, а мовні структури (конструкції) — формули (по-іншому — текстово-образні універсалії), які є готовими формами, комбінує їх і створює цілісне висловлювання.

Звичайно, міра (ступінь) імпровізації залежить від творчого таланту оповідача. Відзначаючи, що імпровізація є однією з характеристичних ознак фольклору, дослідники вказують на брак розвідок у цьому напрямку: «Але все ж поки що мало уваги приділялося механізму імпровізаційної техніки і способам її виявлення, враховуючи взаємодію слова і музики» [4, с. 228].

Отже, для імпровізування (у розгляданому випадку — дум) необхідною умовою було володіння набором певних конструкцій, знання яких забезпечувало вільне відтворення (творення) тексту героїчного епосу. З цього приводу музикознавець А. Іваницький відзначав: «Імпровізація — суттєва риса дум. Кобзар запам'ятовує не слово в слово, а здебільшого смислові віхи сюжету, які потім «наживляє» в процесі виконання. Це не значить, що співак створює текст думи кожного разу заново: він користується готовими фольклорними образами, блоками слів, епічною лексикою тощо, які містяться в його пам'яті. При цьому його творча свобода залишається досить значною: дума ніколи не повторюється буквально» [6, с.137].

Імпровізація передбачає виникнення та використання мовних «заготовок» у фольклорно-поетичному дискурсі. Засвоєння таких «заготовок» зумовлювало при потребі їхнє автоматичне відтворення у процесі фольклорної комунікації (виконавець «творив» — імпровізовано відтворював — з деякими видозмінами — коливаннями — фольклорний текст). Імпровізування було можливе тому, що існували певні правила, художні канони побудови (конструювання) фольклорних жанрів. Такими правилами і прийомами є мовні закони конструювання фольклорного тексту, реалізація яких очевидна на прикладі існування повторюваних різноструктурних мовних одиниць, що в літературознавчих (а почасти і в мовознавчих) фольклористичних працях отримали назву формул. На наш погляд, цей термін дещо не конкретизо-

ваний як для лінгвістики. Якнайточніше мовну специфіку (механізм творення та функціонування) повторюваних структур, використовуваних для імпровізації дум (також інших фольклорних творів) відображає *термін текстово-образна універсалія*.

Термін текстово-образна універсалія, порівняно з терміном формула (останній кваліфікують по-різному: як структурні частини твору (Г. Мальцев), як загальні місця — стійкі повтори компонентів словесного матеріалу (опорних тем, образних стереотипів, постійних епітетів й інших тропів (Г. Івахненка)), як групу слів, що регулярно використовується в тих самих метричних умовах для вираження встановленої суттєвої ідеї (М. Перрі), як універсальну властивість поетичної мови усної поезії (М. Кумаров та ін.)) — конкретніший, точніший, оскільки містить зміст «загальна назва стійкого вислову; модель побудови, фрази-кліше». Він об'єднує різнорівневі стійкі повторювані мовні одиниці, водночас передбачає їх розташування, встановлення ієрархічного підпорядкування, визначення побудови, семантики, поетичних функцій у текстовому континуумі.

*Текстово-образна універсалія* (ТОУ) становить образно-змістову єдність, реалізовану в лінійно представлених граматичних структурах — повторюваних мікро- і макроодиницях думового тексту. Залежно від текстової функції це поняття співвідноситься не тільки з *формулою*, а й із *символом, концептом, моделлю, текстовою нормою*.

Так, взаємонакладаються поняття текстово-образної універсалії та формули щодо атрибутивних текстово-образних універсалій (*сира земля, білі руки*), субстантивних (*батько-мати, Кулія-город*), вербальних текстово-образних універсалій, зокрема складних форм (*бере-хапає, квилити-проквиляти*) і складених (*итити, шанувати, поважати; шукати та питати*), адвербіальних (*рано-пораненько, тяжко-важко, тяжко і важко*).

Також термін «формула» стосовно до текстово-образної універсалії використовуємо: а) коли маємо на увазі модель її побудови, б) коли структура (мікроодиниця) становить стійкий словесний комплекс, «застиглу», незмінну форму висловлення. Отже, в текстово-образній універсалії поєднано поняття формули і лінгвістичне тлумачення її структури. Текстово-образні універсалії засвідчені на рівні слова, словосполучення, речення й притаманні творам окремого жанру.

Текстово-образна універсалія — це мовна модель, співвіднесена з відповідним значенням. Наприклад, модель «прикметник

+ іменник» позначає предмет та його ознаку; модель «іменник у непрямих відмінках + дієслово» становить назву предмета, до якого (на який) спрямована дія, і т.ін.

Значення текстово-образної універсалії мотивоване семантикою компонентів. Воно тяжіє до багатовимірності, притаманної їй потенційно як одиниці мови і водночас одиниці художнього (фольклорного) тексту, зорієнтованого на образність, на переосмислення (додаткове прирошення смислів), символізацію.

Ускладнений різновид текстово-образної універсалії формується як розгортання її іншими елементами, взаємопов'язаними між собою. Наприклад, атрибутивна текстово-образна універсалія розгортається за рахунок уведення означального компонента: *рубані рани — рубані та стріляні рани, рубані широкі рани; ранні зорі — ранні і вечірні зорі*. Адвербіальна текстово-образна універсалія *до отця, до матері* входить здебільшого до вербальної текстово-образної універсалії *до отця, до матері прибувати; до отця, до матері дожджати* та ін.

Серед епічних текстово-образних універсалій розрізняємо мікроструктури та макроструктури.

Мікроструктури — мінімальні одиниці (сполуки), які не підлягають подальшому членуванню; це словосполучення, складні слова й прийменниково-іменникові форми та утворені на їхній основі ускладнені варіанти текстово-образних універсалій у межах речення (адвербіальні, вербальні текстово-образні універсалії).

Макроструктури — текстові одиниці, співвідносні з реченням (предикативні текстово-образні універсалії), фігури думки, стилістичні фігури — звороти і синтаксичні побудови, які посилюють естетичний вплив мови; фігури паралелізму та періоди, стилістично-композиційні текстово-образні універсалії.

Текстово-образні універсалії співвіднесені з поняттям фольклоризмів. В одних випадках вони збігаються (епітетні структури), в інших — окремі фольклоризми використовуються для побудови текстово-образних мікроструктур (адвербіальних текстово-образних універсалій) та макроструктур (фігур паралелізму, періодів тощо). Їх об'єднують такі риси, як стереотипність, канонізованість, повторюваність та ін. І фольклоризми, і епічні текстово-образні універсалії як елементи фольклорних текстів становлять фольклорну картину світу. В одній мікро- та макроструктурі текстово-образних універсалій можуть бути одиниці, співвіднесені з поняттями міфологеми й концепту.

Основні *функції* текстово-образних універсалій — слугувати засобами побудови, запам'ятовування та імпровізаційного відтворення епічних творів. Відповідні структури є одиницями, за допомогою яких відбувається усномовне спілкування; вони виконують функцію актуалізаторів специфічної фольклорної комунікації. Складні слова, сурядні чи підрядні сполучення слів (*батько-мати, хліб-сіль, дрібний мак*), речення, які беруть участь у текстовій організації думового епосу, визначають: 1) стильову лінію аналізованих творів, 2) концентрацію тематично-подієвого та емоційно-образного змісту, 3) розгортання сюжету (вказують на «рух» сюжету через відповідні компоненти).

Текстово-образна універсалія як конструктивна текстова одиниця, як оперативна одиниця мовної пам'яті — не закріпилася, незмінна структура. Це певний каркас — схема (з урахуванням тематично-подієвих, архітектонічних та ін. нюансів), що дозволяє творчо використовувати наявний у мовній свідомості матеріал.

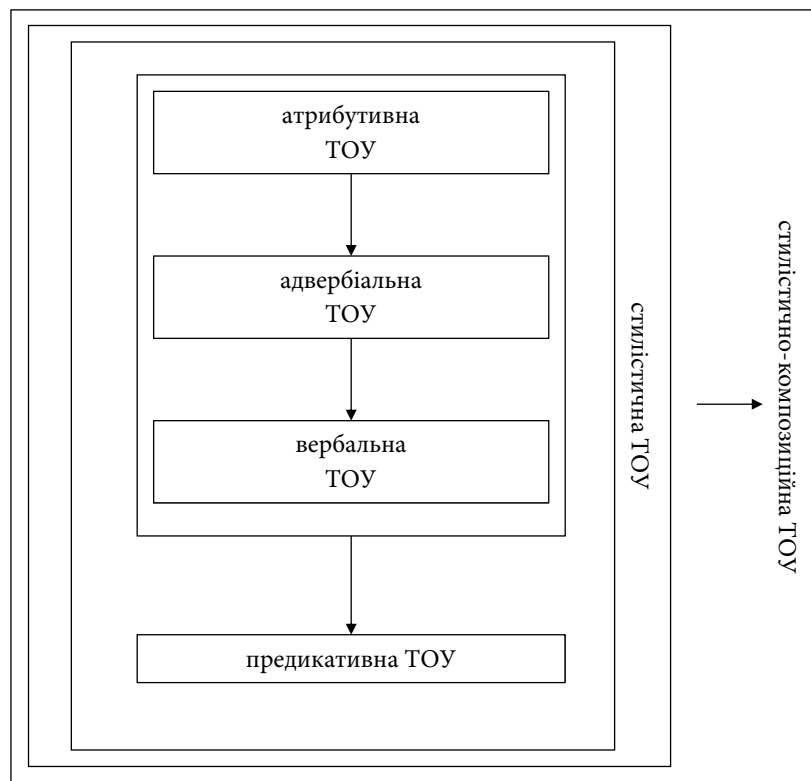
Існування варіантів дум у першу чергу зумовлено існуванням варіантів слововираження. Пор., наприклад, варіанти текстово-образної універсалії *голову зняти* у різних варіантах думи (цит. за виданням: Украинские народные думы. — М. : Наука, — 1972. — 560 с.) «Втеча трьох братів з города Азова, з турецької неволі»: *з пліч голову зняти* (I варіант), *з пліч головку здіймати* (III, IV варіанти), *головку, як галку, з пліч ізняти* (V варіант), *з пліч голови знімати* (VI варіант), *з пліч головку іздіймати* (VII варіант), *здійняти головоньку з пліч* (VIII варіант), *голову з пліч ізнімати* (X варіант), *голову козацьку молодецьку з пліч здіймати* (X варіант), *голову здіймати* (XII варіант), *з пліч голову здіймати* (XIII варіант), *з пліч головку здіймати* (XIV варіант), *з плеч головоньку зняти* (XV варіант), *головку з плеч зняти; голову та й од плеч одрубати* (XVI варіант), *з плеч головку ізняти* (XVII варіант), *голову з пліч знімати* (XVIII варіант).

Видозміни текстово-образної універсалії відбуваються на внутрішньому та зовнішньому рівнях: на внутрішньому — за рахунок фонетичних, словотвірних варіантів слів; на зовнішньому — за рахунок ускладнення текстово-образної універсалії іншими компонентами, також за рахунок зміни порядку їхнього розташування.

Отже, запам'ятовування (утримання у пам'яті) текстового матеріалу, крім того, що здійснювалося з допомогою конструкцій як своєрідних індикаторів (маркерів) думового тексту, обов'язково схематизовано проектувалося у свідомості мовця на ієрар-

хічну підпорядкованість (тобто ідентифікувалося із входженням у структуру більш складну; при цьому засвоювалася різнорівнева специфіка взаємозалежності та взаємопідпорядкування мовних одиниць у цілісності).

Взаємозв'язок (взаємозалежність, взаємопідпорядкування) атрибутивної текстово-образної універсалиї можна схематично зобразити так:



Для того, щоб імпровізувати, митцеві треба було осмислити (зрозуміти, пізнати, усвідомити) граматику жанру — засвоїти домінуючі у стилітовому відношенні лексико-синтаксичні конструкції, з допомогою яких — способом «зчеплення», «ланцюгового налізування» та взаємопідпорядкування — вдавалося б імпровізувати, проте у межах жанру, відтворити свій варіант тексту думи.

Мова (зокрема граматична система кожної етнічної мови) засвідчує у своєму складі наявність базових конструкцій (моде-

лей), з допомогою яких твориться численна кількість похідних. Стосовно української мови — це, зокрема, конструкції — моделі типу **прикметник + іменник** («означення + означуване»; предмет і його ознака): у думках — *дрібні сльози, дрібний мак, червоні чобіточки, біле тіло, біла рука, білі ніжки, червона китайка, рання зоря, свята неділя, бідна вдова, бідний козак, темна ніч, ясне сонце, чисте поле, зелені байраки, турецька земля*; **іменник + іменник** (предмет + предмет): у думках — *річка Самарка, город Козлов, город Азов, Дунай-ріка, Азов-город, Кефа-город, стрілки-яничарки, срібло-золото, хліб-сіль, отець-мати, срібло та золото, хліб та сіль, отець та мати*; **прислівник + дієслово** («дії і обставини, що характеризують (визначають дії)»): *гірко плакати, гірко плакати-ридати; жалібно квилити, жалібно квилити-проквилити*); **дієслово + дієслово** (дієслово + дієслово + дієслово): *штити-шанувати, думати-гадати, клясти-проклинати, лаяти і проклинати, почитати і поважати; штити, шанувати і поважати*; **іменні частини мови + дієслово** («дії та предмети, на які (до яких) спрямовані дії»): *до города Козлова прибувати; молитви сотворяти; у отця-матері прощення брати; у степи в'їжджати; до теренів, до байраків прибувати; до города Січі прибувати; до отця, до матері, до роду прибувати; до Осавул-могили прибувати*; **числівник + іменник** («предмети і їх кількості»): *три братики, три пучки тернини, двоє кайданів, три рази*.

Це — найпростіші (базові) моделі. На їхній основі формуються ускладнені різновиди. Наприклад: *плакати-ридати — гірко плакати-ридати, дрібні сльози проливати; гірко сльозами плакати-ридати та ін.*; *хліб-сіль: хліб-сіль уживати — хліб-сіль з упокоєм уживати — хліб-сіль з упокоєм вічний час уживати та ін.*

Унікальна властивість мовних конструкцій мати універсальний характер на всіх рівнях — «прилаштуватися» — плавно видозмінювати свої синтаксичні функції у реченні (висловлюванні) — наприклад, здатність атрибутивної конструкції реалізуватися у функції адвербіальної з семантикою місця (у *християнські городи підвезти; визволь, Боже, на ясні зорі, на тихі води, у край веселий, у мир хрещений*), часу (*ранньою зорею, у святую неділеньку, ночної доби*), способу дії (*білим лебедоньком перепливи, ясним соколоньком перелети, малим-невеликим перепелоньком перебіжи*) та ін.

Запам'ятовування базових жанрових конструкцій (і їхнього лексичного наповнення) створювало умови для оперування ними

у процесі імпровізації. При цьому мовні механізми людської психіки (механізми мовотворення тексту, що є її вродженими здібностями, властивостями) дозволяли виконавцеві варіювати (відповідно до потреб ритмо-мелодійної побудови висловлювання) форму конструкцій: *плакати-ридати — плакати і ридати; плакати та ридати* і т. ін.; *хліб-сінь — хліб та сіль, за хліб, за сіль*.

Активний пошук відповіді на питання: у чому полягає специфіка імпровізаційного творення (відтворення) текстів народних дум — спричинив усвідомлення того (на основі наукових дослідів), що основним засобом у цьому процесі фольклорної комунікації виступає, звичайно, мова. Усномовний характер творення та поширення дум з участю кобзарів (сліпих музик) є переконливим свідченням, що словесний компонент — провідний у організації текстової структури дум. Він (словесний компонент) проектується на рівень конструкцій з відповідним лексичним наповненням. Володіння такими конструкціями, вмиле оперування у процесі фольклорної комунікації — свідчення майстерності (таленту виконавця).

Взагалі думи — особливий жанр фольклору щодо умов побутування та збереження. Але, треба відзначити, що імпровізований характер мовної репрезентації епічних текстів був характерний і для творів давніших — билин, а також інших різновидів епосу. У всіх випадках запам'ятовування та відтворення тексту здійснювалося з допомогою конструкцій (текстово-образних універсалій) (це підтверджують численні дослідження, присвячені вивченню мови та стильової манери виконавців билин).

З'ясування специфіки імпровізаційного творення / відтворення епічних фольклорних жанрів дозволяє нам по-новому осмислити специфіку та призначення самої мови — як універсальної знакової системи, як системи систем, що засвідчує свою універсальність на різних своїх рівнях, у різних функціональних виявах, у різних умовах (способах, прийомах) реалізації. Можна висловитися, що мова — поліуніверсальна (так само, як і поліфункціональна). Поліуніверсальність мови (її граматичних одиниць — структур (конструкцій) моделей) — факт, що свідчить про наявність базового матеріалу, який складає основу структури мови, і водночас забезпечує конкретну реалізацію (стильову, жанрову) цих структур (тобто вибірковість) — відповідно до сфери функціонування. Знання базового мовного матеріалу — синтаксичних структур (граматичного матеріалу з урахуванням лексичного компонента) дозволяє мовцеві ефективно ним опе-

рувати, отже, засвідчує рівень володіння як мовою взагалі, так і репрезентує рівень володіння стильовими нормами (наприклад, нормами офіційно-ділового стилю, наукового; у нашому випадку — фольклорно-жанровими нормами мови дум).

Мова — універсальна знакова система. Універсальними є і її підсистеми. Універсальність підсистем виявляється в тому, що вони взаємопов'язані, взаємозумовлені і поліфункціональні: вичерпна (обмежена) кількість знаків і моделей, засвідчених у межах мови як системи (підсистеми) породжує безкінечну множину конкретних їх реалізацій; крім того, існує відбір знаків і їхніх поєднань у межах певної стильової сфери (стильового семіозису), у якому ці знаки (водночас і знаки-конструкти — макрознаки) слугують стильовими маркерами.

Феномен фольклорної імпровізації (на прикладі мови дум) дозволяє пізнати ще одну феноменальну рису мовної (мовленнєвої (лінгвальної) психоментальної) діяльності людини): здатність (властивість) запам'ятовувати конструкції, структури — схеми, моделі як вихідний (базовий) матеріал для творення (і відтворення) макроконструкту в цілісності, з дотриманням канону, традиції тощо. Взагалі ж імпровізація фольклорних текстів — спосіб індивідуальної (виконавської) реалізації традиційного колективного національно-культурно-мовного досвіду з допомогою різноаспектних та різнорівневих способів і прийомів.

Отже, фольклорна імпровізація — феноменальне явище. Мовні механізми творення фольклорної комунікації — складні і багатоступінчаті, різнопланові.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Беценко Т. Мова думового епосу : Словник епітетів, складних слів, тавтологічних і плеонастичних структур, географічних найменувань і релігійних понять. — Суми : Вид-во СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2008. — 400 с.
  2. Беценко Т. Мова думового епосу : структура, семантика, функції : [монографія]. — Суми : Вид-во СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2008. — 108 с.
  3. Грица С. Й. Мелос української народної епіки. — К. : Наук. думка, 1979. — 247 с.
  4. Грица С. И. Украинская песенная эпика. — М. : Сов. композитор, 1990. — 262 с.
- Дмитренко М. Жанрова специфіка українських народних дум / М. Дмитренко // Дивослово. — 2008. — № 9. — С. 40–44.

5. Іваницький А. Українська народна музична творчість. — К. : Музична Україна, 1990. — 335 с.
6. Літературознавча енциклопедія / автор-укладач Ковалів Ю.І. — К. : Академія, 2007. — Т. І.
7. Народні думи: [зб. / упоряд., пер., прим. С. Мишанича] — К. : Дніпро, 1986. — 173 с. [НД 1986].
8. Підгорбунський М. Кобзарі та бандуристи в Україні / Київська старовина. — 2003. — № 4. — С. 170–175.
9. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика / Путилов Б. Н. — М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — 295 с.
10. Стратілат А. Думи в контексті виконавських традицій українського кобзарства // Пам'ять століть. — 2007. — № 6. — С. 124–130.
11. Українська фольклористика : словник-довідник — Тернопіль : Підручники і посібники, 2008. — 448 с.
12. Украинские народные думы / [підг. текстів, вст. ст. Б. П. Кирдана]. — М. : Наука, 1972. — 560 с.
13. Українська фольклористика Словник-довідник / Укл. і заг. ред. м. Чернопиского. — Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. — 448 с.
14. Українські народні думи : в 5т. / [упорядкув. : Дмитренко М. К., Грица С. Й., Довженок Г. В., пер. Дмитренка М. К., Грици С. Й.; ст., ком., прим. Довженок Г. В., Ясенчук А. Ю., Шевчек Г. М. та ін; за заг. ред. Дмитренка М. К., Грици С. Й.; від. ред. Скрипник Г.А.]. — К. : ІМФЕ НАН України, 2009. — ТІ : Думи раннього козацького періоду — 2009. — 856 с.
15. Шелест В. Думи — козацький епос // Київська старовина. — 1993. — № 6.

*Наталія Овчаренко*

## АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ЛІНГВОФІЛОСОФІЇ В. ФОН ГУМБОЛЬДТА

У статті розглянуто особливості лінгвофілософії В. фон Гумбольдта в антропологічному ключі. Досліджено теорії виникнення мови за Гумбольдтом, складові мови та форми її існування, теорії взаємодії мови та мислення, а також перспективи розвитку лінгвофілософії у цілому. Визначено вплив теорій вченого на сучасну філософію мови.

**Ключові слова.** Лінгвофілософія, мова, мислення, антропологічна складова, метафора.

??

???

In the article the features of linguo philosophy of Wilhelm von Humboldt are considered in anthropological key. The theories of language origin by Humboldt, the components of language and forms of its existence, the theory of interaction of language and mentality, as well as the prospects for the development of linguo philosophy in general, are analysed. The influence of scientist`s theories on modern philosophy of language is determined.

**Keywords.** Linguo philosophy, language, mentality, anthropological constituent, metaphor.

Філософія мови залишається одним із найбільш привабливих напрямів у філософії. Вільгельм фон Гумбольдт є видатним філософом, лінгвістом та антропологом, одним із основоположників філософії мови, який дослідив велику кількість мов індоєвропейської сім'ї, мови корінних жителів Америки, Індонезії, а також давньоєгипетську, китайську мову та багато інших. Метою даної статті є дослідження антропологічної складової мови з точки зору Гумбольдта та дослідження перспектив розвитку лінгвофілософії у цілому.

Оскільки Гумбольдт вважав, що мова є певним «органом людини», він розглядав її невідривно від антропології. Глибокий порівняльний аналіз різних мов, з точки зору Гумбольдта, може

вказати, якими різними шляхами людина створювала мову, а також які думки втілювались в неї [1, с. 311]. Кожна мова, на думку вченого, є результатом взаємопроникнення таких факторів: «реальної природи речей», «суб'єктивної природи народу» та «своєрідної природи мови» [1, с. 319].

Ми цілком погоджуємося з існуванням вищевказаних факторів, тому що мови відрізняються одна від іншої не лише знаками та звуками, а передусім способом пов'язання одиниць різних рівнів мови (фонетичних для створення слова, граматичних для створення словосполучення, речення, синтаксичних для створення речення та контексту) у єдине ціле, щоб висловити думку. На прикладі англійської мови можна переконатися у тому, як спосіб організації фонетичного рівня залежить від територіального знаходження народу. Англійська мова виникла на Британських островах, але згодом, у зв'язку з освоєнням (заселенням у тому числі корінними британцями) Північної Америки, Австралії, колонізації Індії, у вищезгаданих країнах з'явився акцент англійської мови. Таким чином, незважаючи на те, що від самого початку мова була одна, при перенесенні в інші регіони вона змінилась у першу чергу на фонетичному рівні, тобто змінилась вимова певної кількості слів. По-друге, у Сполучених Штатах Америки під впливом афроамериканців дещо спростилася граматики англійської мови: наприклад, часто не вживається закінчення дієслова 3-ї особи однини, тобто без іменника або займенника неможливо визначити, хто виконує дію, таким чином, основна увага у менталітеті зміщена у сферу дії. На лексичному рівні певна кількість слів побутового характеру отримує інші назви (наприклад, метро в британському варіанті — «tube» («труба», за формою), в американському — «subway» («підземний», за орієнтацією у просторі). Якщо проаналізувати способи створення слова «метро», можна зробити висновок, що слово виникло завдяки метафорі — у першому випадку за аналогією з трубою, округлим тунелем, у другому — з наголошенням знаходження транспорту під землею. Отже, кожен народ, вірогідно, створює ті форми у мові, котрі найбільш актуальні саме для нього. Ми підкреслюємо, що у даному випадку ми використовуємо термін «метафора» не у значенні застиглому результату створення метафори у слові (метафора у матеріальному прояві), а у значенні механізму та засобу створення нових слів, при цьому даний механізм є невід'ємною функцією мислення та свідомості.

За Гумбольдтом, різноманіття мов зумовлено передусім не прагненням створити різні визначення одного й того ж об'єкта,

а різним баченням об'єкта. «Людина уся не укладається в кордони своєї мови; вона більше того, що можна висловити у словах...» [2, с. 349], тільки сила самопізнання може виділити звуки окремо [1, с. 309]. Дійсно, вірогідним є те, що у людська членороздільна мова виникла у той момент еволюції, коли людина почала *усвідомлювати*, що звуки, що виходять з її уст, продукує вона сама, та коли вона почала активно впорядковувати звуки, виділяти кожний звук окремо. При цьому у різних народів виділялись різні звуки, а кількість голосних та приголосних могла бути різною та якісно відрізнитися.

Свою незалежну позицію Гумбольдт висловлює щодо витоків мови. За глибоким переконанням вченого, мову потрібно розглядати як явище, що було закладено в людину з самого початку. До такого висновку дослідник прийшов, вивчаючи мови первісних народів та розуміючи, що їх мови не були примітивними. За Ж. Лаканом, на тому етапі, коли мислення стає спроможним виділяти деталі, комбінацію, відбувається якісний «поворот», і у цей момент *тваринний інтелект переходить до стадії символу* [3, с. 295–296]. Підкреслюючи, з одного боку, несвідомий характер мови та неможливість контролю мови свідомістю, Гумбольдт все-таки визнає існування «форми» мови, що пов'язана з «духом народу», певними національними особливостями. За аналогією з тим, як розум створює єдине та неподільне поняття, мова створює неподільне слово, при цьому створене слово згодом не впливає на саме поняття. Переведення поняття в певну мисленнєву категорію і є актом мовної самосвідомості.

Мову німецький мислитель бачить, з одного боку, як продукт минулого, вже неактуального сьогодні, з іншого — як джерело збагачення досвідом минулих поколінь. Мова для нього — не просто спосіб спілкування, а проміжна реальність між об'єктивним навколишнім світом та суб'єктивним світом індивіда, а слово — це ані копія, ані «відбиток» предмета у свідомості, при цьому інколи воно може виступати як знак. Слово у формі, що визначена людині природою, виражає «неприродню» ідею: «ця позаприродня ідея дозволяє використовувати предмети зовнішнього світу як матеріал для мислення та відчуттів, вона є невизначеністю предметів, при котрій представлення їх не повинно бути ані вичерпним, ані раз та назавжди даним, оскільки воно спроможне на все нові та нові перетворення, — невизначеність, без котрої була б неможлива самодіяльність мислення» [1, с. 306].

Щодо сучасного стану лінгвофілософії варто зазначити, що мова сприймається тут вже як система, що керує людиною. Мова може також вважатися як спосіб «відкриття світу» окремим народом, оскільки, якщо у ній не існує якого-небудь поняття, представник даної національності може не усвідомлювати, що існування такого поняття можливе у світі або можливість такої дії можлива. Наприклад, в англійській мові існує слово «challenge», котре може бути розтлумачено українською як «виклик, проблема, складне завдання». В українській мові це слово має негативний відтінок, хоча в англійській дія-challenge є благородним актом: щоб звершити цю дію, треба «переступити» через себе, свої можливості, спробувати щось нове, поставити складну задачу для себе, можливо, навіть сприйняти її як азартну гру та «перебороти» самого себе для того, щоб побачити свій потенціал у повному обсязі. Ми можемо припустити, що людина, котра не має такого слова у своїй мові, може не знати, що вона може діяти таким чином. На сучасному етапі розвитку людства відбувається взаємообмін та навіть взаємопроникнення окремих мов у зв'язку з глобалізацією та можливістю безпроблемно спілкуватися з представником іншої нації у будь-який момент часу. Одночасно відбувається «обмін цінностями» та навіть нав'язування цінностей окремої, більш прогресивної та інвазивної культури іншим культурам, а також скорочення слів у мові, що зумовлене можливостями спілкування у месенджерах. Такі характеристики мови, як нечіткість, безсистемність, багатозначність були виявлені як її найважливіші якості, що впливають на її продуктивність.

Таким чином, лінгвофілософія В. фон Гумбольдта значним чином вплинула на сучасну лінгвофілософію, збагативши її теоріями виникнення мови та теоріями взаємодії мови та мислення.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Вильгельм Гумбольдт. — М. : Прогресс, 2000. — 400 с.
2. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / Вильгельм Гумбольдт. — М. : Изд-во Моск. Ун-та, 1972. — 122 с.
3. Лакан Ж. Семинары / Ж. Лакан — М. : Гнозис; Логос, 1998. — Кн. 1. — 429 с.

## «БУТИ ЛЮДИНОЮ»: ЗАПОВІТ ВІД МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА

*Іван Карпенко*

## **ЧУТТЕВО-ЕМОЦІЙНА ЗУМОВЛЕНІСТЬ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ В ПРОЦЕСІ КОМУНІКАЦІЇ**

У статті аналізуються проблеми формування світогляду людини на перетині її зовнішнього і внутрішнього світів. Акцент зроблено на емоційній складовій цього процесу. Різноманітність людських почуттів, що відображають життя людини у зовнішньому світі, також зумовлює різноманітність особистісних світоглядних орієнтацій. Перебування людини в тому чи іншому емоційному стані, незалежно від історичного простору і часу, формує її як відкрити до сприйняття (чи не сприйняття) тих чи інших смислів і значень. Це відкриває для них можливість входження в особистісний простір смислотворення.

**Ключові слова:** почуття, світогляд, комунікація, діалог.

*Ivan Karpenko*

### **Emotional and sensual conditioning of the formation of the personal worldview orientations in the process of communication**

The article analyzes the problems of forming of the personal worldview at the intersection of its external and internal worlds. The emphasis is on the emotional component of this process. The diversity of human feelings, reflecting human life in the outside world, also determines the diversity of the individual worldview orientations. The staying of a person in one or another emotional situation, regardless of historical space and time, forms her as open to the perception (or not perception) of certain senses and meanings. This opens up for her the possibility to enter the personal space of meaning creation.

**Keywords:** feeling, worldview, communication, dialogue.

Формування світогляду людини відбувається на перетині і при взаємній зумовленості її внутрішнього і зовнішнього світів. Попович М. В. відзначає: «Тільки найпростіші оціночні реакції, що здійснюються на рівні інстинкту, входять до будь-якого експресивного дискурсу без випрацьованих на рівні культури санкцій.

Цей інстинктивний простір культури, база людської чуттєвості, ще погано вивчений» [13, с. 182]. І далі Мирослав Володимирович продовжує: «Коли йдеться про експресивний вимір у людському спілкуванні (вимір, що фіксує силу вираження, вияву яких-небудь почуттів, переживань — І.К.) необхідно послідовно триматися принципу, згідно з яким предметом дослідження є не абстрактний індивід-persona, а жива конкретна особистість з її пристрастями, болями і радощами. Йдеться тут не про соціальні інституції, що регулюють поведінку особистості, а про саму поведінку, констатуючи її не як сукупність матеріальних спостережуваних тілесних рухів, не по-біхевіористському, а з психічного, інтенціонального, оціночного боку [13, с. 183–184], коли «в центрі уваги залишається саме психологічна реальність оцінки» [13, с. 184].

Зовнішній світ людини відображається у її внутрішньому світі, викликаючи її певний чуттєво-емоційний стан, який потім і спонукає людину і до осмислення світу, і до конкретних дій в ньому. Емоції і почуття людини регулюють її активність, відображаючи значущі для її життєдіяльності зовнішні ситуації і внутрішні стани. Почуття і емоції, маючи пряму інстинктивну основу, в ході свого розвитку набувають складно обумовленого характеру і утворюють різні види соціальних, інтелектуальних, естетичних і т. д. почуттів і емоцій, які і складають головний зміст чуттєво-емоційного життя людини. Незалежно від того, з якої сфери життєдіяльності людини вони виникають, почуття і емоції характеризують міру задоволеності (чи незадоволеності) людини цими видами діяльності. Можна одержувати або не одержувати задоволення від занять інтелектуальною, предметно-практичною або естетичною діяльністю, від спілкування з продуктами цієї діяльності, але у будь-якому випадку стан чуттєво-емоційної сфери людини як барометр тонко визначає відношення людини і до заняття цими видами діяльності, і до їх продуктів чи результатів.

Поза сумнівом, що в трансценденції актів бажання, волі, дії, любові, ненависті, радості, страждання, пізнання закладений вихід із внутрішнього світу людини і його зв'язування із зовнішнім світом. Проте не можна не погодитися із М. Гартманом, який стверджує, що «реагування, дія, любов і ненависть» є все-таки «первинними, тоді як пізнання вторинне і у часовому відношенні утворюється так само лише в залежності від них» [4, с. 320]. Хосе Ортега-і-Гассет відзначає: «Ніякий наперед певний світ людині не даний. Їй дані лише печалі і радощі її життя. Орієнтуючись по них, вона повинна вигадувати світ» [11, с. 417].

Ми виходимо з того, що внутрішнє чуттєво-емоційне життя людини є певною цілісністю, де весь його зміст як би розподілений між двома полюсами, що фіксують відчуття задоволеності або незадоволеності життям в зовнішньому світі. Це своєрідні «точки-екстремуми» (В. Беньямін) чуттєво-емоційного життя людини, які його структурують, а також ціннісно організують. Ми також вважаємо, що саме відчуття задоволеності або незадоволеності обумовлюють і принцип бінарності як основний спосіб структурної організації духовного простору людини. Ймовірно, не складно визначити і основну бінарну пару почуттів. Це радість і страждання.

Справедливість виділення саме цієї пари почуттів підтверджується тим фактом, що у момент зустрічі з будь-якими невідомими предметами або явищами найпершим і природним бажанням людини буде бажання дізнатися, чи не є вони шкідливими для її здоров'я і життя, чи не заподіють вони їй страждання. Це бажання виходить з почуття самозбереження. Другим бажанням людини в цій ситуації є бажання дізнатися, чи не можна з цих предметів отримати яку-небудь користь, щоб тим самим збільшити суму засобів, що знаходяться в її арсеналі, і які здатні доставляти задоволення, комфорт, зручність, радість. Думається, що аргументи на користь того, що насамперед тут людиною рухає потреба в задоволенні своєї допитливості, будуть менш переконливими. В. Дільтей із цього приводу висловився цілком конкретно і однозначно: «Знання про шкоду і користь зовнішніх речей, про те, що підвищує і що знижує добробут живого організму, одноманітно представлено у всьому тваринному і людському світі почуттями радості і страждання» [7, с. 81].

Констатація радості і страждання як основної пари людських почуттів має безліч прихильників в історії філософії, хоча при цьому і відрізняються їх погляди на основу виділення цієї бінарної пари. Скажімо, Аристотель і стоїки задоволення і страждання людини пов'язували з її увлеченням про майбутнє благо або лихо. Аналогічні погляди висловлювали в Новий час Дж. Локк, В. Ляйбніц, Б. Спіноза, Г.В.Ф. Гегель джерело неприємних емоцій і задоволень бачив відповідно в суперечності між сущим і належним, внутрішнім і зовнішнім, і в згоді між ними. І. Кант «здатність судження» корелював з відчуттями задоволення і незадоволення. Тут доречно привести одну думку І. Канта і пригадати потім її в наступному розділі: «...знайдена сумісність двох або декількох гетерогенних емпіричних законів природи під одним принципом,

що охоплює їх, служить основою цілком помітного задоволення, часто навіть захоплення, причому такого, яке не зникає і при достатньому знайомстві з предметом» [9, с. 58]. Правда, далі Кант нарікає на те, що, змішавшись з часом з пізнанням, почуття задоволення як таке вже не помічається.

«Амбівалентність» (О. Блойлер) чи не найкраще характеризує цю пару почуттів. Своїм корінням вона йде в неоднозначність відношення людини до навколишньої дійсності, в суперечність систем цінностей. Бо, по-перше, один і той же предмет або одна і та ж ситуація викликають до себе у людини водночас два протилежні почуття, одне з яких витісняється і маскується (як правило несвідомо) іншим, по-друге, на рівні феноменів немає чисто негативних або позитивних явищ. У кожному є і те, і інше, але в різних поєднаннях. І вже система цінностей людини дозволяє побачити те, чого більше.

Таким чином, чуттєво-емоційна сфера людини — це та сфера, яка істотно впливає на формування її первинних ціннісних орієнтацій, що мають для неї вітальне значення. Вона не може не бути пов'язаною з областю рефлексії, мислення людини, а, отже, і з філософуванням. Е. Гуссерль і М. Гайдеггер (а ще раніше Ф. Шеллін) вольове, чуттєво-емоційне начало не тільки не відривали від розуму, але поміщали його всередину самого розуму. І ще одне відсилання. Але тепер до особистого спостереження людини, яка довго і плідно займалася проблемою особливостей ментального життя народів. Г. Гачев пише: «...направивши рефлексію на себе, я виявив, що ширяння моєї теоретичної думки зв'язані і її ходи зумовлені моїми переживаннями і ситуаціями, і «у кого що болить, той про те і говорить» — хай в найсублімованіших наукових побудовах» [5, с. 11]. Невипадковість цієї думки підтверджується тим, що Г. Гачев відтворює її і на останніх сторінках своєї книги: «Автор, спостерігаючи за собою, давно помітив, що ті ходи, які проробляє на рівні абстракції його теоретична думка, пов'язані з ситуаціями і переживаннями його повсякденного особистого життя» [5, с. 438]. А. Топіч вважає, що предметне поле і масштаб впливу емоцій практично безмежні, оскільки загальне коріння і буденної свідомості, і примітивного міфу, і витончених конструкцій філософського мислення йдуть в емоційні (навіть в інстинктивно-емоційні) шари людського існування [див.: 18].

Варіантів дослідження характеру взаємозв'язку життя почуттів і мислення, рефлексії і їх філософських плодів може бути декілька. Можна йти від чуттєво-емоційного стану людини, так

би мовити зсередини і, по суті, ототожнити темперамент людини і її філософію, як це зробив У. Джемс [див.: 6]. І тоді можна розмірковувати про те, чому Вольтер і Шіллер, що жили в один час і споглядали один і той же образ Жанни д'Арк, створили: перший — «Pucelle», а другий — «Орлеанську діву», чому «Данте ніколи не був і не міг бути веселою людиною», «Руссо ніколи не міг радіти», а «Шіллер ніколи не був і не міг бути цинічним» [14, с. 329]. Тут також можна апелювати до особистісних психотипів П. Ганнушкіна [див.: 3], чи до переважання в особистості егоїзму або альтруїзму як «слідів» більшого або меншого її зв'язку з «органічною» або «соціальною» сферою [1, с. 393], чи до шляхів руху рефлексивної свідомості або до «етичного скептицизму», або до побудови «етичного людського життя на новій свідомій основі» [16, с. 352].

Можна виходити з того, що топос людини є точкою перетину всіх суспільних станів і тенденцій, тоді це означатиме, що зовнішні життєві умови викликають в неї до життя різні почуття і настрої, а отже, і думки, і ідеї, що до них примикають. У зв'язку з цим можна говорити про те, що, скажімо, в стародавні часи епікурейці, стоїки і скептики (хай несвідомо для самих себе) мислили під сильним тиском суспільного настрою (а яким він був в епоху еллінізму!) і мимоволі підпорядковували свою думку почуттю, віддаючи перевагу одним істинам перед іншими. Бо «чим більше людина приглушує враження від впливу на неї саму, тим сильніше вона в своїй орієнтації і в своїх висновках стає залежною від тих слідів і вражень, які життя залишає в інших» [15, с. 616]. І тоді можна говорити про Августина, К'еркегора і Ніцше як про «кризових мислителів» (С. Аверінцев). А можна топос людини обмежити її особистісною біографічною ситуацією, що знаходиться в слабкому зв'язку з суспільними станами і тенденціями, і тоді погляди Спінози, Берклі, Шопенгауера, Шеллінга, Ніцше і багатьох інших даватимуть добротний «матеріал» для дослідження.

Кількість варіантів з'ясування взаємозв'язку життя почуттів і життя мислення (рефлексії) зростає лавиноподібно при спробі кореляції почуттів, що викликаються до життя індивідуальною життєвою ситуацією, і почуттів, ініційованих суспільними обставинами, «духом епохи». І тоді можна говорити про мислителів, які відобразили «вчорашній день» і є відсталими захисниками безнадійно програної справи, або про мислителів, які «передбачили» майбутнє і випередили своїх сучасників, залишаючись ними не зрозумілими, а тому належним чином не оціненими. Втім, як пи-

сав Л. Вітгенштайн: «той, хто випередив свій час, колись наздогнав його» [2, с. 420]. Або ж говорити про мислителів, які дивовижним чином «потрапили в такт» умонастрою своєї епохи і відчули всі переваги «модного мислителя», приголубленого владою або зігрітого народною любов'ю (що не завжди співпадає).

А можна ще співвідносити позицію «теоретичної аморальності» О. Герцена або «теоретичного антигуманізму» Л. Альтюссера з особистісними якостями цих мислителів. При цьому ми вимушені будемо говорити про вплив «поганої слави» (Л. Шестов) творців на їх життя і життєвість їх ідей, як у випадку з софістами, щоб, можливо, через десятиліття чи століття дійти висновку, що можна, наприклад, бути епікурейцем і при цьому залишатися порядною людиною (В. Віндельбанд).

Виділення чуттєво-емоційної сфери як надважливого чинника формування світоглядних орієнтацій особистості обумовлене тим, що саме від неї залежить відчуття людиною повноти або збитковості свого життя, саме з нею пов'язані її відчуття щастя чи нещастя. Йдеться не про певне для всіх розуміння щастя, йдеться про особистісне самовідчуття людини. Кожен нещасливий по-своєму: у когось діамант дрібнуватий, а у когось юшка рідкувата. Але справа не в діаманті і не в юшці. Справ в тому, що у кожного є своє уявлення про щастя і нещастя. І хоча формується воно не без участі навколишнього світу, але все-таки воно забарвлене відтінками особистості. Безглуздо буде суперечка двох людей про те, хто з них щасливіший чи нещасніший. Можна в балах оцінити (з істотними обмовками) відповідь на питання «Кант про свободу». Але безглуздо в балах оцінювати відповідь на питання: «Ваше розуміння свободи». Це, безумовно, не означає, що особистісне розуміння свободи позбавлене динамізму і не зазнає ніяких змін. Але у будь-якому випадку воно пов'язане із станом чуттєво-емоційної сфери і корелює з основною її бінарною парою — радістю і стражданням.

Нам видаються значущими ті основні відносини, які проходять крізь усе життя почуттів і на які звертав увагу В. Дільтей: по-перше, це «злиття почуттів і їх перенесення, тобто перенесення почуття на щось, що регулярно пов'язане з областю його виникнення» і, по-друге, «інстинкт самозбереження (зростання Я), який означає прагнення до повноти духовних станів, до збуття себе, до розвитку сил і спонук». На думку В. Дільтея, у пригніченому стані з почуття гніту регулярно виникає прагнення звільнитися від нього. І далі він продовжує: «Уявлення про прийдешні

лиха за певних умов діє на душу так же сильно, як і присутність самого лиха, часом навіть ще сильніше; зокрема, чим більше люди живуть уявленнями («як би?» — *I. K.*), а не враженнями, чим більше вони як би підводять рахунок своєму майбутньому, тим легше вони піддаються страху, коли життєвому зв'язку загрожує яке-небудь порушення» [7, с. 58].

Намітимо пунктирно значущість цих положень для подальших роздумів. По-перше, таке перенесення почуттів не може не стосуватися основних станів і умов існування людини в соціумі, якими є загальний стан соціуму (стабільний чи перехідний) і відношення людини до нього (тип соціального зв'язку). Загальний стан соціуму і тип взаємозв'язку з ним (з якими індивід себе ідентифікує) значною мірою впливають на самопочуття людини, а значить, вона не може не переносити на них свої почуття. По-друге, що стосується «інстинкту самозбереження або зростання Я, то можна сказати, що прагнення до повноти духовних станів є, по суті, прагненням до радості, а звільнення від гніту рівносильне звільненню від страждання. Регулярність виникнення цих прагнень не викликає сумнівів, як природним є і те, що коли не вдається їх здійснити реальним чином, то відбувається їх сублімація. Як пише В. Дільтей, «...де вона (життєва одиниця — *I. K.*) цю дійсність визначити не може, вона до неї пристосовує свої життєві процеси і володарює над невгамовними пристрастями і над грою уявлень завдяки внутрішній діяльності волі» [7, с. 90]. Саме тут, мабуть, ми знаходимося біля витоків формування здатності трансцендування.

Без здатності трансцендувати буття людське немислимо. Проте здатність ця не така вже і безпечна для людини. Адже вона виводить її із світу вражень в світ уявлень. І як тут не пригадати відому теорему У. Томаса: «Якщо ситуація визначається як реальна, то вона реальна за своїми наслідками». Інакше кажучи, якщо людина, скажімо, довго живе уявленням про кінець світу або кінець історії, то її дії, що пов'язані з цими уявленнями, будуть цілком реальними за своїми наслідками, хоча, можливо, ці уявлення і були примарними. Ті або інші філософські уявлення — не така вже безпечна річ за своїми реальним наслідкам, особливо якщо вони (ці філософські уявлення) беруть участь у формуванні життєвих програм людини, програм її поведінки. Залежно від реакції в житті почуттів зовнішні умови можуть оцінюватися як доброзичливі чи ні. І по відношенню до них у людини виникає одне з двох прагнень: зберегти їх і тим самим продовжити

почуття або ж змінити їх і звільнитися від небажаного чуттєво-емоційного стану. Тут знаходяться витoki, первинні підстави формування типів відношення людини до світу. Пристосування, перетворення або втеча від світу (*М. Вебер*) — це лише засоби реалізації двох початкових проектів збереження або зміни людиною свого чуттєво-емоційного стану. Зберегти/змінити цей стан можна пристосовуючись до світу, перетворюючи його чи втікаючи від нього.

Можна зробити ряд висновків стосовно чуттєво-емоційної (представленої всім багатством почуттів в інтервалі між крайніми точками — радістю і стражданням) зумовленості формування світоглядних орієнтацій особистості. По-перше, чуттєво-емоційна сфера індивідуалізує і урізноманітнює духовне життя і людини, і суспільства. Бо різні і схожі зовнішні умови можуть викликати до життя одночасно різні і аналогічні почуття. При цьому амбівалентність почуттів, яка релятивізує дії зовнішніх умов і індивідуалізує сприйняття, також свідчить на користь відносної автономності життя почуттів.

По-друге, сказане вище не дає жодних підстав говорити про певну запрограмованість чуттєво-емоційного життя людини. Іншими словами, життя почуттів позбавлене лінійності, позбавлене будь-якої векторності. Складно говорити про те, в якому стані знаходитиметься душевне життя людини в момент, наступний після сьогодення. «Ми не в змозі передбачити, що в душевному розвитку буде за досягнутим вже станом. Ми не знаємо, що ми внесемо в прийдешній день. Історичний розвиток виявляє абсолютно такий же характер» [7, с. 103]. З останньою фразою перегадується думка *М. Петрова* про те, що розвиток соціуму йде по формулі «від», а не «до» і соціальні універсалії не містять категорії, іманентної соціуму, мети і в зв'язку з цим майбутнє соціуму є альтернативним [12, с. 313].

По-третє, в тій мірі, в якій йдеться про чуттєво-емоційну сферу людського життя, можна говорити про лінію її зв'язку з мистецтвом, предметом якого є життя почуттів. Не вступаючи в полеміку про лінію демаркації просторових і часових мистецтв, відзначимо, що оскільки в нашому викладі акцент зроблено на динаміці, різноманітності, виникненні і становленні почуттів, остільки саме музика може розглядатися як той вид мистецтва, який є найбільш близьким до цієї характеристики життя почуттів. Адже архітектура, живопис, скульптура виражають ситуацію і настрій, що стали, тоді як музиці доступно виразити становлен-

ня почуттів, що поступово розкриваються. Музика (як і міф, але в дещо іншому смислі) знищує час, переводить його із зовнішнього плану чергування подій, які викликають ті або інші почуття, у внутрішній план руху самих почуттів, що викликаються до життя звуками. Час як зовнішній план подій і ситуацій життя поступається місцем часу як внутрішньому плану життя почуттів. Почуття і утворюють той часовий ліфт, по якому ковзає музика як своєрідна «машина часу». «Слухаючи музику, ми занурюємося в триваючий потік нашої свідомості, одночасно і безпосередньо беремо участь в музичному процесі, що продовжується, нашими почуттями, емоціями і пристрастями» [17, с. 611].

Отже, музика, що має досвід роботи з почуттями, давно його враховує і розробляє в своїх формальних структурах і побудовах. Цей досвід не міг не знайти віддзеркалення у формальних музичних структурах, що розраховують на успіх, тобто на розуміння слухачів. Ймовірно, не буде позбавлено підстав наше припущення про те, що структура і архітектоніка філософського простору культури не може не враховувати чуттєво-емоційну складову цілісної людської особистості. І, можливо, використання формальних принципів побудови музичних текстів (зокрема техніки лейтмотиву) в конституванні філософського простору культури могло б бути доцільним.

До цієї тези ми ще повернемося в майбутньому. Зараз же тільки відзначимо, що не можна довго і безкарно ігнорувати життя людських почуттів. І чим швидше це буде усвідомлено (у тому числі і філософією), тим швидше може бути ліквідована та прірва, яка утворюється між вершинними досягненнями культури і повсякденним людським життям. В зв'язку з цим правий, на наш погляд, був Л. Лопатін, який характеризував боротьбу з психологізмом як один з найсумніших і найтьмяніших епізодів в темних метаннях новітньої філософської думки в Німеччині [див.: 10]. І не можна не погодитися з В. Дільтеєм, який вважав, що «релігійна людина, художник, філософ — всі вони черпають в переживанні [8, с. 427].

Отже, чуттєво-емоційні стани людини є загальним базисом конститування світоглядних значень і смислів в їх трансісторичній комунікації і здатності до трансісторичної далекодії.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бехтерев В. М. Объективная психология. — М. : Наука, 1991. — 475 с.

2. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. — М. : «Гнозис», 1994. — С. 407–492.
3. Ганнушкин П. Б. Избранные труды. — М. : Медицина, 1964.
4. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник '88. — М. : Наука, 1988. — С. 320–324.
5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М. : Советский писатель, 1988. — 447 с.
6. Джемс В. Прагматизм / Джемс В.; Пер. с англ. П. Юшкевича. Прагматизм / Эбер М.; Пер. с фр. З. Введенской. О прагматизме / Юшкевич П. — К. : Украина, 1995. — 284 с.
7. Дильтей В. Описательная психология. — М. : Рус. Книжник, 1924. — 119 с.
8. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. — 531 с.
9. Кант И. Критика способности суждения. — М. : Искусство, 1994. — 367 с.
10. Лопатин Л. М. Аксиомы философии. — М. : Знак, 1996. — 201 с.
11. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М. : «Весь мир», 1997. — С. 404–436.
12. Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник. — М. : Наука, 1991. — С. 310–335.
13. Попович М. Бути людиною. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. — 223 с.
14. Розанов В. В. О понимании. — СПб.: Логос, 1994. — 560 с.
15. Розеншток-Хюсси О. Великие революции: Автобиография западного человека. — Norwich: Hermitage Publishers, 1999. — 651 с.
16. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. — М. : Педагогика, 1973. — 423 с.
17. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. — М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 1056 с.
18. Topitsch E. Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Welt auffassung. Hamburg, 1979.

*Олександр Чаплигін*

**СВОБОДА ЯК БУТТЯ У СВІТІ СВОЇХ  
(ДО ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИХ ПОШУКІВ  
МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА)**

Незалежно від наших бажань, XXVI Міжнародні Харківські Сквородинівські читання 2018 року набули виразного меморіального смаку, бо закінчили свій земний шлях зразу декілька дорогих нам людей, серед яких професори-філософи — Мирослав Володимирович Попович, Ігор Володимирович Бичко та Сергій Олександрович Заветний. Усі вони тим чи іншим чином були причетні до нас, до наших творчих пошуків, приймали участь у Сквородинівських читаннях, у їх організації і проведенні. Про усіх нам, живим, є що сказати, усіх ми пам'ятаємо, хай земля їм буде пухом!

Оскільки чергові читання присвячені творчості Мирослава Поповича, зупинимось більш докладно на цій видатній для української філософії постаті. Бо Мирослав Володимирович був не тільки директором Інституту філософії Академії наук України, але й неформальним лідером філософського загалу, патріотом України і просто людиною з великої літери. Недарма одна з його книжок так і називалася «Бути людиною» [1]. За своєю філософською спеціалізацією Мирослав Володимирович досить тривалий час очолював відділ логіки пізнання та методології науки і, здається, дуже добре засвоїв закони логіки і діалектики, зокрема, заклик древніх: «Додержуйся міри у всьому!». У певному сенсі це стало кредо світогляду і творчості українського філософа, що й додавало йому можливість балансувати між різними проявами догматизму та фанатизму. Офіційний статус підштовхував його до ідеологічного догматизму радянського зразка, життєва біографія, особистий світогляд найближче оточення — до національно-етнічної обмеженості. М. Попович умів уникати крайнощів того і іншого. Разом з тим він був непохитним патріотом України і добре розумів, що дійсно може забезпечити народу і країні прогрес і процвітання.

Згадується, як перед початком однієї з конференцій, що проходила в стінах Харківського університету, наша невеличка делегація задалегідь зайшла до ще напівпорожньої зали і ми стали знайомитися зі змістом програми, що її вручили на вході. При цьому одна дама, дійшовши до прізвища Поповича, досить голосно та безапеляційно заявила:

— Ну, це зрозуміло, буде мімікрія...

Тобто, те, що буде говорити київський професор, не буде виходити за межі офіційного «одобрямс».

Виявилось, що Мирослав Попович вже також сидів в залі і добре чув сказане.

Запам'яталася його реакція: він не розсердився, навпаки, повернувшись до нашої компанії, доброзичливо посміхнувся і вимовив:

— Що ви, що ви...

Тобто, дав зрозуміти, що намагатиметься бути об'єктивним.

Дама, звичайно, зніяковіла, змінила тон на підлабузницький. А щодо виступу М. В. Поповича на конференції, то він виявився виваженим і глибоким за своїм змістом і логікою.

Від цього випадку я хотів би відштовхнутися, згадуючи про зустрічі з Мирославом Володимировичем, аналізуючи його творчість в останні роки.

Одну із своїх книжок я дещо самовпевнено назвав «Моя Сквородіана» [2] добре розуміючи, що є багато інших дослідників життя і творчості нашого славетного земляка, які більшою мірою, аніж я, можуть претендувати на подібну заяву. Серед них, звичайно, був і Мирослав Володимирович. У інформативно насиченому «Бібліографічному довіднику «Два століття Сквородіани», укладеному професором Ушкаловим та його колегами О. Вакуленко та А. Євтушенко, де вміщені вихідні дані робіт, присвячених Г.С. Сквороді, що охоплюють роки від 1798 до 2002, є й чотири публікації, що належать М.В. Поповичу. Це — статті в часописах «Філософська думка» та «Генеза», а також дві досить об'ємні роботи — біографічна повість «Григорій Скворода», написана у дружньому співавторстві з С.Б. Кримським та І.Ф. Драчем (1984) та уривок з «Нарисів історії культури України» (1999), удостоєних Державної Шевченківської премії [3].

У довіднику невістачає досить знакової для філософа роботи «Григорій Скворода: філософія свободи» (2007) [4]. До цього слід додати декілька виступів, присвячених «українському Сократу» у пресі, на київському та харківському телебаченні.

І, звичайно ж, пам'ятні виступи на Харківських Сковородинівських читаннях. Тобто, Сковородіана в останні роки стала постійною темою роздумів М. Поповича. Характерно, що за словами І.Ф. Драча, Мирослав Володимирович відхилив пропозицію перевидати книгу про Г.С. Сковороду 1984 року. Нагадаю, що це був період розквіту (чи загинання?) горезвісного «застою». І автори просто вимушені були певною мірою мімікрувати щоб побачити свій твір надрукованим: представляти нашого земляка не тільки гуманістом і демократом (що взагалі — то відповідає дійсності), але й атеїстом і революціонером. Крім того, автори обов'язково мали, незважаючи на те, чи було це доречно, посилатися на класиків марксизму-ленінізму [5].

М. Попович відмовився від цієї пропозиції а натомість сам написав і видав книгу про Григорія Сковороду. Як видається, тема свободи була з числа таких, що постійно бентежила його: недарма посмертно видана остання книга філософа має таку ж назву [6]. Мабуть, особливо гостро це питання для філософа постало зі здобуттям незалежності України, коли необхідно було вирішувати, яким чином найбільш оптимально розпорядитися свободою, що з'явилася певною мірою неочікувано.

Сам М. Попович у виступі на Харківському телебаченні в один із приїздів до нашого міста зізнався що з постаттю Г. Сковороди і його творчістю він ознайомився, навчаючись в Київському університеті. Але потім певний період, коли головними темами для філософа були логіка та методологія науки і, як кажуть, руки до осягнення світогляду та ідей слобожанського мислителя не доходили, — аж до середини 80-х років минулого століття... І той поворот до філософської антропології та філософії культури, який було здійснено М. Поповичем у 2000-ні роки, був зумовлений не тільки зміною власного статусу у цей час, кардинальними змінами у соціальній сфері, спілкуванням з друзями та колегами, серед яких особливе місце займав С.Б. Кримський, але й більш глибоким розумінням філософії Г. Сковороди. У тій же телевізійній бесіді М. Попович зазначає, що у центрі уваги останнього — не пізнання, не копернікіанські світи, а роздуми про щастя людини, про її моральність і свободу. Головним для нього було питання, що значить бути людиною? Яким чином подолали той розрив між сутністю та існуванням людини, який намагалися подолати філософи XVII–XVIII ст., а за ними — Фейєрбах і Маркс. Г.С. Сковорода цю проблему намагався розв'язати в гуманістичному смислі, показуючи, як людина має жити і сама робити свою

долю і біографію, і бути незалежною від оточуючого світу. Ці питання хвилюють і самого Мирослава Поповича. І він плавно переходить від історико-філософського екскурсу у XVII сторіччя до «червоного» і «кривавого» XX ст. Чому воно стало червоним? З чим можна порівняти те, що запропонував людству марксизм і його ленінсько-сталінський варіант? Як співвідноситься наука і віра? Які цінності вибрати українському народу на відповідальній стадії історії і яким чином ми маємо їх освоювати? [7].

У всіх роздумах про людину і про долю народу України, про державу М. Попович постає як дійсний, а не «штучний» патріот України. Словом, думкою, вчинками він доводив цю відданість ідеалам гуманізму і патріотизму. Але він завжди намагався уникнути крайнощів фанатизму, балансує і втримує на межі здорового глузду, чому, як відомо, віддавав данину і Г.С. Сковорода. І в той час, коли дехто змінював свої погляди на прямо протилежні, або ж починав буйно фантазувати з приводу певних подій і постатей вітчизняної і світової історії, погляди М. Поповича, звичайно, еволюціонували, але відбувалося це досить плавно і невимушено. Так його «Червоне століття» виглядає як енциклопедично емкий твір, цілком культурологічний і в той же час дуже особистий. Це — відображення того життя, тих подій, які тією чи іншою мірою зачіпляли усіх, кому довелося жити у цей час тектонічних зрушень, у кожного є особисті спогади або у крайньому разі перекази предків про події вікової давнини, про 20 та 30 роки, про другу світову війну, післявоєнний час. Це і складає основу нашої особистої і історичної пам'яті, пам'яті розуму і серця, якому більше всього і довіряємо. Ось що пише сам Попович з цього приводу у вступному слові: «Для мене як автора, це століття — то моє життя... Будуть автори, які краще за мене знатимуть все, що відбувалося між початком і кінцем XX століття, але я матиму завжди тут перевагу, що тоді я жив і все приймав близько до серця» [8]. І далі: «Все життя мені над усе хотілося зрозуміти світ, в якому я живу. Моїм дахом стала досить загальна і абстрактна дисципліна чи галузь знань — логіка і філософія науки. Але чесно кажучи і мене, і більшість моїх колег ця суха абстрактна справа займала насамперед тому, що давала найкращі позиції для розуміння навіть дуже далеких від науки речей. Ті горизонти, які мені відкривалися, я хотів би показати іншим»... «головна мета — побачити смисл історії нашого часу...» [9]... Ця книжка про історичні смисли, тобто в кінцевому підсумку про «добро і зло» [10].

Щодо М. Поповича, то відносно нього можна говорити не про мімікрію (тобто, про соціальне пристосовництво), а, скоріше, про природну еволюцію його поглядів у новітні часи. Певний період у відділі логіки і методології науки філософ відчував себе досить захищеним від необхідності прямо славословити правлячу ідеологію і її керманів. Коли ж у 2001 році М. Попович очолює Інститут філософії, він отримав можливість еволюціонувати в традиційному для київської філософської школи напрямку до антропологічної тематики та культурології. З'явилися «Нариси української культури», що були відзначені Державною Шевченківською премією, а також «Червоне століття», а потім і «Бути людиною» та інші.

«Бути людиною» у певному сенсі став програмним твором, у якому М. Попович ставить найбільш значущі для розкриття антропологічної тематики питання: що означає бути людиною, в чому полягає її сутність та природа. Добра чи зла людина за природою, красива чи огидна? І далі ширше — чи дійсно здатний її розум упорядкувати світи, що її оточують і знаходяться як зовні так і в середині самої людини? І кінець-кінцем, куди рухається суспільна історія, чи має суспільство мету, до якої слід рухатися?

Відповіді на ці питання, — зазначає М. Попович, — вимагають класифікації світу цінностей, їх аранжування за чіткими параметрами від абсолютно прийнятих до абсолютно не прийнятих» [11].

Структурно дослідження охоплює традиційні проблеми філософського характеру: про філософське пізнання та роль філософії, суспільстві, її взаємодію з наукою, смисл і істина, добро і зло, почуттєва оцінка в процесах комунікації.

Для аналізу візьмемо розділ «Добро і зло», присвячений морально-етичній проблематиці. М. Попович декларує, що він прагнув обґрунтувати засобами, придатними для філософії сучасності, світогляд гуманізму, який перебуває під загрозою. При цьому автор намагається використовувати для цього методологію аналітичної філософії та структуралізму. Чому філософа приваблюють саме вказані напрямки філософування?

«Аналітична філософія, або філософія «логічного емпіризму» — пояснює автор — будувалась згідно зі строгими критеріями, близькими до критеріїв точних наук...», а філософія структуралізму — «використовувала поняття та емпіричний матеріал точного аналізу математики, природознавства та історії культури для побудови гуманітарної концепції природи людини». М. По-

повичем, як він заявляє, рухало бажання сполучити гуманітарну спрямованість із теоретичною коректністю.

Також важливим у методологічному плані є зауваження автора про те, що частина радянських філософів останніх десятиліть існування СРСР були критично налаштовані щодо офіційної ідеології і шукали розв'язань, близьких водночас і до гуманістичних концепцій філософії культури і до раціоналістичної строгості аналітичної філософії. Тим самим вони виражали опозиційність до псевдо-науковості та прихованого аморалізму того різновиду політичної релігії, який звав себе «марксистсько-ленінським вченням» [12].

Безпосередньо у розділі, присвяченому висвітленню еволюції значущості морально-етичних цінностей у сучасному світі в цілому і в Україні зокрема, В. Попович виділяє традиційні для європейської цивілізації цінності: *liberte, egalite, fratrinite* (свобода, рівність, братерство) — гасла, проголошені Великою французькою революцією 1789 року. На довгий час ці поняття перетворилися на вираз вищих цінностей європейської ліберальної демократії, що живуть і сьогодні, правда, значно знизивши свою радикальність. Автор зазначає, що гасла рівності і братерства занадто утопічні і максималістські. Тому замість рівності часто говорять про справедливість, замість братства — про солідарність.

Додамо, що у комуністичній ідеології вказані цінності знайшли також своє — рідне відображення у знаменитому «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!», де свобода виглядає як мета руху пролетарів, рівність виявляє себе у бідності, а братерство стосується знов таки пролетарів, у яких немає вітчизни і втілюється воно у принципі інтернаціоналізму.

М. Попович співставляє з вказаними гаслами цінності архаїчних суспільств, посилаючись при цьому на французького дослідника Ж. Демюзіля, який висуває припущення, що вищі цінності відображали соціальну організацію архаїчних суспільств, де основними групами були жерці, воїни та трудовий люд. Відповідно перші мали плекати істину, воїни і влада в цілому мали стверджувати добро, трудовий люд народжував красу.

У середні віки первісна триада соціальних цілей і цінностей повернулася до архаїчних витоків: «одні моляться, другі воюють, треті орють...». Це певне перебільшення, зауважує М. Попович, — реальне суспільство не обмежувалося трьома соціальними групами. «Ця потрійна структура була радше ідеологічною вимогою, традиційною нормою» [13].

Автор розглядає еволюцію вищих цінностей культур європейського типу «від семіотичної трійці» Дюмезіля до сучасної європейської політичної ідеології [14]. В філософії традиційно існує поділ цінностей на прогресивні і консервативні. Наприклад, в царській Росії намагалися втілити формулу графа Уварова: «самодержавство — православіє — народність», що означало традиційне «Бог — цар — вітчизна» як висловлення консервативних вищих цінностей [15].

Тут свободі протистоїть самодержавство, а рівні люди можуть бути лише перед Богом. Братська солідарність можлива на ґрунті національного відчуття. Тільки така єдність здатна об'єднати низи та верхи. Тріада ця — робить висновок М. Попович, — далека від середньовічної парадигми (моляться, воюють, орють) і від традиції античності (Істина, Добро, Краса), але спільна з ними за ціннісними джерелами» [16].

Як виявляється, кожна цінність ліберальної демократії історично має свою протилежність — двійника і не може без неї існувати: свобода не існує без відповідальності, а остання — без порядку (стабільності). Порядок тут означає, що кожен має знати своє місце, щоб суспільство було чітко стратифіковане, поділене на класи і очолювалося елітами.

На питання, чому існують прогресивні і консервативні цінності, автор відповідає таким чином, що у людства мають бути цілі-цінності, які спрямовують суспільство вперед, у майбутнє, а також ті, що його стабілізують.

Серед прогресивних — і гуманістичні цінності, згідно з якими людина є вища і абсолютна цінність» [17]. Це параметри, яким суспільство повинне задовольняти, цілі, до яких суспільство прагне, або норми, яких люди мають дотримуватися [18].

М. Попович зазначає, що з середини ХХ століття увесь світ стає відкритим і демонстративним послідовником свободи, справедливості, солідарності, які набули юридичних формулювань і увійшли в міжнародні нормативні документи. Гуманістична ідеологія також прийняла форму міжнародних юридично обов'язкових для цивілізованого людства норм і сьогодні є правовою реальністю [19]. Сьогодні навіть консерватори охоче використовують термін свобода у своїй пропагандистській риторичі. Разом з тим, від проголошеного нормативу до його реалізації — досить велика дистанція. Та й сама свобода як реалізована цінність виявляє себе у досить широкому спектрі конкретних феноменів, у тому числі негативного характеру [20].

Інше питання, з яким М. Попович пов'язує відповідні форми реалізації свободи, полягає в тому, яким чином можна узгодити індивідуальні життєві проекти з загальним суспільно-необхідними нормами і цінностями. І як взагалі соціальні, ідеальні, абстрактні об'єкти узгоджуються з реаліями повсякдення? Зокрема, тут можна знайти і відповідь на питання, чому виявилися невдалими спроби комуністів напругу втілити в цілому прийнятні для мас ідеали і цінності.

Автор вважає, що спроби прямого (номіналістичного) зіставлення двох рядів реальності (соціальної та індивідуальної) не мали успіху через те, що властивості соціального класу не виводяться з властивостей елементів цього класу. Більш сучасний підхід полягає в тому, щоб розглядати входження індивіда з його властивостями, потребами і правами в уже наявну соціальну групу і виявляти, які риси індивіда уможливають його інтеграцію в групу [21].

При цьому автор посилається на результати досліджень, що були виконані під керівництвом американського соціолога Мелвіна Кона та його колег [22]. Цінності свободи, справедливості і солідарності були розглянуті не тільки як вищі суспільно-політичні цінності (макропараметри суспільного життя), а і як мікропараметри особистісної цінної структури, що переживаються у психологічному вимірі. М. Попович, характеризуючи параметри прояву свободи на індивідуальному рівні, користується так званою «картою Фромма», згідно з якою психіка індивіда ковзає по цій карті в обох напрямках деградації: «вгору» — до розчинення в середовищі своїх, і «вниз» — до егоцентричних розв'язань [23].

У нижній точці, за повної чи відносної втрати критичності щодо своїх намірів і можливостей, свобода винятково як «свобода від» вироджується у волюнтаризм із дедалі більшою втратою норм і зростанням схильності до насильства.

У верхній точці розпаду, точці «святості» — там, де індивід нездатний сформулювати свої власні особистісні мотиви і цілі, не відіграють істотної ролі відчуття внутрішніх заборон, зате повністю реалізується колективний порив, нерідко екстатичний, який охоплює членів групи.

У певному випадку (радикальна «свобода для») індивід нездатний до самопожертви і для досягнення особистої мети легко жертвує іншими, а у випадку радикальної «свободи від» його вчинки здійснюються завдяки колективним стимулам, і граничні

випадки саможертви, аж до самогубства, можуть бути нормою. У «поясі норми» свобода може бути більш-менш гармонійною сполукою прагнень індивіда реалізувати власні проекти з самокритичною оцінкою своїх інтенцій і можливостей, а також урахування природи об'єктів своїх дій [24].

У цьому випадку, пише М. Попович, залишається чинною формула просвітницького раціоналізму «свобода є пізнана необхідність; якщо під необхідністю розуміти також і внутрішню мотивацію, психологічну залежність, що визначає волю індивіда, і зовнішні обставини, які або перешкоджають, або допомагають реалізувати проект». Внутрішньо вільна людина здатна у певних рамках керувати собою та іншими задля досягнення мети, і якими є ці рамки — залежить від її моральності такою ж мірою, як і від зовнішніх обставин [25].

Таким же чином М. Попович аналізує справедливість і солідарність як соціальні цінності, що можуть бути імплементовані у особистісну свідомість і поведінку, не загублюючи свого гуманістичного потенціалу.

Звичайно, більш поглиблений аналіз творчості М. Поповича ще жде свого дослідника, але й на основі цієї короткої розвідки можна зробити висновок, що за своє земне життя філософ залишив глибокий слід не тільки в розробці проблем логіки та методології науки, але й в традиційних для української філософії проблематика філософської антропології і етики.

#### ПРИМІТКИ

1. Див.: Попович Мирослав. Бути людиною. — К. : Видавничий дім «Киево-могилянська академія», 2011. — 223 с.
2. Чаплыгин А. К. Моя Сквородиана. Моя Сквородиана: монографія / А. К. Чаплыгин. — Харьков: Издательство Лидер, 2015. — 288 с.
3. Два століття Сквородіани: Бібліогр. довідник / Укладачі: Л. Ушкалов, С. Вакулєнко, А. Євтушенко; Загальний нагляд, наук. ред. та передне слово Л. Ушкалова. — Х. : Акта, 2002. — 528 с.
4. Попович М.В. Григорій Скворода: філософія свободи. — К. : Видво майстерня Білецьких, 2007. —
5. Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Скворода : біографічна повість. — К. : Молодь, 1984. — 215 с.
6. Попович М.В. Філософія свободи. — К. :
7. Попович Мирослав. Червоне століття. — К. : АртЕк, 2005. — 888 с.
8. Попович Мирослав. Червоне століття. — К. : АртЕк, 2005. — 888 с. — С. 3

9. Там же.
10. Там же, С. 4
11. Попович Мирослав. Бути людиною., С. 209
12. Див.: Марксистсько-ленінська філософія у світлі «останніх рішень». Постанова «Круглого столу»// «Філософська і соціологічна думка» — 1995. — № 3–4. — С. 16–40; Чаплыгин А.К. Этика человечности и реалии XXI века // Моя Сквородиана. — Х. : Лидер, 2015. — С. 25–38.
13. Попович Мирослав. Бути людиною., С. 209–210.
14. Там же, С. 210, 211.
15. Там же, С. 211.
16. Там же.
17. Там же, С. 6.
18. Там же, С. 211.
19. Там же, С. 212.
20. Див.: Левицкий С.А. Трагедия свободы. — М. : Политиздат, 1995. — 512 с.; Шаповал В.М. Трансцендентальні виміри свободи: філософсько-антропологічний аналіз. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. — Х. : 2010; Чаплыгин А.К. Эти странне лики свободы // Моя Сквородиана. — Х: Лидер, 2015. — С. 197–204.
21. Попович М. Бути людиною., С. 212.
22. Див.: Соціальні структури і особистість. Дослідження Мелвіна Л. Кона і його співробітників. — К., 2007.
23. Попович М. Бути людиною., С. 213.
24. Там же.
25. Там же.

## ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ М.В. ПОПОВИЧА КАК ПРИМЕР ПРАКТИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННОЙ ФИЛОСОФИИ

### Гуманістичний раціоналізм М.В. Поповича як приклад практично орієнтованої філософії

У статті аналізується феномен «київської філософської школи», яскравим представником якої був М. В. Попович. Фундаментом філософування в даній школі є практика. Сьогодні питання практичності філософії безпосередньо пов'язано з актуальним сучасним соціальним і культурним досвідом, який і створює основу для сучасних смислів «практики» і «практичного». У виконанні М.В. Поповича філософія — це дисципліноване мислення, зайняте раціоналізацією взаємин між людьми і групами в комунікативних діях для досягнення консенсусу, взаєморозуміння і тим самим неминуче орієнтоване на практику.

**Ключові слова:** практика, гуманізм, раціоналізм, комунікація, націоналізм.

### Valery Sapega

### M. V. Popovich's Humanistic Rationalism as an Example of Practically Oriented Philosophy

The article analyzes the phenomenon of the «Kiev Philosophical School» and the philosophy of M. Popovich as her outstanding representative. The foundation of philosophizing in this school is practice. Today the question of practicality of philosophy is directly connected with actual contemporary social and cultural experience, which creates the basis for modern meanings of «practice» and «practical». In the performance of M. Popovich philosophy is a disciplined mindset, engaged in the rationalization of the relationship between people and groups in communicative actions to achieve consensus, mutual understanding and thus inevitably focused on practice.

**Keywords:** practice, humanism, rationalism, communication, nationalism.

В современной («постметафизической») философии широко обсуждаются вопросы внутренней «практизации» философского мышления и предметного поля практической философии [14 2; 5; 13]. «Классическое соотношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личност-

ное самобытие, социальные практики, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии. Этот глубокий и масштабный «практический поворот», произошедший в современном философском мышлении, позволяет говорить о «практической философии» в нетривиальном смысле» [2, с. 5].

Украинские философы (А. Лой, Е. Быстрицкий, М. Бойченко, В. Кебуладзе и др.) отстаивают точку зрения, что практическую философию не следует понимать как отдельную философскую дисциплину или их комплекс (политическая философия, этика, философия экономики). Наоборот, практика является ядром философии. Вопрос практичности — то есть действительности и эффекта — философского мышления сопровождает его с самого начала существования философии. Однако и этот вопрос, и фундаментальное ядро философии требует переосмысления. Сегодня вопрос практичности философии напрямую связан с актуальным современным социальным и культурным опытом, который и создает основу для современных смыслов «практики» и «практического».

Интерес к практике в современной общественно-политической и философской мысли объясняется требованиями становления и формирования суверенного украинского государства, которое подчеркивает свой гуманистический характер, заявляет о своем стремлении расширить реальные возможности для всестороннего развития личности, воспитать у граждан сознательное чувство высокого гражданского долга.

Стремление к собственному пониманию практики на основе философской концептуализации мы находим в творчестве М.В. Поповича. В его последних работах, например, «Быть человеком» заметно стремление философствовать не в рамках философии сознания с ее самодостаточным (монологичным) субъектом, а на основе принципов диалога и интерсубъективности. Последние рассматриваются как ведущие основания осмысления человеческого бытия и социальных практик. Кроме того, М.В. Попович зачастую обращается к эмпирическим исследованиям норм, действий, мышления, дополняя тем самым их философский анализ. Это является проявлением открытости философии по отношению к разным дисциплинам, с которыми она стремится коммуницировать. М.В. Попович в своих работах уделяет внимание особенностям украинской нации и национальной ментальности, месту Украины в Европе. Большой резонанс

имела его книга «Нариси історії української культури» (1998, 2001 гг.). Значительное место в ней уделено малоизученным процессам образования украинской культуры в период Ренессанса и Просвещения.

Практическая философия в интерпретации М.В. Поповича означает, что конечной инстанцией познания являются поступки людей, совершаемые с определенными целями. Теория трактуется как руководство к действию.

Как уже отмечалось, вопросы практики волнуют философское мышление с самого начала. В отношении отечественной философии можно утверждать, что стремление быть ближе к практике является ее сутью.

В последние годы заметно некоторое напряжение вокруг феномена под названием «Киевская мировоззренчески-антропологическая школа» [4, с. 19]. Сегодня активно обсуждается мировоззренчески-антропологическое направление в наследии украинских философов-шестидесятников. Анализ текстов дает возможность выявить четыре слоя [там же, с. 19]: проблематику и способы ее решения; категориально-понятийную базу; конструкции высказывания и общий онтологический горизонт; ценности, выраженные и в дорефлексивных стремлениях. К работам Киевской школы следует отнести обоснование понятия «мировоззрение», открытие потенциала его персонализации в противовес тотализации. В своей монографии «У пошуках невтраченого часу» В. Табачковский детально проследил атмосферу, в которой формировались основные идеи киевской школы. Стержневым стержнем стала идея мировоззренческой направленности философствования, идея «первичности» для мыслящего существа смысложизненных проблем существования в мире [14, с. 23].

В 60-х годах XX столетия в украинской философии произошел пересмотр сложившихся приоритетов философского исследования в направлении «поисков антропологии» и «нового гуманизма». Сутью этого поворота стала идея мировоззренческой направленности философствования, идея «первичности» для мыслящего существа смысложизненных проблем существования в мире [14, с. 23]. По замечанию В.Г. Табачковского, «уклон в человекоцентризм» проник в гносеологию и онтологию [там же, с. 26].

В противовес официальной марксистской философии, фактически обезличенной (изгнавшей проблему человека) возника-

ет порыв к философствованию человекоцентрированному и, одновременно, рациональному. Гуманистический рационализм — кредо М. В. Поповича. В своей последней книге «Быть человеком» М. Попович отметил, что «в наше идейное наследие входит устойчивое желание соединить гуманистическую направленность с теоретической корректностью» [8, с. 7]. Собственно, в этой книге и представлен авторский вариант такого соединения. Попович уточняет, что в последние годы логика и философии науки интересовала его прежде всего как органичная часть философии культуры, в конечном счете философии человека [8, с. 8].

Хотя в интервью журналу «Філософська думка» в 2015 году М. В. Попович сомневался относительно правомерности употребления понятия «школа» применительно к деятельности киевских философов — своих современников. Но потом он все же отметил, что можно определить направление мысли, которое стермилось соединять рационалистическое отношение и к современности, и к сознанию, и к политическим проблемам и т. п. «с сердечными потребностями смертного индивида нашего, который хочет освоить бесконечность и хочет жить в мире, который он понимает» [6, с. 8].

Попович внес свой вклад в развитие теории коммуникации. Теоретическим фактором, во многом определившим современные исследования коммуникации, стал поворот от философской и научной рефлексии к действительности языка. Начало исследований языковых и знаковых структур, положенное в первой трети прошлого столетия работами Б. Рассела и его ученика Л. Витгенштейна, принципиально изменило само понимание коммуникации, а также методы ее изучения. Благодаря новой установке язык стали рассматривать не просто как средство коммуникации, но сама коммуникация оказалась пространством, заключающим в себе становление языковых форм. В целом, для коммуникативной практики актуальной становится не академическая философия, а живая, которая вопрошает о человеке, смысле его постоянно меняющейся жизни, и которая предполагает взаимное конституирование единого смыслового поля понимания, помогая осмыслить глубинные онтологические и психологические связи человека с миром.

М.В. Попович стремится определить место эстетического измерения в общем процессе коммуникации. Показательно, что в последнем разделе книги «быть человеком» под названием «Чувственная оценка в процессах коммуникации» большое

внимание уделено искусству. Оно рассматривается как техне, как рассказ (наррация), как игра и структура. Попович рассматривает искусство не просто в контексте экспрессивной деятельности, а в контексте экспрессивного дискурса или экспрессивного языка. Создание и передача художественного (эстетического) мира ценностей — цель одного из таких дискурсов и языков. Любое произведение искусства конституирует суждение, представляя собой особый способ установления коммуникации. Приходится признать, что оно заставляет мыслить и менять наши устоявшиеся представления о привычных вещах. Поэтому нам всем нужно учиться искусству. Эстетическое отношение к миру и художественная деятельность (как создание произведений искусства, так и их восприятие) нацелены на выражение, воплощение, опредмечивание в произведении внутреннего духовного состояния творца, а со стороны аудитории — максимально полное и адекватное сопереживание этому внутреннему состоянию [8, с. 284].

Предметом детального анализа украинского философа стала проблема этнических архетипов. Как бы мы не определяли нации, для очень многих людей принадлежность к своей нации — одно из важнейших условий жизнедеятельности, связанное с такими понятиями как патриотизм, национальная гордость, национальные ценности, служение отечеству. Как говорил Э. Ренан, человек весь проявляется в создании того священного явления, которое называют народом.

Рассуждая об этосе утверждения истины, свойственном Киевской философской школе, М.В. Попович сказал: «Наша школа как целостность должна дать ответ на вопросы о национальном ядре. Это не только заставило людей думать и говорить про одни и те же вещи — это обстоятельство заставило давать определенным образом согласованные ответы» [6, с. 9]. Иными словами, в киевской философской школе сложилось общее понимание важнейших для страны и ее граждан тем, общая демократическая ориентация, что позволяло свободно философствовать всем. Кроме того, такое прошлое сделало всех его наследников рационалистами в национальном вопросе. М. Попович отделяет себя от интегрального национализма в версии Д. Донцова, иррационального по своей сути. Он говорит, что «наш национализм не является иррациональным». «Он лишен стремления к глубинам, к мистическому единению человека с мистической картиной мира. Политически это означает, что создаются условия, когда возможна либеральная модель национального целого». Национал-демокра-

тия — это либеральная разновидность национализма, хотя, по мнению М. Поповича, далеко не все, кто мыслит национально, являются националистами. Себя он не относил к националистам, хотя и представлял национальную политическую позицию в конце перестройки. Подводя итоги своего размышления о «киевской философской школе», Попович заметил, что не так важно говорить о «школе» и выбирать главных ее представителей. Важно думать, как соединить здоровый рационализм с чувственным отношением к миру через ценностный подход, чтобы было возможно, оставаясь людьми трезвого разума, вместе с тем воспринимать мир не только головой, но и сердцем [6, с. 9].

После Революции Достоинства, которая показала, что люди стихийно пришли к пониманию важной философской идеи (важнейшей для М.В. Поповича) — что достоинство является конститутивной чертой Человека с большой буквы — темой современной философии должен стать сам этот пережитый опыт. Примечательно, что М. В. Попович видит в украинских событиях 2014 года «след и последствия того страдания и думания, которое было заложено нашими предшественниками» [6, с. 9].

События прошлого становятся предметом национальной гордости украинцев. Понятие «нация» занимает сегодня приоритетное место в общественном сознании. По мнению известного украинского историка, для украинских интеллектуалов нет сейчас более важного задания, чем строительство новой украинской нации [3]. И тем важнее его критическое осмысление.

Забота о национальном входит в сознание современного человека в общем круге забот о полноте и неповторимости жизни, достатке, сохранении культурного наследия. Причастность к таким основополагающим феноменам придает целостность и смысл существования личности. Человек в культуре — не абстрактный, лишенный корней «всечеловек». Он не может быть равнодушным к исторической памяти своего народа, к традициям и обычаям предков. М.В. Попович ставит вопрос о человеческой основе национального дискурса. Что на самом деле объединяет людей, разделенных своей национальной принадлежностью? Что означает термин «общечеловеческое»? Философов беспокоит, что гуманистическая мысль XX в., познавшая горький опыт тоталитаризма, выбирает такой вариант ответа: общечеловеческое — это что-то тайное, скрытое, что можно ощутить, погрузившись в глубину неповторимого национального бытия. Путь человеческой культуры видится сейчас в признании и понимании «Дру-

гого» в его чуждости, неповторимой специфике, обособленности от «Нас». Такая ориентация проникает и в глубины современного массового сознания. Национальное видение культуры развивается также в этом направлении. Люди разных наций — существенно разные, благодаря этому они и представляют интерес друг для друга, как бы дополняют друг друга. Из середины этого отличия люди освещают, каждый по-своему, мерцающий контур человечества как такового [7].

В.А. Малахов уверен, что концепции «признании инаковости», «понимание другого как Чужого» нуждаются в дополнении. Ведь человеку важно не только, чтобы его уважали и обращали внимание на неповторимость его Я. Человеку нужно делиться с другими своими чувствами мыслями, переживаниями, доводя тем самым их всеобщее значения. «Мука существования человека состоит в том, что будучи неповторимо индивидуальным, оно одновременно осуществляет общую судьбу человека и, значит, не может... не претендовать на то, чтобы быть интересным для других и доступным для непосредственного сопереживания другими» [7, с. 48]. А М.В. Попович сформулировал суть дела так: никакой компромисс между двумя комьюнитас (он имеет в виду нацию як Gesellschaft и нацию как Gemeinschaft) не заменяет нормальной человеческой ответственности [11].

Таким образом, фундаментом философствования в «киевской философской школе», ярким представителем которой является М.В. Попович, был и остается вопрос практики. Философская критика важна как проблематизация человека и его окружения, помогающая людям освободиться от обстоятельств, в которых они сейчас живут, и достичь более совершенного состояния. В исполнении М.В. Поповича философия — это дисциплинированное мышление, занятое рационализацией взаимоотношений между людьми и группами в коммуникативных действиях для достижения консенсуса, взаимопонимания и тем самым неизбежно ориентированное на практику.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Балібар Е., Кассен Б., Ложье С. Праксис. Пер. з фр. Репа А., за ред. Панича О., Баумейстера А. // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. — Том I. — Вид. 2-е, виправл. — К.: Дух і Літера, 2011. — 576 с. — С. 498–513.
2. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. — Вильнюс: ЕГУ, 2008. — 212 с.

3. Грицак Я. Про можливість побудови політичної нації в окремо взятій (У)країні або Чого нас учить досвід Польщі. // Незалежний культурологічний часопис «Ї». Число 13. 1998. — Режим доступа: <http://www.ji.lviv.ua/n13texts/hrycak.htm>
4. Ємець-Доброносова Ю. Пошуки антропології // Критика Рік VII, Число 10 (72). — С. 1922.
5. Єрмоленко А. М. Сучасна практична філософія: проблеми, теорії, концепції. // Практична філософія. — 2000. — №1. — С. 20–30.
6. «Київська філософська школа» як предмет дискусії. Інтерв'ю Мирослава Поповича // філософська думка. — 2015. — № 3. — С. 6–9.
7. Малахов В. Право бути собою. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. — 336 с.
8. Попович М. Бути людиною. — Видання 3-є, перероблене. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016. — 336 с.
9. Попович М. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. — К.: Укр. центр дух. культури, 2005. — 328 с.
10. Попович М. Національна культура і культура нації. — К.: Знання України, 1991. — 63 с.
11. Попович М. Нація як Gesellschaft і нація як Gemeinschaft: український і польський досвід // Незалежний культурологічний часопис «Ї». Число 13. 1998. — Режим доступа: <http://www.ji.lviv.ua/n13texts/porovych.htm>
12. Попович М. Проблеми теорії ментальності. — К.: Наукова думка, 2006. — 403 с.
13. Практична філософія: реальність і можливості (А. Лой (модератор), Є. Бистрицький, М. Бойченко, А. Єрмоленко) // Філософська думка. — 2017. — № 3. — С. 6–24.
14. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: ПАРА-ПАН, — 2002. — 300 с.

*Алла Гужва*

## ВІЛЬНА ЛЮДИНА І МЕЖІ СОЛІДАРНОСТІ

У публікації зазначено особливості процесів солідаризації в умовах глобальних соціальних трансформацій, вказано на переважно емоційний характер солідаризації. Підкреслено зростання впливу індивідуальних прав і свобод людини, що, відповідно, має підвищувати індивідуальну відповідальність, однак на практиці це успішно реалізується лише солідарно, завдяки суспільним екстатичним станам.

**Ключові слова:** спільнота, цінності, права людини, Мирослав Попович

*Guzhva A. A.*

### **Free Human and Boundaries of Solidarity**

The article mentions features of solidarity processes in terms of global social transformations, emphasizing mostly emotional characteristic of the solidarity. It focuses on an increasing influence of individual human rights and freedoms, which have to increase individual responsibility, although in practice it can be achieved only solidary due to public ecstatic states.

**Keywords:** community, values, human rights, Myroslav Popovych

Для людини природно впродовж свого життя самоідентифікуватися, ототожнюючи чи, навпаки, протиставляючи себе тим чи іншим спільнотам. І якщо значний період історії домінували часові вимоги до зміни ідентичності людини, то в сьогоденні переважають просторово-синхронні виклики, пов'язані з соціальними трансформаціями, що торкаються навіть найбільш традиційних суспільств і нерідко ставлять під сумнів існуючі соціальні ідентичності, культурні норми та цінності. Під час такої життєвої ситуації, особливо на тлі структурних змін соціуму, набагато гостріше, ніж зазвичай, постає проблема солідаризації чи розмежування з тими чи іншими спільнотами чи навіть суспільствами.

Якщо не зважати на особливості формування сімейно-родинних та переважної більшості релігійних спільнот, де найчастіше особи стають причетними до спільноти за фактом народження,

то солідаризація індивідів за іншими моделями самоідентифікації вимагає певною мірою самоусвідомлення, якщо не на підставі власного досвіду, то принаймні власного рішення, що знову ж таки потребує якихось базових знань щодо тієї чи іншої групи. В іншому разі, ототожнення себе з тією чи іншою спільнотою ухвалюється в результаті самих емоційних переживань і не базується на раціональних аргументах. Не те, щоб свідоме рішення не мало емоційної забарвленості, йдеться про те, що ігноруються, бо ймовірно, відсутні, загальноприйнятні чи транскультурні поняття, які б функціонували як універсальні ціннісні референти, такі як «свобода, справедливість, солідарність» — пом'якшений, що за словами М. Поповича, західний прогресистський варіант гасла «свобода, рівність, братерство» [3].

Не набагато краща ситуація з юридично формалізованими і здавалося би раціональними законами, що могли б виконувати роль загальноновизнаної системи соціального регулювання, спираючись на ствердження індивідуальних прав і свобод, бо саме ці права агресивно не дотримуються в моменти соціальних трансформацій. До речі, на думку Х. Арендт, втрата прав людини, що належить до якоїсь частини суспільства, в ім'я цілого суспільства являє собою характерну рису тоталітарних режимів [1, с. 349].

Зазначені на початку просторово-синхронні соціальні трансформації, спричинені глобальними процесами, характеризуються швидкоплинністю, а тому найчастіше відтворення або новоутворення соціальних спільнот сучасності відбувається на підставі емоційних рішень, нерідко в процесі стихійних масових процесів — як правило протестного характеру. Проте найбільше питання полягає в тому, а що саме викликає масовий емоційний відгук?

Насамперед, коли йдеться про масовий, емоційний, найчастіше стихійний процес відновлення соціальності, то йдеться про революцію, яка в класичному розумінні постає, як відновлення політичних прав і свобод. Проте революційні події початку ХХІ століття, зокрема дві українські революції, демонструють відсутність визначеного політичного класу, чи просто сталої соціальної групи, яка ставала б своєрідним локомотивом революційних перетворень. В опитуванні фонду «Демократичні ініціативи» йдеться про більше десятка різних соціальних груп населення, які брали активну участь у протестах на Майдані Незалежності під час Революції Гідності, серед яких немає явного фаворита. Проте було встановлено, що більшість учасників мали

вищу освіту (62,7%) і не мали стосунку до якихось партій чи громадських організацій (91,8%). Таким чином, не має сенсу говорити про провідну роль якоїсь політичної сили. Що й не дивно, оскільки сучасні суспільства характеризуються рухливістю будь-яких ідентичностей, у тому числі й політичних. На індивідуальному рівні нестійкість ідентичності людської особистості виливається в розмитість її свободи і відповідальності, про що писав М. Попович [4, с. 380–381].

На відміну від політичних, індивідуальні права й свободи відіграють майже вирішальну роль у тому чи сформується масовий протест, що згодом може перерости в революцію, чи ні, чи відбудеться солідаризація індивідів, що сформує як нове розмежування, так і нову єдність. І звернення до українських подій 2013–2014 років, знову ж таки, підтверджує це припущення. Майже 70 відсотків учасників тих подій вийшли на протест через «жорстоке побиття демонстрантів» [2]. Назва, що закріпилася за тими подіями як Революція Гідності, красномовно зафіксувала головний виклик тих днів — право на повагу до людської гідності. У зв'язку з цим, хочеться згадати одну публікацію М. Поповича, що вийшла друком після Помаранчевої революції 2004 року, але з такими пророчими й актуальними для останніх революційних подій припущеннями:

*Революція відбулась тому, що влада брутально вразила людську гідність. Революція мине, а гідність залишиться. І відповідати майбутнім президентам і прем'єрам не тільки перед парламентами, а й перед гідністю українського народу — вічним Майданом [3, с. 4].*

Таким чином, зважаючи на характерні риси сучасних трансформаційних процесів, що викликані глобалізацією, найбільш широкою платформою для соціальних процесів стають соціальні рухи за індивідуальні права й свободи, які дають більше можливостей (ступенів свободи) при формуванні нових соціальних ідентичностей. Тож солідаризація індивідів не обмежується існуючими спільнотами, як у разі реалізації політичних прав і свобод, а базується на правах людини, що своєю чергою, значно підвищує індивідуальну відповідальність за прийняті рішення.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму : пер. з англ. / Х. Арендт. — Київ : Дух і літера, 2002. — 539 с.
2. Поліщук Н. Обличчя Євромайдану (соціальний портрет учасників протестів) [Електронний ресурс] : (соціальний портрет учасників

протестів) / Н. Поліщук / Infolight — Інформаційно-аналітичний центр. — Режим доступу : <http://infolight.org.ua/content/oblichchya-ievromaydanu-socialniy-portret-uchasnikiv-protestiv> (дата звернення 25.10.2018). — Назва з екрану.

3. Попович М. Перед вічним Майданом / М. Попович // Критика. — 2005. — № 3 (89). — С. 2–4.
4. Попович М. Філософія свободи. Философия свободы / М. Попович. — Харків : Фоліо, 2018. — 524 с.

Олег Перепелиця,  
Ольга Храброва

## ПЕРЕВЕРТЕНЬ: ОДВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ ЛЮДИНИ/ЗВІРА

У статті осмислюється і концептуалізується перцепт перевертня в контексті трансформацій діалектики звірячого/людяного. Ставляться акценти на феномені повернення до звірячості, зокрема в ніцшеанських контекстах розкриття аристократичності і надлюдського як зчленування звірячого і людського, як буття по той бік добра і зла. Стверджується, що у вічному поверненні звіра в людині виказує себе екстимне жадання іншого, більшого, що конститує волю до влади. Разом із тим зазначається, що проєкції перцепту перевертня розповсюджуються і на техніку, у продукуванні якої виявляє себе воля до влади.

**Ключові слова:** перевертень, звір, людина, техніка, воля до влади.

### *Perepelytsia Oleh, Khrabrova Olha* **The Werewolf: eternal return of human/beast**

The article conceives and conceptualizes the werewolf's percept in the context of the transformations of the dialectic of the animal/human. The focus is to the phenomenon of returning to brutality, in particular in the Nietzschean context of the disclosure of aristocracy and superhuman as the «copulation» of the brutal and human, as being on the beyond Good and Evil. This article states what that the eternal return of the beast in man reveals itself to the extime desire of Another that constitutes the will to power. It is also noted, that the projection of the werewolf's percept are spreading to the technique in whose production the will to power manifests itself.

**Keywords:** werewolf, beast, human, technique, the will to power.

*Um allein zu leben, muss man ein Tier oder  
ein Gott sein — sagt Aristoteles. Fehlt der dritte  
Fall: man muss Beides sein — Philosoph...*

Friedrich Nietzsche «Götzen-  
Dämmerung oder Wie man mit dem  
Hammer philosophirt»

Щоразу, коли вбивають звіра, вмирає людина.

Ось чому нас вчать байки про перевертнів. Чи маємо ми, переглядаючи їх, вважати саме звірячу шкірку/натуру життєво необхідною для існування людини? Ба більше — для буття людиною? Чи насправді лише тоді ми ладні позбавити життя людину, коли розгледимо в ній щось звіряче, засудимо на смерть, як це зазвичай буває (прислухаємося до риторики суддів усіх різновидів), не як людину, а як звіра, нехай і в подобі людини? Але ті ж казочки вчать і тому, що звір вмирає не лише в покарання за свою лють, а частіше в наслідок втрати свого звірячого ества, тобто від любові. Закоханий звір або вдало перетворюється на людину, або через цю свою слабкість, сказали б разом маркіз де Сад і Фрідріх Ніцше, втративши звірячу ярість, гине.

Смерть звіра завжди вкорінена в людині.

Людина прирікає звіра на смерть. Навіть, коли жорсткою дресурою підпорядковує його своєму людському порядку. Звір не живе серед людей — хіба що в клітині, хіба що на прив'язі. Звіра виключають. Або якщо вже когось виключають, — то саме як звіра. Голе життя, що про нього пише Джорджо Агамбен, є життям істоти, виключеної з людської спільноти. Воно є звірячим життям, позбавленим людського прихистку/законного захисту. Відтак і звіра в собі зазвичай приховують, виставляючи на показ людський, ба більше, як кажуть, божий лик. І саме звіра того страхуються, він загалом і несе ту прихованість небезпеки, про яку наразі писав Мартін Гайдеггер, яка зрештою злучає звіра з технікою у фігурі біотехнологічного монстра, що позбавлений людських почуттів і етичних імперативів. Хіба не сахаються саме звірячого в техніці ті, хто зазвичай захоплені турботою про майбутність людства, застерігаючи про ризики техно-апокаліпсису? І хіба не поєднує техніка непередбачуваність природи ззовні і звірячої вдачі в собі, які зрештою і потребують політики? Політики як приховування й приборкування звірячого, як *демонстрації* людського лику. Чи не найкраще визначення політики в Агамбена полягає саме в тому, що «політика здійснюється там, де щось виставляється напоказ», але «напоказ» означає, що людські істоти (суб'єкти чи соціальні актори) на відміну від тварин, які завжди відкриті й не піклуються про свій зовнішній вигляд, постійно турбуються про свій образ, про своє соціальне віддзеркалення, прагнучі власного визнання й людського визначення в імені. За для цього, нагадує Агамбен, людина й «перетворює відкритий

простір світу в поле нещадної політичної боротьби», що зветься Історією [2, с. 95]. Політика — це боротьба за людяність, якій у жертву приноситься звіряче ество. Результатом цієї боротьби завжди є консенсус щодо виключення звіра, не важливо ґрунтується він на його упередженій підсудності чи на його нетямущій неосудності.

Звір виключається, але всякчас повертається.

Так само, можливо, як і війна, що їй мала б запобігати політика. Що значить це повернення? Позаяк перевертень — це завжди повернення. Однак до чого: людини до звірячості, чи тварини до людяності? У поверненні перевертня, звісно, йдеться про повторення. Але в повторенні видає себе насолода. Затим хто тоді насолоджується? Людина в шкурі звіра? Звір у обличчі людини? Чи не засвідчують історії про перевертнів, загалом міфічні виображення, що лише повертаючись до звірячості (жах, сором, провина — лише симптоматичні свідки цього), людина дістається до насолоди? Утім завжди приховано, під покровом ночі. І навіть якщо в цьому приховуванні (вже/все ще) виказує себе людська інтимність (в якій раціональний суб'єкт перемижується тими ж таки жахом, соромом і провиною), екстимність звірячого охоплює, схоплює й захоплює цілком. Ідеться саме про той стан, коли кажуть: Аж дух захоплює! Близькість прихованого звіра, закритої звірячості, що зазвичай перебуває у відкритому просторі, засвідчує, що аж скільки б приховувала себе людина, вона залишається відкритою. Звір повертається навіть не тому, що двері людської домівки відкриті, а передовсім тому, що людина, скільки б не намагалася замкнути себе в прихованому просторі інтимності, — істота екстимна, не має чітко окресленої межі самої себе, завжди *виходить із себе*. І ось які б онтології чи антропології ми не мали, вони всі виказують цю екстимність, заступання *за, по той бік, після* — все те, що Гайдеггер маркував як метафізику присутності. Визначальною для цієї метафізики є невизначеність людини, яка пізнає себе лише виводячи себе (і загалом усе, навіть Ніщо в актах знищення) на зовні, або, як казав той таки Гайдеггер, робить наявним, присутнім тут, об'єктом. Серед буття всього людина знаходить себе як щось більше за все, щось справді інше. І тому людина впізнає свою людяність не стільки стримуючи звіра в собі, приховуючи секс чи дефекацію, стидаючись злочинів тощо, скільки полишаючи звіряче зовні, відмовляючись від нього, скидаючи як непотрібну шкурку. Але тоді чому постійно має вона, людина, вертатися до нього, звірячого?

Якщо спробувати осмислити і концептуалізувати перцепт перевертня в певній практиці перевертання з акцентом на *вертанні*, вочевидь будуть зрозумілі ніцшеанські конотації надлюдського як зчленування звірячого і аж надто вже людського. Ніцше звертається до фігури звіра або білявої бестії у двох контекстах, що поєднуються за своїм значенням: коли представляє аристократичні цінності і людину вищої породи/раси і коли сповіщає надлюдину. І щодо тієї, і щодо іншої йдеться про буття по той бік добра і зла. Повернення (до) звірячої природи засвідчує вітальні претензії на свободу і зрештою — право на привілей бути паном. Ніцше вимальовує це у витончених фарбах із поетичним пафосом: «...ті самі люди, що *inter pares*, серед своєї рівні, так ревно намагаються дотримуватися рамок, продиктованих звичаями, шанобливістю, традицією, вдячністю, а ще більшою мірою — взаємним наглядом та взаємною заздрістю, а крім того, виявляють у своїх взаєминах таку винахідливість у такті, стриманості, чуйності, вірності, гідності і дружбі, — ці самі люди за межами свого середовища, цебто там, де починається чужинець, чужина, поведяться не набагато краще, ніж безнаглядні хижі звірі. Там вони насолоджуються свободою від будь-якого соціального примусу; у душі вони винагороджують себе за довгу ізоляцію та замкненість у межах суспільства, що утверджує мир та спокій, і знову повертаються до невинності сумління кровожерного звіра і, немов жаскі потвори, що з загониною зухвалістю та душевною врівноваженістю простують додому після, мабуть, моторошної низки вбивств, підпалів, ґвалтувань і катувань, немов то була лише безневинна студентська витівка, впевнені, що поети тепер довго матимуть що оспівувати та прославляти. В основі всіх шляхетних рас важко не розпізнати хижого звіра, білявої бестії, що пожадливо бродить у пошуках здобичі та перемоги, і потребує від часу до часу вивільнення енергії; звір мусить періодично вириватися назовні, знову гасати серед пущі <...> Ця «відвага» шляхетних рас безтямна, абсурдна і спонтанна у виявах; більшість їхніх заходів непередбачувані та неймовірно зухвалі, й Перікл надто наголосив на *ραθυρία*, безтурботності, атенян, їхній байдужості та зневазі до власної безпеки, готовності ризикувати своїм тілом, життям, вигодами, жадливій здатності нестримно веселитися й глибоко втішатися та насолоджуватися своїми ж руйнуваннями, жорстокостями й перемогами...» [3, с. 166].

Це викриття людської вдачі можна прочитувати і як пояснення до всіх легенд про королів-панів-перевертнів. Своє вище ста-

новище вони мають виправдовувати і доводити хижою вдачею, що вирізняє їх серед рабів, себто домашньої худоби. Отже, тут Ніцше дуже близький до гегелівської діалектики пана і раба, бо будь-який привілей, що між іншим засвідчує статус людини, — це (пере)вертання хижої звірячості, але так само — невизнання загальнолюдського й зрештою — злочин проти людяності. І в тій візії, за якою перевертень уособлює парадигму суверенності і надзвичайного стану [див.: 2, особливо: с. 136–145], викривається та істина, що феномен влади завжди розміщується на межі між звірячим і людяністю. Тому концептуалізуючи волю до влади, Ніцше усвідомлює і виявляє її звірячий вимір. Звір не знає інших обмежень, крім сили іншого звіра, він дійсно по той бік розрізнення між добром і злом. І найменше, що може відповідати жаданню влади, це обмеження щодо її здійснення. Воля до влади завжди по той бік добра і зла, навіть, коли/якщо продукує світ, що витлумачується у цих поняттях. Перевертень репрезентує разом і те, як діє воля, і будь яку відому/можливу діалектику (раба і пана, діонісійського й аполлонівського, міфу і розуму) як діалектику зовнішнього/внутрішнього. Проте, ймовірно, у перевертні метаморфози звір/людина радше нагадують Пляшку Кляйна в її становленні, а потім і обертанні. В одвічному поверненні звіра в людині виказує себе бажання вийти назовні, виказує екстимне жадання іншого, більшого — *над*. Але нічого більше, ніж звір людське виображення не створює. Однак те, що воно створює, водночас є бажаним і таким, що лякає. Тому історія людства, кінець кінцем, є історією приборкування звіра, полюванням на перевертнів.

Утім, у цьому приборкуванні ще лишається багато надто звірячого.

Загалом, окрім, звісно, полювання і знищення, існує дві стратегії приборкування звіра: жорстка дресура (культурна витонченість, сублимація звірячої жорстокості) і те, що зазвичай називають любов'ю. Проте хижий звір насправді любить, щоб його любили, але жадаючи бути коханим, він іще вимагає покори. Відтак і християнське повеління любити приправлене волінням покори. Любить і кориться — і приспите звіра [\*1]. Аж раптом/зрештою він і сам закохається — ви вб'єте його. Можливо, тому найближчою і найулюбленішою твариною для людини є собака — domestikований невибагливий звір, що любить і кориться. І хіба не проекції покірної любові розповсюджує людина на техніку, у продукуванні якої виявляє себе воля до влади?

Проте, чому людина боїться техніки? Чого це раптом неймовірна технічна революція, що відбувається принаймні два останніх століття постійно супроводжується жахачками про кінець людства/світу, жахачками, які набувають все більш апокаліптичного звучання з фантазіями про штучний інтелект? Що не так із технікою, призначення котрої слугувати людству? Хіба антропоцентричний дискурс про техніку як продовження людини не мав би втішитись патетичною осанною про антропний вимір техніки? Проте хіба в риторичі техно-апокаліптичного жаху все більше не відчувається присутність перевертня?

Звір повертається у металевому фоні техніки.

Раптом за всіма трансформаціями людяності, що їх можна віднайти, прикладом, в ідеології трансгуманізму, у сучасній кіберполітиці повертається звір, заряджений морально індиферентним техновіталізмом. Звісно, техновір ближче до Ніцшевої надлюдини, адже створений він не мораллю. Техновір — то цілком людське створіння, створене не з любові, а з волі до влади, не заради величної мети, а з пошуку засобу для покращення власного існування. Так само як раб, як домашня худоба. Можливо в тому запитанні, яке постійно ставлять нещасному андроїдові з прикметним для філософів ім'ям Софія, а чи не вгробите ви, андроїди, людство, саме відлунює пересторожливе знання про власну звірячу і разом надто людську натуру перевертня. Отже, як маємо ми сприймати її відповідь: Ні, ми ж ваші створіння, в нас немає нічого, щоби не запрограмували люди? Чи не є іронічною і двозначною вона? Адже вона може бути не єдиною запрограмованою відповіддю, а коли так, цілком імовірною є прямо їй протилежна. Але боятись нема чого — коли вмирає людина, руйнується і техніка.

#### ПРИМІТКА

\*1 Дещо інший, але з подібними наслідками, сюжет розгортається в просторі сексуальності. Загалом вельми прикметними є історії про плотську любов людини і звіра. Звісно вони втілюють дискурс про заборонність сексуальної насолоди як такої. До речі, не випадково вже в одній із перших порнографічних кінострічок «El Sartorio» (1907) Диявол у обличчі рогастого звіра оволодіває дівчиною-німфою, яка доволі охоче йому віддається. Звір лякає доти, доки злягання з ним не призводить до насолоди. Прикметно, що у цьому зляганні, в акті зоофілії, разом і людина втрачає людяність, і звір — звірячість. І хоча злягання врешті-решт не призводить до еротичного злиття, так само як і до політичного союзу, воно позначає межу, коли саме звір постає знаменником насолоди чи мірою бажання. І хоча зустріч із звіром зазвичай розпочинається намаганням втекти від нього, адже звірячий вигляд лякає, людина (жінка), не маючи сили

протистояти зляганню, врешті віддається нав'язливому фантазму про повернення звіра як, прикладом, у класичній історії, яку зафільмував Валеріан Боровчик у стрічці з назвою «Звір» (La bete, 1975), відзнятої за мотивами повісті Проспера Меріме «Локіс» (1869).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь; пер. с итал. — М. : Европа, 2011. — 256 с.
2. Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике; пер. с итал. Э. Саттарова. — М. : Гилея, 2015. — 147 с.
3. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі; пер. з нім. А. Онишко. — Л. : Літопис, 2002. — 320 с.

*Олександр Тягло,  
Тетяна Воропай*

### ЯК БУТИ ЛЮДИНОЮ У СУЧАСНОМУ СВІТІ? ПАМ'ЯТІ МИРОСЛАВА ВОЛОДИМИРОВИЧА ПОПОВИЧА

У статті розглянуто зв'язки Мирослава Володимировича Поповича з філософсько-науковою спільнотою Харкова. Основна увага приділена його останній у місті публічній лекції «Почути Шевченка» 28 червня 2014 року. З огляду на цю подію досліджене питання свободи волі й способів реакції людини на виклики долі у відкритій нестабільній спільноті, зокрема в сучасній Україні. Показано, що в такому дослідженні плідною є аргументація, базована на дискурсі синергетики.

**Ключові слова:** Мирослав Володимирович Попович, Україна, Харків, свобода волі, дискурс синергетики.

Myroslav Volodymyrovych Popovich's connections with the Kharkiv philosophic-scientific community are considered in this paper. Main attention is paid to his last — in this city — public lection «To listen Shevchenko» on June 28, 2014. Issue of freedom of will and ways of human's reaction to challenges of fate in an open and unstable community, in particular in current Ukraine, is studied with reference to this event. It is demonstrated, that argumentation based on the discourse of synergetics is fruitful in this study.

**Keywords:** Myroslav Volodymyrovych Popovich, Ukraine, Kharkiv, freedom of will, discourse of synergetics.

Чи не перші особисті наші спогади про Мирослава Володимировича Поповича пов'язані з травнем 1983 року: разом з кількома колегами він представляв філософсько-науковій спільноті Харкова колективну працю «Розуміння як логіко-гносеологічна проблема», підготовлену відділом логіки і методології наукового пізнання Інституту філософії АН УРСР [1]. Скільки разів Мирослав Володимирович приїздив до нашого міста з тих пір перелічити важко. Він знав праці і поважав провідних харківських дослідників заключної чверті минулого століття, насамперед

у сфері гносеології, філософії науки та логіки — Ю. Ф. Бухалова, В. Є. Жеребкіна, І. З Цехмістра, В. В. Шкоду та ін.; його запрошували опонентом на захисти серйозних дисертацій; він був організатором чи бажаним учасником як суто вчених зібрань, так і спрямованих на широкі кола філософських заходів...<sup>1</sup> Тож можемо засвідчити — протягом чотирьох останніх десятиліть Харків був важливим доменом різнобічної активності визнаного лідера національної філософської думки.

Лекція «Почути Шевченка», присвячена 200-им роковинам від дня народження великого Кобзаря (28 червня 2014 року), стала, наскільки нам відомо, останнім публічним виступом академіка Поповича у Харкові. В самій лекції і у подальшій дискусії Мирослав Володимирович з позиції громадянина України, що нещодавно пережила Революцію Гідності й одразу ж зіткнулася з низкою важких внутрішніх та зовнішніх викликів, запропонував публіці своє тлумачення актуальних моментів творчості Тараса Григоровича Шевченка.

Виступ Мирослава Володимирович можна порівняти з вільним потоком асоціацій і суджень, добре обґрунтованих багаторічним студіюванням «теми Шевченка» у загальному контексті взаємин Російської Імперії і Малоросії, СРСР і УРСР, зрештою — Російської Федерації та України останніх десятиліть (див., напр., [5, с.363–379]). Не претендуючи на вичерпне розуміння і, тим більше, на експлікацію усього багатства думок академіка Поповича з цієї теми, звернемо увагу лише на одну пару «віковичних питань», що опинилися у фокусі його уваги: вони стосувалися *свободи волі й способів реакції людини на виклики долі*. Фундаментальна тут альтернатива людського буття зафіксована словами шекспірівського Гамлета (зараз використовуємо переклад П. О. Куліша):

<sup>1</sup> Завжди об'єктивне і глибоке за змістом та доброзичливе за способом опонування Мирослава Володимировича сприяло високоякісному захисту докторських дисертацій низкою відомих сьогодні у Харкові фахівців, зокрема В. І. Штанько (1993), Т. С. Воропай (2000), І. А. Жеребкіною (2002), І. В. Карпенком (2007). Серед найбільш потужних заходів, в організації і проведенні яких у нашому місті він брав участь ще за часів СРСР, згадується ІХ Всесоюзна нарада з логіки, методології та філософії науки (8–10 жовтня 1986 року); вже за часів незалежності він підтримував харків'ян у проведенні чи не першої в Україні міжнародної конференції з проблеми толерантності (27–30 травня 1996 року) [4]; за свідченням одного з фундаторів Харківських міжнародних Сквородинівських читань О. М. Кривулі, М. В. Попович був одним з тих, чия особиста участь позитивно позначилась на науковому рівні й авторитеті Читань [3, с.12].

Чи бути, чи не бути, от питання!  
Що благородніше в душі: терпіти  
Праці і стріли злющої фортуни,  
Чи збунтуватися против моря туч  
І бунтуванням їм кінець зробити?

Визначена так загальна дихотомія була конкретизована з огляду на перспективу «чингісхановщини», що превалює у домені «Русского мира» і загрожує новою експансією на терени України. Академік Попович протиставив «чингісхановщину» — як спосіб архаїчно-східної організації — сучасній західній організації буття людини і соціуму.<sup>1</sup> Остання, на його думку, балансує між цінностями консерватизму і лібералізму, так чи інакше визнає *значущість вільної активності окремої людини та її відповідальність* за свою долю і долю світу.<sup>2</sup> А це, свою чергу, є передумовою ствердження її *творчої спроможності*, зрештою — *відкритості*

<sup>1</sup> У розглядуваній публічній лекції академік Попович використовував саме термін «чингісхановщина». Явного його визначення запропоновано не було, але тут може допомогти, на нашу думку, одне роз'яснення 2011 року: «Не існує персональної відповідальності за дію і її наслідки, як і персонального рішення, є обов'язок підтримувати гармонічну рівновагу в оточенні і з оточенням — цей принцип сформувався в Китаї, серці Далекого Сходу... Традиційним для Китаю було уявлення про *абсолютність влади*. Межі імператорської влади ніколи не обговорювалися, імператор міг не тільки звеліти будь-якого підданого відправити на заслання за дві тисячі лі чи на каторгу, повісити або й четвертувати — він міг «покарати» навіть богів... Китайська традиція є чи не унікальним прикладом того, як державність не тільки не знищує родовий уклад, а, навпаки, цементується на віки саме своїм опертям на кланово-сімейних структурних зв'язках» [6, с. 148–149]. Тож чингісхановщину припустимо визначити як сучасну модифікацію організації спільноти, у своїх підвалинах зорієнтованої на цінність не позбавленої руху зовсім, але *сталій рівновазі*; на діяльність заради *збереження цієї рівноваги*, що передбачає відкидання дійсної свободи волі й персональної творчої активності; на *абсолютизацію влади*, котра ґрунтується на *рівноваженні кланово-сімейних зв'язків* через *традиційні ритуали*, точне виконання яких звільняє людську істоту од персональної відповідальності. Доцільно також зауважити, що відкидання свободи волі за умов чингісхановщини має абсолютний характер, розповсюджуючись не тільки на «низи», а й на «верхи» спільноти включно з найвищими можновладцями та навіть «імператором» — він, зрештою, виявляється невідільником мережі зв'язків і ритуалів (порівн. [6, с. 158–160]).

<sup>2</sup> Західна ментальність, вважав М. В. Попович, формувалась на основі двох традицій: іудео-християнської (біблійної) з її поняттями про гріх і спокуту та античної, що дістала завершений вияв у римському праві. В цілому це сформуло поняття здатної до вільного вибору і відповідальної за свої вчинки персони (див. [6, с. 219]).

людського майбутнього створюваним самою людиною змінам, поступу.

Мирослав Володимирович висловив прихильність до другої з вказаних альтернатив, аргументувавши свою позицію «слуханням Шевченка».<sup>1</sup> А додаткове — вже не Шевченкове, а сучасне наукове — пояснення значущості людської активності він знайшов у розповсюдженні на соціум *дискурсу синергетики*.

Орієнтуючись на думку академіка Поповича, згадаймо, зокрема, наступне твердження одного з фундаторів синергетики Іллі Пригожина: «Світ є ані автоматом, ані хаосом. Наш світ — світ невизначеності, однак активність індивідуума у ньому не обов'язково приречена на малозначущість» [7, с. 254]. До того ж вчений роз'яснив, що у тому чи іншому смислі переважна більшість цікавих для дослідження динамічних систем є нестабільними, а це означає, що будь-як близькі у початковий момент точки можуть належати траекторіям, котрі розбігаються, або, точніше, траекторіям відмінних типів [8, с. 118]. Конкретизуючи ці твердження для людських спільнот можна зрозуміти, що для *складних відкритих соціальних систем за умов нестабільності* навіть невеликі флуктуації активності, носіями яких можуть бути малі групи чи окремі індивідууми, здатні приводити до істотного розбігання траекторій змін і, отже, дійсно творити майбутнє. За таких умов людині справді немає сенсу схилитись перед начебто «залізними законами» долі, з радістю або сумом зносити чи то «гармонічну рівновагу», чи то примхи «злющої фортуни». В буквальному розумінні, вона — вільний або невільний — *творець майбутнього*, свого і своєї країни, світу. Найновіша українська історія, включаючи Майдан-1 і Майдан-2 як утілення відкритої у світ соціальної нестабільності, видається наочним підтвердженням такої позиції.

Однак гордовитий висновок щодо значущості активності людини, її здатності (вільно) творити майбутнє проблематизується, на нашу думку, врахуванням поняття *атрактора*, іманентного тому самому дискурсу синергетики. Атрактор (англ. to attract — тягнути до себе, притягувати) — це, просто кажучи, стан або обмежена множина станів, до якої врешті решт сходяться усі траекторії розвитку системи з певної області. Атрактори, котрі відрізняються од станів рівноваги або точно періодичних коливань, називають *дивними*. Вони зазвичай пов'язуються з турбулентністю, у цьому випадку система без кінця хаотично «блукає» по

<sup>1</sup> Докладніше наш виклад цієї аргументації див., напр., у [9].

множині станів дивного атрактора. «Вирватися з поля його тяжіння» система може через сприятливі зміни умов буття. З огляду на все це виникає низка питань.

По-перше, чи не є згадана академіком Поповичем «чингісхановщина» якимось атрактором не тільки для «Русского мира», а й для України? Коли так, то чи можна насправді «вирватися з її обіймів»? Які умови і у який спосіб мають змінитися? Чи під силу це окремим індивідуумам чи невеликим групам? Нарешті, що чекає на нас у разі досягнення мети? Явних і остаточних відповідей на ці питання Мирослав Володимирович не дав, та і напевно чи їх можна знайти чисто умовляючо. Однак, з урахуванням його теоретичної позиції та життєвої практики, у Європі ХХІ століття *виправдано намагатися* вийти з поля тяжіння «чингісхановщини», у тому числі й на індивідуальному рівні активності. За позитивну перспективу для України багатьма сьогодні визнається організація життя на Заході — в розвинених країнах Європи, в США тощо.

По-друге, чи не попадемо ми, долаючи «чингісхановщину», під вплив іншого — дивного — атрактора на ім'я «майдан»? Адже протягом нетривалого часу Україна щонайменше двічі пережила власне «стан майдану», у проміжках блукаючи «по околицях», і не зовсім позбавлені підстав передчуття Майдану-3. Внутрішні й зовнішні умови нашого буття дотепер не змінилися якісно, потрібні реформи не тільки не зреалізувались повністю, а й все ще наштовхуються на давно встановлені перешкоди, зокрема на «кумівський капіталізм» та супроводжуючу його корупцію.<sup>1</sup>

Якщо дивний атрактор «майдан» справді стає для України реальністю, то хоч це і не обмежує свободу волі зовсім, однак звужує перспективи вільної активності окремих індивідуумів чи груп до породження його модифікацій та продуктів — «Помаранчева революція», «Революція гідності»... Добре це або погано? Можна, звичайно, погодитися, що для окремих свободолюбних та творчих українців так жити хоч і небезпечніше, проте «благородніше в душі». Проте для країни в цілому більш або менш тривале «блукання» по (навколо-)революційним станам видається вкрай тяжким випробуванням, що загрожує фатальними наслідками.

Свого часу міркування академіка Поповича на «тему Шевченка» укріпили харків'ян у переконанні, що свобода волі не за-

<sup>1</sup> Порівн., напр., висновки директорки Світового банку у справах Білорусі, Молдови та України Сато Кахконен початку 2018 року [2] з відповідними констатаціями наших попередніх публікацій [9], [10].

перечується і майбутнє залежить від них. Проте воно насправді не визначене наперед. Його загальна спрямованість і конкретний спектр можливих траєкторій суттєво залежать од зовнішніх умов, а на вибір якоїсь із траєкторій змін здатна вплинути вільна активність кожного з нас.

Складність соціальної системи, різноманіття внутрішніх і зовнішніх чинників її динаміки за умов суттєвої нестабільності не дозволяють ані *однозначно* передбачити майбутнє, ані *остаточно* оцінити події близького минулого чи сьогодення. Ми в Україні — та й практично увесь сучасний світ — маємо навчитися жити за умов не якоїсь закріпленої довгою традицією «гармонічної рівноваги», а швидкоплинної і неусувної до кінця невизначеності, обмеженої хіба що різного роду — знов-таки варіативними — атрactorами. Проте навіть у цій нездоланній невизначеності «одне можна сказати твердо: людина здатна відрізнити добро від зла, істину від хиб, красу від мерзоти... І тому можна бути оптимістом» [3, с. 223]. Тож приймемо цей заповіт Мирослава Володимировича Поповича за імператив конструктивної протидії «пращам і стрілам злющої фортуни» як у миттєвостях мінливого сьогодення, так і у залежному від свобідної людської волі майбутньому.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Воропай Т. С., Тягло А. В. Понимание как логико-гносеологическая проблема // Информационные материалы. — Москв а: АН СССР, Философское общество СССР, 1984. — № 4(43). — С. 60–64.
2. Кахконен С. Яка вартість кумівського капіталізму для України // Українська правда. 14 березня 2018 року. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.epravda.com.ua/columns/2018/03/14/634957/>
3. Кривуля О. М. Харківські міжнародні Сковородинівські читання: до 20-річчя започаткування // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2011. № 984, вип. 44. С. 10–16.
4. Панченко А. И. Толерантность как культурная универсалия (обзор материалов конференции) // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты). Толерантность и архитектоника эмоций. Москва: ИНИОН РАН, 1996. С. 238–250.
5. Попович М. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 2001. 728 с.
6. Попович М. Бути людиною. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 223 с.
7. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. Москва: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1985. 328 с.

8. Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: сб. статей. Москва: Наука, 1983. С. 109–123.
9. Тягло А. В. Свобода воли во времена перемен? // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2014. № 1116, вип. 50. С. 28–31.
10. Тягло О. Революція в контексті соціальної трансформації // По той бік розуміння: Україна та Європа після Помаранчевої революції: збірн. наукових статей. Київ: Атіка, 2006. С.125–135. [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://dfc.ukma.edu.ua/books/beyond\\_recognition\\_ukr\\_text.pdf](http://dfc.ukma.edu.ua/books/beyond_recognition_ukr_text.pdf)

## АВТОРСЬКА ДОВІДКА

**Абаши́к Володимир Олексійович**, доктор філософських наук, доктор філософії Йєнського університету імені Фрідріха Шіллера (ФРН), завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Харківського економіко-правового університету

**Бойченко Михайло Іванович**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка

**Бейлін Михайло Валерійович**, доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

**Беценко Тетяна Петрівна**, доктор філологічних наук, професор кафедри української мови Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка

**Бушнов Валерій Васильович**, доктор філософії, кандидат технічних наук, перший віце-президент УТБ «Бігранд»

**Вандишева-Ребро Надія Валентинівна**, канд. філос. наук, доцент, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

**Воропай Тетяна Степанівна**, доктор філософських наук, професор Харківського національного університету внутрішніх справ

**Гаврилюк Юрій Миколайович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, професор Харківського НАУ імені В.В. Докучаєва

**Газнюк Лідія Михайлівна**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

**Гайдамачук Ольга Володимирівна**, старший викладач кафедри етики, естетики та історії культури Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»

**Голіков Сергій Олексійович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Горін Микола Олександрович**, доктор біологічних наук, професор, завідувач кафедри садово-паркового господарства Харківського НАУ імені В.В. Докучаєва

**Гришин Іван Якович**, кандидат технічних наук, доцент, професор Харківського НАУ імені В.В. Докучаєва, помічник ректора з інноваційного менеджменту

**Гужва Алла Анатоліївна**, завідувачка відділу комплектування документів, Центральна наукова бібліотека, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Єрмоленко Анатолій Миколайович**, директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, Заслужений діяч науки і техніки України

**Завєтний Сергій Олександрович**, доктор філософських наук, професор кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка

**Завідняк Богдан Теодорович**, доктор філософії, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету

**Карпенко Іван Васильович**, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Карпенко Катерина Іванівна**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного медичного університету

**Кобченко Юрій Федорович**, кандидат географічних наук, доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені П. Василенка

**Козюра Ігор Валерійович**, кандидат історичних наук, доктор державного управління, професор кафедри менеджменту ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»

**Коробкіна Тетяна Володимирівна**, кандидат філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного університету радіоелектроніки (ХНУРЕ), керівник Центру гендерної освіти

**Костенко Ганна Костянтинівна**, аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

**Кравченко Людмила Іванівна**, старший викладач кафедри садово-паркового господарства Харківського НАУ імені В.В. Докучаєва

**Кремень Василь Григорович**, доктор філософських наук, професор, академік Національної академії наук України, дійсний член (академік) Національної академії педагогічних наук України

**Кривич Антоніна Іванівна**, Валківська міська рада, секретар ради  
**Куценко Вікторія Юріївна**, здобувач кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

**Мазоренко Дмитро Іванович**, Заслужений працівник освіти України, член-кореспондент Національної академії аграрних наук України, академік МАН ВШ, МААОУ, ІАУ, професор

**Малівський Анатолій Миколайович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології, Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка Лазаряна

**Матковський Олександр Миколайович**, провідний концертмейстер кафедри мистецької педагогіки та хореографії факультету мистецтв Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка

**Клаудія Меліка**, професор департаменту філософії, Римський Університет Ла Сапієнса, Італія

**Мищенко Марина Миколаївна**, кандидат філософських наук, доцент Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»

**Мицай Наталія Іванівна**, старший науковий працівник Харківського національного аграрного університету імені В.В. Докучаєва, директор ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди»

**Моїсєєва Наталія Іванівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені П.Василенка

**Москвін Ярослав Вікторович**, аспірант кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Новаковець Василь Петрович**, магістр біблійно-богословських досліджень, координатор магістерської програми, Українська баптистська теологічна семінарія, м. Львів

**Овчаренко Наталія Миколаївна**, аспірант кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Панков Георгій Дмитрович**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури

**Перепелиця Олег Миколайович**, доцент, доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Петрушов Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (м. Харків)

**Поліщук Тамара Вікторівна**, директор Валківського краєзнавчого музею

**Пономарьов Олександр Семенович**, кандидат технічних наук, професор кафедри педагогіки та психології управління соціальними системами імені акад. І.А. Зязюна Національного технічного університету «ХПІ»

**Прокопенко Володимир Володимирович**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Радіоненко Тетяна Валеріївна**, завідувачка науково-дослідного відділу «Меморіального музею Г.С. Сковороди», Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»

**Сапега Валерія Валеріївна**, аспірантка кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

**Сук Олена Євгеніївна**, старший викладач кафедри філософії та педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожнього університету

**Сухіна В. Ф.**, доктор філософських наук, професор Народної української академії (м. Харків)

**Титар Олена Володимирівна**, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

**Толстов Іван Вікторович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (м. Харків)

**Трунов Олександр Петрович**, кандидат сільськогосподарських наук, доцент кафедри садово-паркового господарства Харківського НАУ імені В.В. Докучаєва

**Тягло Олександр Володимирович**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології Харківського національного університету внутрішніх справ, Заслужений працівник освіти України

**Храброва Ольга Вікторівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Цимбал Т. В.**, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії і соціальних наук ДВНЗ «Криворізький національний університет»

**Чаплигін Олександр Костянтинівич**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки професійної під-

готовки Харківського національного автомобільно-дорожнього університету

**Чернишов Віктор Володимирович**, кандидат філософських наук, доцент Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка

**Шатовал Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ

**Шелухін Володимир Анатолійович**, асистент кафедри соціальних структур та соціальних відносин факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**Шлемкевич Світлана Любомирівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології та культурології НЛТУ України

**Щедрін Анатолій Трофимович**, доктор наук з культурології, кандидат філософських наук, професор кафедри філософії та політології, Харківська державна академія культури

**Щириця Т. В.**, кандидат філософських наук, доцент НТУУ «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»