

Віктор Левицький

**НОМО CHRISTIANICUS?
ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ МОДЕРНУ**

Монографія

Донецьк 2009

УДК
ББК

Л

Левицький В.

Номо Christianicus? Проблема культурної ідентичності
Модерну : Монографія. – Донецьк : Східний видавничий дім,
2009. – 187 с.

© В. Левицький

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ 1. Культурна ідентичність Модерну: історична компонента.....	12
1.1. Хронологічний вимір історії.....	12
1.2. Релігійне коріння суб'єкта історії.....	36
1.3. Історичність Історичного розуму.....	50
Розділ 2. Наукова складова ідентичності модерної людини.....	63
2.1. Християнські витoki новочасної науки.....	63
2.2. Наука як системоутворюючий чинник ідентичності модерної людини.....	89
Розділ 3. Культурна ідентичність Модерну: екзистенційний вимір.....	116
3.1. Генеза «звичайного» способу життя.....	116
3.2. Екзистенційний вимір модерної раціональності.....	140
Висновки.....	165
Список використаних джерел.....	171

ВСТУП

Перед сучасним суспільством загалом та кожним його представником зокрема постають виклики, які були невідомі жодній іншій культурі. Епоха глобалізації принесла з собою цілий ряд питань та проблем, з якими людина ніколи раніше не стикалася.

Сучасний світ стрімко глобалізується та уніфікується. Майже в усіх куточках нашої планети намагаються копіювати західний спосіб життя. В деяких регіонах вироблено етос соціальної дії, який навіть більше відповідає принципам модерної раціональності, ніж автентичний європейський. При цьому залишаються відмінності, що не вичерпуються зовнішнім способом дії. В такий час постає питання відносно унікальності західного способу освоєння реальності. Такий спосіб зараз перманентно присутній на всіх материках. Та чи органічно він вписується в картину світу інших культур? Що відрізняє західний світ загалом та його мешканців зокрема з-поміж усіх інших цивілізацій? У чому субстанційне ядро тих зовнішніх атрибутів, які експортуються на всі континенти?

Модерн – явище виключно європейське. Установки, яких вимагає модерна раціональність і є тими новелами в соціальному просторі, які характеризують модерного суб'єкта. Вони були невідомі до Модерну та є новітніми для всіх не європейських культур. Що це за максими та як вони репрезентують реальність, необхідно розібратися якомога швидше. Доля модерного суб'єкта залежить від саморозуміння своїх основ та усвідомлення онтологічної залежності соціальних інтеракцій. Культурна ж ідентичність і є найяскравішою формою репрезентації культурної онтології. Вона є відповіддю на питання стосовно унікальності соціальної організації та принципів побудови суспільної комунікації.

Ситуація проблематизується і тією кризою, в якій опинилася вільна самоконститууюча особистість. В той час коли все дозволено, коли цинізм стає моральною категорією – людина опиняється в ситуації екзистенційного вакууму: немає ґрунту для прийняття рішення, немає основ для формування ідентичності. Пошук власних засад стає вкрай необхідним в таких обставинах.

Тож, важливість піднятих проблем визначається тими бурхливими процесами, що проходять у світі та викликають питання про засади культурної єдності та ґрунт міжкультурного діалогу. Розумін-

ня підвалин культурної ідентичності Модерну дає змогу обрати оптимальні стратегії побудови світового співтовариства.

У філософській традиції проблема ідентичності є дуже старою та, мабуть, веде свій початок ще від філософії еліатів. Парменід ставив питання про тотожність буття, досліджував Єдине та заперечував множини. У метафізичному дискурсі ця проблема досліджувалась та вивчалась протягом всієї історії філософії.

У ХХ ж столітті категорія «ідентичність» перестала бути поняттям виключно метафізики чи онтології. Вже з середини минулого століття «ідентичність» стає чи не найцентральнішою категорією в соціальній філософії, психології, культурній антропології тощо. Такий широкий ужиток вона здобула, перш за все, завдяки роботам Е. Еріксона. Сьогодні ж цей термін вийшов далеко за межі гуманітаристики та активно використовується майже у всіх дисциплінах, починаючи від спротиву матеріалів та математичного аналізу, і закінчуючи біологією та музикознавством. У даному ж дослідженні ідентичність вивчається як соціально-філософська категорія.

«Нова філософська енциклопедія» дає трактовку ідентичності як «категорії соціально-гуманітарних наук, що застосовується для змалювання індивідів і груп в якості відносно стійких «тотожних самим собі» цілісностей» [115, с.78]. Інший енциклопедичний словник дає ще більш узагальнену характеристику: «Ідентичність – тотожність, однаковість, повне співпадіння чого-небудь з чим-небудь» [189, с. 170]. При цьому слід зазначити, що в обох виданнях наголос робиться на індивідуальній ідентичності. Справа в тому, що ідентичність проходить через суб'єктивність, тому говорити про колективну ідентичність, – як зазначає В. С. Малахов, автор статті «Ідентичність» у «Новій філософській енциклопедії», – можна лише з певними застереженнями та навіть метафорично. Мова йде про національну, професійну, політичну ідентичність тощо. Що ж стосується здобуття, формування ідентичності, то дослідник робить наголос на суміжності цього процесу з соціалізацією. Він зауважує, що ідентичність не властивість, а відношення, вона набувається в процесі соціальної інтеракції.

У такому разі можна констатувати, що ідентичність не є апріорною властивістю людини, що не потребує від суб'єкта жодних зусиль. Навпаки, ідентичність є моделлю постійного діалогу та практики, що динамічно розвивається. Така позиція від-

стоювалася Е. Гофманом, а в 20-30 рр. минулого століття – Ч. Кулі та Дж. Г. Мідом.

У даному дослідженні ідентичність розуміється як сукупність практик, що характеризують культуру, епоху, націю, людину тощо. Ідентичність розглядається як тотожність певному ідеалізованому соціальному конструктору, як відповідність певним культурним сенсам. Причому набуття ідентичності – це завжди динамічний процес діалогу (полілогу). Формування культурної ідентичності пов'язане з соціальними практиками, в ході яких вибудовується сама культура. Культурна ідентичність є реалізацією культурних підвалин.

Відтак ідентичність постає не назавжди даною, а як набір певних значущих соціальних практик, саме в яких вона і набувається. Тільки при засвоєнні визначених соціальних практик формується і певна модель ідентичності. Однак, для спільної соціальної прагматики потрібний спільний комунікативний простір.

Коли мова йде про культурну ідентичність, то і масштаб цього простору має бути відповідним. Сукупне поле соціальних практик тоді виступає як культура, а відтак і соціальний досвід постає як практики культури в найширшому розумінні.

В.Л. Цимбурський наголошує на існуванні цивілізаційної ідентичності, яку в певному сенсі можна порівняти з культурною ідентичністю, як її розуміє автор даного дослідження. Цивілізаційну ідентичність російський дослідник завжди поєднує з «цивілізацією» в розумінні М.Я. Данилевського та А. Тойнбі, чи з «високою культурою», якщо орієнтуватися на творчість О. Шпенглера.

Можна також говорити про «ісламську» чи «фаустівську» ідентичність. У такому розумінні цивілізації, а за нею і ідентичності, завжди є «основне людство», яке пов'язано з «основною землею». Ойкумена поділяється на свою та чужу, люди – на «основних» та «неосновних», і все розвивається за знайомою схемою «свій-чужий». В історії багато емпіричних прикладів, які б могли підтвердити таку позицію, але вона не відповідає на питання, чому одна цивілізаційна ідентичність відрізняється від іншої? А найголовніше, завдяки чому формується цивілізація, а на її базі вже оформлюється ідентичність?

Розглядаючи феномен культурної ідентичності, необхідно відповісти на ці запитання, щоб пролити світло і на способи формування самої культурної ідентичності. Відтак питання відносно ку-

льтурної ідентичності стає питанням про культуру та її онтологічні засади. Якщо культурна ідентичність є набором загальнокультурних соціальних практик, то відповідь на питання про її сутність лежить в рамках онтології культури.

Отже, говорити про різні культурні ідентичності можливо тільки, говорячи про різні метафізичні засади культури. Тому культурна ідентичність античного грека – це інший феномен, ніж ідентичність середньовічного галла, а сучасна доба представляє взагалі новий варіант культурної ідентичності.

Деякі автори, наприклад В.С. Малахов, навіть відмовляють Античності та Середньовіччю в існуванні ідентичності в сучасному розумінні. Бо в ці епохи все було наперед визначене і не треба було постійно робити вибір, безупинно шукаючи себе.

Таким чином, постає питання, яке виходить за рамки соціальної філософії і безпосередньо торкається метафізики та онтології: які феномени чи процеси відповідальні за ті соціальні практики, в результаті яких з'являється культурна ідентичність? Спираючись на багату духовну європейську традицію (Е. Кассіер, М. Гайдеггер, Л. Вітгенштайн, П. Фойєрабенд та ін.), можна стверджувати, що це ядро культури, її онтологічні засади, тобто те, що формує візерунок самої культури. Для Античності такою засадою звично вважають міф. Він був центром культури, на якому базувалися всі її прояви. Тому будь-який феномен, процес чи категорія повинні були узгоджуватися саме з цією онтологічною засадою культури. А відтак, і всі соціальні практики були експлікацією такої культурної метафізики. Соціальне конструювання реальності, а в ній і людини базувалося на міфічній парадигмі.

З переходом від Античності до Середньовіччя відбулася парадигмальна трансформація, яка спричинила сейсмічний зсув онтологічних засад. Місце ядра культури зайняло християнське віровчення. Відтепер вже воно транслювалося, підтверджувалося та закріплювалося у всіх соціальних практиках. Суспільний простір став ретранслятором християнської догматики. Кожна соціальна практика знаходила свою легітимність в християнському міфі. Він став межовим конструктом запитування, за кордоном якого просто не існує сенсу. Усі смисли культури сконцентровані в цьому ядрі.

Коли доводиться говорити про засади сучасної західної культури, на думку спадає геній С. Єсеніна¹. З одного боку, ми всі є

¹ Лицом к лицу

представниками цієї культури, що в певному сенсі прирікає нас на короткозорість, лишаючи об'єктивності. З іншого – минуло ще дуже мало часу від постановня проекту Модерн, щоб можна було робити остаточні висновки.

Однак, деякі речі вже сьогодні можна стверджувати з упевненістю. Людина сучасності – перша за всю історію людства, яка живе не в Космосі, а в Історії. Це і є тією основою, яка фондує сучасну цивілізацію. Жодна інша епоха не знала такої Історії, яку знає Модерн. Він безпосередньо і відбувся завдяки їй. Раніше нічого не треба було пояснювати в перебігові подій, все було й так чудово зрозуміло й виправдано. Час виглядав як повернення того ж самого. У християнській догматиці все виглядало ще більш прозоро: все відбувалося в рамках Божого плану, тому було заздалегідь виправдано. З руйнацією цієї парадигми у людини, у культури в цілому вислизнув ґрунт з-під ніг: незрозуміло звідки все, для чого та, найголовніше, навіщо? Історія постала як історія постановня Модерного світу – він сам став альфою та омегою. Модерн – це і є народження та розвиток історичного розуму.

Аналіз онтології сучасної культури сьогодні неможливо уявити без аналізу науки. Наукова складова в сучасній західній культурі настільки величезна, що інколи її називають науково-технічною. Це та засада цивілізації, яка відповідальна за практики по відношенню до реальності у найширшому сенсі. У науки сьогодні є домінуюче право виносити судження та робити умовиводи щодо Світу. Тільки в рамках науки може сформуватися «легітимне знання», яке потім розповсюджується з усіх кафедр та трибун. Наука є «найнадійнішим» постачальником знання про реальність. У сучасному світі в цій парадигмі науці немає альтернатив. Сучасна цивілізація у найглибших щаблях і є науковою цивілізацією цілераціональності.

Ще один феномен глибинно характеризує онтологію Модерну. Мова йде про екзистенційний вимір буденного життя людини. Саме там експлікуються всі архетипи соціальної організації, колективного спілкування. Ця площина відповідає за невідомі до сучасної епохи смисли, такі як: робота, сім'я, відпочинок, кар'єра тощо. Дана засада фондує сучасну культуру в частині екзистенційного прояву модерної раціональності. Цей вимір відповідає за особистий простір навколо людини.

лица не увидать.

Большое видится на расстоянии... (С. Есенин. Письмо к Женщине // Строфы века. Антология русской поэзии. Сост. Е. Евтушенко. – М.: Полифакт, 1995. – 567с.)

Таким чином, можна говорити, що три феномени, схарактеризовані вище, повністю описують онтологію Модерну. Саме вони легітимують його в такому вигляді, як він продовжує існувати вже декілька століть. Однак, може постати питання: як культурна ідентичність сучасної людини співвідноситься з цими підвалинами? Враховуючи все вищевикладене, відповідь на це питання є очевидною. Культурна ідентичність модерного суб'єкта є ніщо інше як набір соціальних практик, які несуть у собі ці онтологічні засади. Таке підґрунття задає межі, в яких може здобуватися сенс. Ці засади відповідають на всі значущі питання, що виконують ідентичність.

Так Історія організовує соціальні практики, які дають відповідь на питання стосовно простору та меж, в яких може розвиватися людина. Історія дає розуміння місця людини та культури загалом на лінії розвитку часу. В рамках Історії все отримує сенс та визначається точка на аксіологічній шкалі. Побудовані на цій онтологічній засаді соціальні практики формують ідентичність в частині ставлення людини до свого «будинку» (в сенсі, що людина зараз живе не в Космосі, а в Історії), допомагаючи їй визначитися зі своїм місцем в цьому світі.

Науково-технічна засада Модерну також формує певні соціальні практики, які організовують культурну ідентичність сучасної людини. Вони фондують відношення людини до світу. Саме в цих практиках сучасна людина дізнається, що світ є «картиною», а особистість всередині цього світу – суб'єктом. Практики сучасності побудовані таким чином, що колись сакральна Природа тепер стала пасивним об'єктом, який має терпіти весь гвалт від нового володаря Всесвіту. Природа стала просто протяжною субстанцією, яка немає жодного стосунку до субстанції духовної.

Наукова складова формує у сучасного індивіда ставлення до реальності загалом. Через соціальні практики до культурної ідентичності західного суб'єкта увійшло тверде розуміння, що доступ до реальності взагалі має тільки наука. Усі інші сфери знання виглядають як периферійні. Такий спосіб оволодіння дійсністю відомий виключно сучасному індивіду і відрізняє його від усіх інших культур. Це є родовою сутністю сучасної ідентичності.

І, нарешті, екзистенційний вимір модерної раціональності. Ця частина культурної онтології екстраполює науковий фундамент на засади буденного життя. Соціальні практики, побудовані на вищезазначеній засаді, вчать людину устрою соціального гуртожитку: як

має бути організований соціум та просте одиничне людське життя в ньому, щоб краще відповідати запитам природнонаукової парадигми. Ці практики формують відношення до соціального світу загалом. Якщо Історія і наука відповідають на питання: *де ми живемо*, то екзистенційні практики – на питання: *як треба жити?*

Отже, соціальні практики, відтворюючі онтологічні засади Модерну, формують культурну ідентичність сучасної людини. Завдяки цим практикам онтологічні засади і експлікуються. Це є практики культури, які й організовують ідентичність. Якщо ми говоримо про культурну ідентичність, тоді необхідно акцентувати увагу саме на онтології культури. Онтологію ж Модерну, на думку багатьох авторів (М. Гайдеггер, Ю. Габермас, Е. Юнгер, П. Козловські, М. Горкгаймер та ін.), можна схарактеризувати саме таким чином, як це було представлено вище.

Таким чином, питання про селекцію засад культурної ідентичності сучасної людини вирішується апеляцією до онтологічних засад самого Модерну. Ідентичність же є лише прагматичним виміром цих підвалин. Чи можна сказати, що завдяки Історії, науці та екзистенційному виміру вичерпно характеризується ідентичність сучасного суб'єкта? Однозначно, ні. До ідентичності модерного суб'єкта певно входить релігійна, національна, політична, та інші ідентичності.

Проте, якщо мова йде саме про культурну ідентичність модерної людини, то характеристика її з точки зору онтологічних засад є найбільш загальною. Причому, ці засади властиві тільки культурі Модерну і характеризують виключно її розвиток. Всі ж інші варіанти побудувати конструкт культурної ідентичності сучасної людини будуть або немежевими, або не характеризуватимуть тільки модерну ідентичність. Як приклад першого варіанту, спроба описати модерну ідентичність через демократію має право на життя, але вона не буде торкатися глибинних основ культури, тому що політичний дискурс сам є похідним від історичного нарративу. Другий варіант можна представити у вигляді способу характеристики ідентичності через дискурс церковний. Він, по-перше, не є вкорінений в засади Модерну, а, по-друге, й найголовніше, не є виключно модерним – усе Середньовіччя було побудоване на церковних традиціях. Тому характеристика модерної ідентичності таким чином не виглядає евристично корисною.

Отже, культурна ідентичність – це завжди набір соціальних практик, які базуються на онтології культури та саму її експлікують. Ідентичність не є якість, вона завжди є відношення.

Онтологічний рівень культури конструює весь візерунок культури. Соціальні практики та ідентичність залежать від того, на якій онтології вони побудовані.

Онтологія Модерну виглядає як історично-наукова, що потребує певної соціальної організації буденного життя.

У процесі соціальних практик, що спираються на онтологію Модерну, формується вид культурної ідентичності, в якій зосереджені відповіді на питання про місце людини у Всесвіті, її ставлення до цього Всесвіту та способу життя. Ці три складові: Історія, наука та екзистенційний вимір є виключно модерними та повністю характеризують ідентичність з точки зору культури.

РОЗДІЛ 1

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МОДЕРНУ: ІСТОРИЧНА КОМПОНЕНТА

1.1. Хронологічний вимір історії

Питання культурної ідентичності Модерну є дуже гострим та однозначно невирішеним до сьогодні. Існує багато підходів до розгляду цієї проблеми: від психологічного, запропонованого ще в рамках класичного психоаналізу, до культур-історичного, сформульованого наприкінці ХХ ст.

У запропонованій роботі феномен культурної ідентичності розглядається з точки зору соціальних практик та онтологічного підґрунтя цієї прагматики. Серед засад культурної онтології Модерну історія виходить на перший план. Мабуть, сьогодні вже очевидно, що Модерн відбувся багато в чому завдяки такому інтелектуальному конструкту, як історія. Однак, історія в різні часи писалася «по-своєму» та спиралася на різні підвалини.

Для того, щоб зрозуміти цей феномен «в-собі» треба звернутися до первинного фундаментального рівня його будови. Багато авторів, серед яких Ю. Габермас, М. Гайдеггер, Ф. Анкерсміт, Ф. Мейнеке, А.Я. Гуревич, С.С. Неретіна та багато інших, зводять виникнення історії до декількох феноменів, які співпали в часі й надали можливість виникнення ще одного виміру людського життя – Історії.

У першу чергу, це розуміння простору та часу. Простір і час дають можливість існувати історичному конструкту, але цей хроно-топ повинен мати певну конфігурацію, щоб бути в змозі вміщувати історичний континуум. По-друге, це суб'єкт розвитку історії, і тут все досить чітко: тільки вільна людська особистість може творити історію в новочасному її розумінні («справжню історію»). Ніякі надприродні сили не можуть втручатися в перебіг подій в тканині історії, це просто неможливо з точки зору модерної раціональності. І по-третє, можливо, найголовніше – жодна історія не може стати історією, доки вона не буде філософією історії. Будь-який емпіричний матеріал, наскільки він би не був багатим, залишиться просто переліком фактів, цифр, дат, імен тощо, поки всі ці факти не почне об'єднувати дещо набагато більше ніж факти, дещо, батьківщина чого – метафізика. Тільки концепція, яка об'єднує всі факти та найголовніше надає їм *сенса*, стає історією; тільки стаючи філософією історії – історія отримує «справжнє життя».

Ці три складові формують історію, яка стає ідеологією модерної раціональності. Саме історія в такій формі стає засадничою підвалиною культури Модерну, а з тим і модерної культурної ідентичності. Історія як міфологема новочасної людини сформувала світ, який й досі тримає позитивний баланс життя. Скільки це ще продовжуватиметься невідомо, але зараз така культурна метафізика залишається домінуючою, понад те, завдяки глобалізації вона тільки поширюється, здобуваючи собі нових адептів.

Відтак, головні питання для цього розділу – релігійні підвалини історичного конструкту та ілюстрація залежності модерного світу від історичності. Доведення релігійної (християнської) ангажованості історії надасть право говорити про фундаментальний рівень Модерну як про християнськоцентричний, а відтак і модерна культурна ідентичність постане як така, що спонукається до життя релігійними імпульсами.

Отже, якщо детальніше придивитися до підвалин сучасної історії і знайти на глибинних рівнях смислів цих феноменів християнські нарративи, то гіпотеза здобуде право на життя. Тому має сенс перейти безпосередньо до обговорення цих феноменів.

Історія невід’ємно твориться у просторі та часі. Це аксіоматичне твердження видається безсумнівним. Зрозуміло, що історія не може бути уявленою інакше, ніж така, що розвивається, відбувається та пізнається у просторі та часі. Та чи ці „простір” та „час” завжди є одними й тими ж самими, чи ці категорії змінюються від епохи до епохи? А відтак змінюється і уявлення про історію, чи навіть взагалі історія зникає там, де простір та час, як форми історичного дискурсу не „дозволяють” історії з’явитися як науці про розвиток людського буття. Багато авторів сходиться на думці, що уявлення про простір і час є відмінними для різних культур, а відтак мова про існування історії може не в контексті кожної культури. Серед таких авторів можна назвати О. Ф. Лосева, К. Хюбнера, Р. Дж. Колінгвуда та багато інших. Розглянемо, в чому ж саме історія залежить від уявлень про простір і час, та проаналізуємо, як змінюється історія при трансформації часово-просторових поглядів, або хронотопу (цей термін для позначення часово-просторових уявлень вперше вжив М. М. Бахтін; у нашій роботі він використовується в такому ж сенсі).

Розгляд античності треба починати з доби панування міфу, звісно в той час про писання якоїсь історії не могло бути й мови,

але ця доба є дуже важливою для подальшого розуміння всіх процесів, які будуть проходити значно пізніше. Неможливо зрозуміти античність у відриві від її коріння – міфічного буття греків. На цьому, зокрема, неодноразово наголошував О.Ф. Лосєв.

Міфічна доба античної епохи досить багатогранна та різноманітна, однак, увагу треба звернути на часово-просторовий континуум. Вирвати його із цілісного світосприйняття міфічного грека неможливо, але теоретично виокремити, здається, можна. Перше, що впадає у вічі, це те, що для мешканця Еллади існує два часи та два простори. Про що саме йде мова? Міфічний грек сприймав світ через уявлення про те, що існує профанний та сакральний час, так само і простір був двох видів. На чому базується таке світосприйняття? Як пише К. Хюбнер, при аналізі хронотопу античних греків, треба брати до уваги декілька моментів. Базовою засадою розуміння часу у грецькому міфі є категорія архе – першоподія². Треба сказати, що втілення архе в часі – це і є той сакральний час, який накладається на профанний, в цей момент час замирає і вічність „просвітлює” буття, надає йому екзистенційності. Така прадія є завжди однією й тією ж, лише залежно від самого дійства ці архе можуть бути умовно поділені на моноциклічні³ та поліциклічні⁴. Виходячи з цього видно, що час в міфічну добу був не гомогенний – існував профанний час та в ньому сакральний, причому саме сакральний легітимував перший, та надавав йому онтологічної значущості. Без сакрального часу неможливо уявити профанний. На цьому, зокрема, наголошував М. Еліаде у своїй роботі „Священне та мирське” [220].

Однак, це не все, що можна сказати про час та простір у міфічну добу в контексті теми дослідження. Час (і це, мабуть, найголовніше) не мислився як абстрактна категорія, яка існує незалежно від речей. Навіть, не беручи до уваги, що час сприймався, як живий володар. Речі не знаходились у часі, як в порожньому абстрактному потоці, зміна цих речей – то і є час. Він, таким чином, став чимось матеріальним, невід’ємним від свого, так би мовити, змісту. Форма і зміст є одним й тим самим.

Ще треба сказати, аналізуючи феномен часу, що він сприймався греком не як незалежний в ціннісно-емоційному плані. Час

² Виключно для сучасної людини, архе може виступати як категорія, - давній грек архе не мислив, а переживав.

³ Прикладом може виступати зміна пір року, для грецької міфології – це поява та зникнення Персефони.

⁴ Прикладом поліциклічного архе може виступати гончарна справа як ритуальне дійство.

був „поганим” та „добрим”, „сприятливим” та „несприятливим” і т. ін. Звичайно, про розуміння історії як неповторного процесу в такому суспільстві мови бути не може.

У аналізі уявлень про час грека міфічної доби не був розглянутий такий важливий момент, як циклічність часу, однак, це буде предметом подальшого розгляду в контексті аналізу поглядів Платона та Аристотеля.

Отже, підсумовуючи погляди на час мешканця давньої Еллади, не можна не погодитись з К. Хюбнером: «по-перше, час не є середовищем, в якому відбуваються події, а час та зміст часу становлять нерозривну єдність. З цієї причини, по-друге, міфічні об'єкти не знаходяться в обумовленій точці часу цього середовища в тому сенсі, що вони можуть бути відмічені на ній, а показують самі по собі визначену послідовність подій. Міфічний час є, по-третє, не одномірним, а багатомірним, оскільки складається із профанного та сакрального. Профанний час є в цьому сенсі відкритим часом: він незворотно тече з минулого в майбутнє і включає виокремлене „зараз” в якості теперішнього. Сакральний же час, навпаки, циклічний. Хоч він має напрям, але в ньому не існує визначеного „зараз” як теперішнього, і він не тече з минулого у майбутнє, в тому сенсі, що минулі події вже не існують, а майбутні – ще не існують. Сакральний час не зображує також і безперервний зв'язок, а складається із відокремлених, частково незалежних, одне від одного часових гештальтів, архе. По-четверте, сакральний час укладеться і відображається в профанному часі кожного разу, коли „відбувається” архе. По-п'яте, в силу цього з профанної точки зору минуле може постійно повторюватися та виникати у теперішньому. Як дещо вічне, воно є також і майбутнім. Так співпадають у теперішньому минуле та майбутнє» [208]. Близьку думку до цієї позиції висловлює О. Ф. Лосев у праці „Антична філософія історії” [104].

Тепер треба звернути увагу на категорію „простір”. Як для розуміння категорії „час”, у Греції міфічної доби, ключовим було розуміння архе, так для аналізу простору треба послуговуватися поняттям „теменос”. Теменос – це, так би мовити, і є те місце, де відбувається архе. Це те місце, де постійно живе чи є присутнім бог. З теменосів і складається сакральний простір. Треба сказати, що, як і в розумінні часу, у просторі греки розмежовують два його види – профанний та сакральний. Спочатку зупинимось на сакральному.

Увесь грецький космос був „прошитий” священними місцями. Акрополь, де Афіна подарувала перше оливкове дерево, святі діброви, місця, де вперше проросла пшениця, Олімп, Тартар та ін. І в кожному такому місці присутнім є бог, нумінозно, тому місця ці вимагали відповідного ставлення. Переходячи з профанного простору до сакрального змінювалася і сама людина. Що стосується профанного простору, то саме в ньому і знаходився сакральний, однак перший був цілковито підпорядкований другому. Ще один аспект, на який треба звернути увагу, – зв’язок простору та того, що в ньому знаходиться. Аналізуючи цей зв’язок, багато авторів доходять думки, що простір не існує як абстрактна категорія. Простір не сприймається таким, що в ньому перебувають речі та події. Він мислиться як матеріальний, сповнений цих речей та невід’ємний від них.

К. Хюбнер дуже влучно підсумовує уявлення давніх греків стосовно простору: «по-перше, міфічний простір не є всезагальним середовищем, в якому знаходяться речі, простір та просторовий зміст являють собою нерозривну єдність. По-друге, він не являє собою суцільної множинності точок, а складається з явно дискретних елементів, так званих теменосів. По-третє, міфічний простір не гомогенний, сакральний простір відмінний від профанного, священний простір вбудовується в мирський. По-четверте, в міфі немає сукупного простору, в якому все має своє місце, в якому все може бути розташоване, а є тільки послідовно розташовані елементи простору, одні з яких – сакральні (теменоси), інші – профанні» [208].

Отже, з усього вищесказаного постає, що простір і час в уявленні греків міфічної доби дуже відрізняються від сучасних хронотопних конструкцій. І писання історії при наявності таких форм просто не можливе, й спроб створення історичного дискурсу в античну епоху дослідниками не зафіксовано.

Звертаючи увагу на високу класику, треба проаналізувати погляди на час та простір двох, напевно, найзначніших філософів Античності – Платона та Аристотеля. Серед цікавих робіт з цього питання можна знову назвати роботи О.Ф. Лосева та П. П. Гайденко. Час є темою аристотелівської „Фізики” та частково „Метафізики”, Платонове ж бачення проблеми часу та простору розкидані по всіх діалогах, однак, з поміж інших виокремлюється

„Тімей”. В обох системах наявні залишки міфічного сприйняття часу та простору.

Як зауважує Аристотель, Платон, мабуть, єдиний античний філософ, який мислить час народженим (всі інші, як і сам Аристотель, розуміли час, як і рух, вічними). Платон же пише, що час виник у той самий момент, що і космос, але „бог, не зумівши дати космосу вічність, дав йому час”[149], такий образ вічності. Та не треба розуміти це у християнському сенсі. Час для Платона є повністю циклічним, залежним від обертів навкруги себе космосу. Час є „той, що біжить по колу згідно з законом числа”, обертаючи великий рік – піфагорійську еру. Та й простір у Платона – це не космос у сучасному розумінні. Космос – це живий простір, так само насичений сакральними місцями. Є простір сакральний, нерухомий, у якому немає змін – істинний. (За К. Хюбнером місце існування вічних ідей – є сакральною сингулярністю). Є і профанний – простір вічного становлення, іншого – який не має істинного буття. У такому контексті важко говорити про розвиток – запоруку історичної свідомості. О. Ф. Лосєв пише про „скульптурний стиль історії”. Аналізуючи роздуми Аристотеля стосовно часу та простору, дослідник зауважує, що їх можна назвати естетикою відносності. Почнемо з простору.

Для Аристотеля, як і для будь-якого давнього грека, на першому плані стояла понятійна та естетична організація дійсності, а вже у залежності від цієї організації набували реальності відносні, по своїй суті, простір та час. Абсолютного простору та часу для греків просто не існувало. У такому разі постає запитання: чому простір є відносним? Відповідь на це питання, можна сказати, є ілюстрацією того, що філософія Аристотеля (як і будь-яка антична) імпліцитно базується на міфічних засадах. Простір постає відносним у тому сенсі, що його сприйняття, та, взагалі, і його існування залежить від того, що в цьому просторі знаходиться, іншими словами, саме що й є цей простір.

У Аристотеля простір не може бути абстрактною категорією, незалежного від змісту та наповнення його. Знову постає, так би мовити, матеріальність простору, невід’ємність від змісту простору. „Аристотель не мислив собі простору та часу відокремлено від фізичного тіла (як це прийнято у ньютонівській фізиці) і навіть не жививав поняття простору, а говорив лише про місце, яке займає

тіло” [107, с. 333]. З цієї цитати О. Ф. Лосева зрозуміло, що і час у Аристотеля є чимось матеріальним і завжди наповненим.

Учення Аристотеля про час та рух – є вченням про нерозривний зв'язок часу та його змістовного наповнення. Однак, вчення про різні види руху повинно призвести до розуміння про існування різних часів. Та Аристотель такого висновку не робить, час у нього стандартизується за рахунок руху по колу небесних сфер. „Оскільки першим рухом є переміщення, а в ньому першим – рух по колу, і так як кожне вимірюється сродною йому одиницею – монади монадою, коня конем, – то й час вимірюється яким-небудь визначеним часом, причому як ми сказали і час вимірюється рухом і рухом часу” [11, б 12-16]. Але час не тільки вимірюється рухом по колу, час і сам по собі є певним чином коло. „Називають людські справи коловоротом та переносять цю назву на все інше, чому властивий природний рух, виникнення та загибель. І це тому, що всі схожі явища оцінюються часом і приходять до кінця і до початку, нібито періодично, бо і сам час видається якимось кругом” [11, б 24-29]. У такому сенсі розвиток може бути лише в закритому колі, а все, що є – вже колись було та й прийде знову. Для правильного розуміння поглядів Аристотеля на час та простір треба ідентифікувати їх як відносні. Таким чином, естетика відносності – є дійсною аристотелівською естетикою. „Час є різноманітним, десь більш стиснутим, десь більш розрядженим. Іншими словами, час у Аристотеля також відносний, як і простір... Потрапляючи з однієї ділянки простору і часу до іншої, ми, самі по собі не змінюючись, вже в силу кривизни нового простору та часу отримуємо зовсім інший вигляд і можемо навіть втратити усілякий об'єм... Тому назвати аристотелівський час таким же абсолютним, яким ми називаємо час Ньютона, буде зовсім невірно” [107, с.332].

Розкриття теми було б не повним, якщо не приділити увагу безпосередньо історикам, яких у Греції, починаючи з VI ст., та згодом і у Римі, було так багато. Геродот та Фулідід, Полібій і Страбон, Плутарх та Плутарх – чим же вони займалися, як можна оцінити їх праці? Р. Дж. Колінгвуд дуже чітко і системно проводить одну думку. Не відмовляючи працям цих авторів в матеріологічній цінності та художній привабливості, він говорить, що їх не можна назвати у строгому смислі слова історичними. Англійський дослідник наголошує на тому, що ці твори можна назвати „історією ножиць та клею”. Він пише, що це статична історія, яка не знає роз-

витку. Ця історія базується на головній метафізичній засаді епохи – на ідеалах-взірцях. Навіть коли змальовується Рим, він по суті своїй завжди один і той же, – це ідеал вічного Риму – взірця, у якому немає руху. Що цікаво, до таких самих висновків приходять ще один відомий дослідник історичного поступу німецький філософ Ф.Мейнеке, лише змінюючи „ідеали-взірці” Р. Дж. Колінгвуда на субстанціоналістське розуміння історії.

Він говорить, що історія в Античності пишеться за головною субстанціональною установкою – тих самих ідей. Тут слушно зауважити, що історія Пелопоннеської війни Фуکیدіда – це рефлексивно втілення архе війни взагалі. Фуکیدід і почав писати історію, щоб, як він говорить, навчити людей цього процесу, оскільки війна (а можливо саме ця війна) може повторитися знову, і вона таки буде повторюватися. Тобто Пелопоннеська війна є еманацією трансцендентної війни взагалі. З цього питання О. Ф. Лосев у „Діалектиці міфу” зауважує наступне: „Історія є дійсно ряд якихось фактів, причинно зумовлених один одним, що викликають один одний і знаходяться у всебічному часово-просторовому спілкуванні. Хтось воював з кимось, потім була розруха країни, потім сталася ще тисяча різних фактів. Допоки історія є історією таких фактів, вона зовсім не є історією. Це сирі матеріали, які за умови внесення до них якихось, зовсім нових точок зору, можуть стати історичними матеріалами. Усі ці статистичні таблиці та відсоткові розрахунки жодного стосунку, як такі, до історії не мають. Констатація голих указів, розпоряджень і постанов; розрахунки кількості та характеру податків; зображення ходу військових дій, колонізації, всілякого технічного обладнання тощо, – усе це жодним чином не стосується історії, якщо ці факти беруться, як факти, нехай навіть у їхній причинній залежності. Історія не є природа і не розвивається за типом природних процесів” [110, с. 119].

Та антична думка розвивалась від греків до римлян. Рим – велике місто, і як у кожному великому місті (місто як цивілізація) тут відбувалися свої трансформації, у тому числі і трансформації розуміння часу. Як буде показано нижче, у процесі становлення новочасного розуміння часу роль міста взагалі важко переоцінити. Однак, чи багато що змінилося у ставленні римлян до часу на відміну від греків? Римський граматик Діомед писав, що „час – є чергування речей” [71, с. 264], наголошуючи, знову-таки, на матеріальному розумінні часу, на його залежності від речей. Трохи пізні-

ше таку ж думку проводить Лукрецій: „часу немає самого по собі поза рухом тіл та спокою” [111, с. 33]. Як зазначає Н. Н. Трубніков, знову постає якісна забарвленість часу, бо для римлян часові одиниці „самі-по-собі” є ніщо [182]. Для них один рік ніколи не дорівнює іншому, як не є рівними роки життя людей, як не рівні роки різних консульств чи, пізніше, різних імператорів. Може, саме звідси думка Плінія Старшого: „не рахувати треба дні, а зважувати” [150, с. 142]. Отже, час для римлян міг бути добрим чи поганим, часом війни чи часом миру, часом проскрипції чи часом повернення вигнанців, але він не міг бути „просто часом”, тобто чимось таким, що існує само по собі, окрім того, що відбувається у Римі, що приходить до Риму та виходить з Риму.

Для того, щоб картина була повною, треба сказати ще декілька слів стосовно загальноантичного міркування щодо часу, як коловорота. Н. І. Конрад у своїй роботі, торкнувшись Полібія та Сима Цяна (у контексті зазначеної теми увагу треба звернути на першого), показав, що ці два найвидатніших історика давнини, які жили в зовсім різних соціокультурних регіонах, були вражаюче однотайні у тлумаченні історії як процесу коловорота; щоправда, вони піднялися до думки, що коловорот не означає простого повторення, це повторення приносить із собою новий зміст. Тим не менше ні той, ні інший не могли вийти за кордони світосприйняття часу, властиві їх епохам та культурам: історія для них та їх співвітчизників не більше, ніж вічне повернення у визначеному порядку одних й тих самих політичних форм.

Таким чином, підсумовуючи, можна зробити декілька попередніх висновків. По-перше, античність базується на міфічному сприйнятті простору та часу; по-друге, згідно з такими поглядами на час та простір історичний розвиток не можливий ні у ранніх грецьких мислителів, ні у римських істориків. По-третє, з такими уявленнями про час та простір історична наука (у сучасному розумінні) не могла виникнути. „У поганстві, що зростає на обожненні космосу, строго говорячи, немає історизму. Язичницький платонізм – максимально антиісторична система. Тут сама історія і соціологія є частиною астрономії” [110, с. 148].

Античність та Середньовіччя – дві принципово різні епохи, в середині яких лежать дві різні культурні парадигми. Головна подія, яка розділяє ці історичні періоди, сталася на зламі двох епох та власне розділила їх на дві ери. Мова, звичайно, йде про Пришествя

Христа. Саме ця подія докорінно змінила світ. Однак, зрозуміло, не в цей час закінчилась одна епоха і почалася інша.

З приводу визначення хронологічних меж переходу від Античності до Середньовіччя й зараз точаться наукові дискусії. Найвідоміша позиція виглядає наступним чином. Античність закінчується в 476 році – році падіння останнього римського імператора Ромула Августула. Проте, евристичність такої хронології не беззаперечна. По-перше, тому що подія ця викликає запитання щодо важливості її для Італії (так як *de-jure* цивілізація впала значно раніше); по-друге, для Східної імперії ця подія взагалі не мала жодного значення.

У даному ж контексті, як для історії культури, більш вдалою видається хронологія, яку запропонував С. Аверінцев. Він наголошував, що перехід від Античності до Середньовіччя відбувся за часів правління Костянтина Великого (306-337 рр.) – першого християнського правителя. Саме зміна субстанціональної оболонки першої людини в імперії дає право говорити про зміну життєвої установки, понад те, про зміну культурної парадигми. Парадигма ж Середньовіччя принципово відрізнялася від античної, і пов'язано це, перш за все, з християнізацією Європи. Усі країни цього континенту рано чи пізно почали жити за християнськими законами. Уся писемна культура середньовіччя спиралася на християнську міфологему, відтворюючи її у всіх своїх проявах буття, що, зрозуміло, не могло не позначитися і на історії.

Хоча для об'єктивності картини слід зазначити, що християнське середньовіччя – це тільки в понятійному сенсі є якась єдність та гомогенність. Насправді ж об'єм, який охоплює це поняття, дуже великий та різноманітний. Його можна розділити, так би мовити, як по горизонталі, так і по вертикалі. По-перше, середньовічна Європа не являла собою чогось монолітного та єдиного: культури різних регіонів та країн настільки відрізнялись, що інколи їм було важко знайти спільний комунікативний дискурс. Південні країни, які входили до складу Римської імперії, отримали християнство з першого ж сторіччя, а з четвертого – воно набуло статусу домінуючої державної релігії. Північні ж країни, наприклад Норвегія, хрестилися у X-XI ст., до цього ж Один⁵ був головним у країні вікінгів. Така різниця не могла не відбитися і на культурному полі. По-друге, навіть в одній країні чи регіоні, соціальні групи дуже від-

⁵ Головний бог-герой дохристиянської міфології вікінгів.

різнялись одна від одної. І не способом добування їжі чи матеріальним становищем, а, що головніше, відрізнялись світобаченням. Звичайно, не повністю і не на стільки, щоб не розуміти один одного. Однак, ця відмінність дає право говорити про існування двох культур: однієї елітарної, іншої, - за влучним висловом А. Я.Гуревича, культури безмовної більшості⁶ [64].

Отже, щоб нарис був повний, треба торкнутися усіх цих іпостасей середньовічної культури. Логічно б було розпочати аналіз проблеми часу з трудів Августина Аврелія, окремо зупинившись на його „Сповіді”. Августин розуміє час як створений і залежний від вічності, час існує лише тому, що існує вічність. Час є лінійною тривалістю, яка тече з майбутнього через теперішнє у минуле. Був початок часу і буде кінець, але ці моменти не тотожні (ці точки, так би мовити, не є однією й тією ж точкою на колі). І нарешті, останнє, час розглядається через психологічні категорії, час пливе у людини всередині. Августин заклав засади загальнохристиянського розуміння часу, але до повсюдного панування ще було дуже далеко, ще існували культури зі своїм локальним світобаченням.

Однією з таких культур є культура скандинавської півночі. У цьому регіоні історія виступала у формі саг. Хоча скандинави, зокрема ісландці, не знають такого терміна як „історія”, слово „сага” означає „те, про що розповідається”, відповідно немає і терміна „історик”, а використовується „вчений”, „мудрий”. Найвідомішим письменником саг був ісландець Сноррі Стурлусон, його твори – це збірка саг „Коло земне”. Відповідно до цих творів, написаних у XIII ст., час та простір давніми ісландцями розумівся ще досить міфічно. Про це свідчить дуже багато прикладів. Від самого початку саг родовідна починається з міфічних героїв-предків, а корінням своїм доходить до Одина. Однак, родовідна – це не простий перелік імен. Для скандинавів вона і є час. Сага спирається на генеалогію. Автор звичайно розповідає про предків героя. Для скандинавів тієї епохи більш суттєво було знати родовідну людини, ніж її координати на хронологічній шкалі. Поняття дат у сучасному сенсі – як вказівка на рік, місяць та число – стороннє для їхньої свідомості. Дата – є абстракція, час же для давніх скандинавів не пливе лінійно та без перерв, а являє собою ланцюг людських поколінь.

⁶ Детальніше про це див. Гуревич А. Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.

Річ у тім, що час відчувається та переживається цими людьми ще значною мірою циклічно, як повторення. Людина в сазі – ланка у ланцюзі поколінь. Покоління змінюють одне одне, схоже до того, як змінюються пори року, і в наступних поколіннях можлива поява людей, в усьому подібних жл своїх пращурів: передаються родові традиції, сімейні святині і могили предків, родові імена, а разом з ними і якості цих предків. Таке ставлення до часу характерне для родового суспільства, що відтворює себе на традиційній основі. Як зазначає А. Я. Гуревич, терміни, які позначають час у скандинавів, майже всі вказують на циклічність його сприйняття чи на зв'язок тривалості часу з людським життям: „рік”, „врожай”, „сезон”, „родючість”. Ще однією з базових засад сприйняття часу в ісландських сагах є його „матеріальність”, невід'ємне наповнення часу: час є там, де є дія людини. „Час – параметр людських дій: де нічого не відбувається, там якби і немає часу, його неможливо помітити” [60, с. 78]. Це, мабуть, загальноміфічна характеристика сприйняття часу. Але в силу цього час скандинавських саг відрізняється як від сучасного уявлення, так і від християнсько-середньовічного.

Сноррі Стурлусон поділяє всю історію на два періоди: „вік кремації” та „вік курганів”. У давнину померлих спалювали, та коли бога Фрейєра (предка конунгів) поховали у кургані в Упслє, багато вождів стали переходити до поховання. З цього прикладу можна бачити, що „вік” для ісландців є досить відносним поняттям. Це має декілька причин. По-перше, час залежить від того, що відбувається в ньому, навіть цілі епохи отримують назви завдяки діям, які відбуваються там. По-друге, час – то не є якась абстракція, яка тече лінійно, невинно, та де одна мить обов'язково змінює іншу. У сазі ж, коли один вік ще тривав, постав інший та навіть, коли розпочався другий, перший не скінчився. „Час – це течія життя людини, вік не існує без та людей та поза їх діяльністю” [60, с. 78]. Що важливо, скандинавська сага не знає двох часів, точніше, не знає часу та вічності, така дихотомія чужа для ісландської свідомості.

Простір для скандинавських саг теж досить відносний: є „добрий” і „поганый” простір, той що „сприяє” справі – і той, що ні. Ойкумена була окреслена кордонами скандинавської культури. Як було зазначено вище, доба саг – це XII-XIII ст.ст., а Норвегію хрестили приблизно у 1000 році⁷. Хрещення не могло не позначи-

⁷ До речі, у сагах є момент, коли після хрещення Норвегії Один з'являється на кордоні Норвегії та Швеції, і говорить, що піде до Швеції, яка ще не була хрещеною, піде, ніби у свій простір.

тися на викладенні подій у сагах та на часово-просторових характеристиках.

Перехід від поганства до християнства посилив роль фактора часу у свідомості скандинавів. Та й дійсно, сприйняття часу після хрещення Норвегії стає більш чітким, більш дрібними та з'ясованими стають частини доби. Починаючи з „Саги про Олафа Трюгвасона” , та особливо в „Сазі про Олафа Святого” видно, як старий підрахунок часу, який ритмізувався чергуванням пір року та положенням світил у небі, змінюється часом літургійним, який знаходиться під контролем церкви.

Головні християнські свята починають визначати відрізки розповідей у королівських сагах. У історії саг існував лише один земний план та подвиги конунгів мали самоцінність, бо язичницька доля не утворювала якого-небудь іншого рівня реальності та була іманентною діям людей. Двоплановість і, відповідно, двосенсність історії, дихотомія землі та неба в „Колі земному”, з'являється тільки з впровадженням до неї теми святого Олафа. Отже, час насичується християнськими реаліями. Тривалість людського життя за новими повір'ями визначається тепер не долею, а залежить від Бога. Конунг Інгли, відхиливши пораду своїх побратимів не брати участь у битві з ворогами та тікати, заявляє: „Хай, Господь вирішить, скільки має тривати моє життя” [63, с. 33]. Попередні уявлення про час поєднуються з новими, згідно з якими час створений Богом.

Таким чином, з прийняттям християнства час «випрямляється», набуваючи зовсім іншого онтологічного та аксеологічного статусу. На авансцену виходить вічність, а історія розгортається між двома Градами.

Ще одним культурним феноменом, який поєднує різні світи Середньовіччя є „Пісня про Нібелунгів”. Цей епос, написаний на межі XII-XIII ст., звертається до сивої давнини, періоду великого переселення народів. Географічний район виникнення епосу – німецькі землі, були охрещені значно раніше за Скандинавію, однак в народній свідомості залишалися ще дуже великі рудименти минулих епох. Перше, що слід відзначити, це те, що в епосі час може „вимикатися”. Там, де перебуває головний герой, час активно тече та змінюється, але, як тільки герой покидає цю місцевість, час там зупиняється. Звідси феномен: зустрічаючи одних героїв двічі, але у різний час, бачимо, що вони анітрохи не змінилися, навіть не по-

старіли, хоча повинні були б. Поки на героїв не звертає уваги автор, з ними нічого не трапляється, вони навіть не живуть – чекають.

Інша цікава особливість епосу – це взаємозалежність простору та часу. У різних просторових одиницях і час спливає по-різному. Зігфрид, казковий переможець Дракона, прибуває у Ворс – з давніх часів він переходить до куртуазної сучасності. Понад те, в різних просторах і герой виявляється досить різним. Тільки-но Зігфрид бився з Драконом і вже він готовий до всіх манірностей середньовічного етикету. Тобто здібності людини залежать від середовища, в якому вона опиняється. Більше того, це середовище дуже важливе для епічного героя. Для нього є різні види простору, емоційно навантаженими, „добрий”, „поганий”, „чистий”, „брудний”, але головне є „свій” простір та „чужий”. „Свій” простір герой дуже добре знає, у ньому йому нічого не загрожує. „Чужий” же навпаки – незнайомий, він приховує безліч небезпек та загроз для життя. Дуже важливо правильно поводити себе у такому просторі.

Що симптоматично (це спільне для багатьох народів), кордон між двома просторами з двома часами формує вода. Саме вода стає тим бар'єром, через який доводиться переходити, щоб потрапити в інший простір. Води Дунаю стають межею, за якою починається інший час та простір для подорожніх, які покинули Ворс. На березі Дунаю віщі мавки наворожили Хагену смерть, якщо він перейде ріку. Роль води дуже значна у відокремленні просторів, це може бути пояснено тим, що саме вода поділяла світи в уявленні давніх германців. На кораблі, по воді добиралися мертві з одного світу в інший. Отже, на прикладі „Пісні про Нібелунгів” видно, що в німецьких землях також ще дуже впливовим був поганський елемент в поглядах на час та простір, хоча він вже органічно вписувався в офіційну точку зору.

Іншим виміром середньовічного світу була народна культура. Це ще один дуже специфічний дискурс, у якому застигли уявлення неписьменної частини населення. Виникає питання: звідки ж тоді можна знати про ці переконання? Матеріал для такого аналізу дають так звані *exempla*. Це невеличкі повчальні розповіді, які вбудовувалися у текст проповіді, щоб селянам зрозуміло викласти моральні засади життя. Потім ці „прикладі” складались у збірки, і серед таких зібрань найвідомішими є німецькі збірки цистеріанського монаха Цезарія Гайстербанського та домініканця Рудольфа Шлеттштадтського. Особливо треба зацентрувати на тому,

що істинність цих „прикладів” ні у кого в середньовічному суспільстві не викликала сумнівів, автори самі неодноразово наголошували на цьому: „якщо не вірите, запитайте їх самих (героїв „прикладів”)”. Автори постійно підкреслюють, що всі розповіді вони бачили самі чи їм розповіли люди, у правдивості слів яких не можна сумніватися, тобто всі дива, які змальовані у „прикладах”, сталися насправді. І слухачі приймали це як даність.

У контексті теми дослідження доречно зупинитися на часово-просторових уявленнях, що описані в *exempla*. Матеріалу для такого аналізу вони дають достатньо. Насамперед, на чому слід наголосити, це на тому, що в повчальних „прикладах” не розділяються два простори, в тексті жодного разу не використовуються словосполучення „той світ”, „інший світ”, „потойбічний світ” та ін. У буденне життя селян, монахів, сеньйорів втручаються зовсім не земні істоти, причому як із верхніх сфер, так і з нижніх. Простір розширюється та вміщує в себе, нібито два світи. І це повністю звичайний стан речей, який нікого не дивує. Слід відзначити, що Христос та Богоматір не завжди грають ролі милосердних заступників. Чого тільки вартий той приклад, у якому ченцю, що заснув на молитві, Христос вибив щелепу. Нечиста сила і божеське військо являють для середньовічної людини невід’ємну складову світобудови. У таких же категоріях сприймається і час.

Вічність без усіляких перешкод втручається у час. Вторгнення потойбічних сил змінює звичайний хід людського часу. Ілюстративним в цьому контексті є „приклад” про абата. Він вийшов зі свого монастиря, щоб прогулятися парком. Його зустрів незнайомец, і вони спілкувались цілий день. Коли ж ченець повернувся до абатства, його ніхто не впізнав, а з хронік монастиря з’ясувалося, що триста років тому був абат, який вийшов із монастиря і не повернувся. Отже, вічність увірвалася у час та все змінила. І таких „прикладів” дуже багато. З цього матеріалу видно, що у народній культурі відбито свій специфічний хронотоп.

Треба сказати, що час у Середньовіччі був повністю підпорядкований церкві. У церкві була монополія на визначення часу. У світських сеньйорів були лише пісочні чи водяні – клепсидри, годинники, однак, вони використовувалися швидше, як розкішний аксесуар, ніж як прилад для встановлення часу. Існував ще один спосіб встановити час, що засвідчив Людовик Доброчесний, який брав із собою у подорож свічі однакової довжини та підпалював їх

по черзі. Та були і курйозні випадки, наприклад, коли призначили поєдинок на світанку, а останній термін очікувань на дев'яту ранку. Та коли один із лицарів не прибув, суддя не зміг віддати перемогу іншому, бо не зміг встановити котра година. І для вирішення цієї проблеми звернулися до священника. Церква краще зналася на часі, бо їй потрібно це було для літургійних цілей. Люди знали час по дзвонам. Кожну подію сповіщав свій дзвін: години молитви, були „дзвони пожеж”, „дзвони жнив” та ін. Церква визначала ритми часових коливань.

Історію писали грамотні люди, і більша частина з них були церковними діячами. Хоча у дійсно історичній свідомості середньовічній історіографії доводиться відмовити, все ж таки автори історичних творів зробили дуже багато для появи справжніх історичних досліджень. Історія у Середні віки – це своєрідний різновид творчості, однак, на відміну від сучасного, вона ставила зовсім інші цілі. Аналізуючи історичну спадщину середньовіччя, необхідно зазначити, що саме в цю епоху було закладено фундамент для появи та подальшого розвитку історії як науки. Це виявляється і в часово-просторових уявленнях середньовічних істориків. Простір вони розуміли, перш за все, як моральну категорію. Світська історія була узгоджена з церковною та писалася за її канонами. Саме тому, спираючись на біблійні історії, „сакральна географія” дуже сильно проникла у світську.

Єрусалим на більшості середньовічних карт розташований у центрі світу, як це зазначено у пророка Даниїла. Кожен середньовічний історик точно знав, де знаходиться рай – звичайно на сході,⁸ у горах сучасного Азербайджану. Звідти витікали ріки Тигр, Євфрат та Нил. Хоча при цьому власний кругозір середньовічних істориків не виходив за межі місцевості, у якій вони жили⁹. Проте, у християнського простору була дуже важлива особливість, на якій, зокрема, наголошує Ж. Ле Гофф. Простір міг дуже швидко поширюватися. Згідно слів апостола Павла про те, що немає ні елліна, ні юдея, простір ставав загальнолюдським. Однак, середньовічна свідомість поділяла всіх людей, а, відповідно, і простір, у якому вони живуть, на християнський (людський) та поганський (не зовсім людський). Завдяки відкритості і всезагальності християнства, простір міг

⁸ Однак слід зазначити, що на середньовічних картах схід був там, де зараз північ.

⁹ Приклади цьому дають твори Беди Вельмишанованого, Отона Фрейзенгенського та ін.

ставати християнським (після місіонерських походів), все більш гомогенним, який охоплює все більше територій.

Вже в середині християнства базувалася ідея всезагальності, яка є такою важливою для історіописання. Ще один момент, який позначився на подальшій історіографії, це – переміщення простору розвитку із сходу на захід. Кретъєн де Труа переносив всю мудрість історії у сучасну йому Францію. Річард Б'юрі вважав вінцем історії Англію. Загальноєвропейський настрої підсумував Гуго Сен-Вікторський: „Боже провидіння вирішило таким чином, що загальне правління світу, яке спочатку знаходилося на Сході, по мірі того, як час приходить до свого кінця, переміщується на Захід, щоб повідомити нас про те, що наближається кінець світу, бо хід подій вже досяг краю Всесвіту”¹⁰[Цит. за 74, с. 168].

Однак, мабуть, головне, що дали середньовічні історики наступним поколінням, це пізнання історичного процесу. Історія у середньовіччі постає у декількох площинах. По-перше, це є історія спасіння; по-друге, історія є більш моралізаторською наукою, ніж дослідницькою; по-третє, і це пояснює два перших, історія є історією пізнання Бога.

Августин поділив всю історію на шість епох. Остання епоха розпочалась з пришествя Христа і закінчиться Страшним судом, і сьомого віку вже ніколи не буде. Єронім цю ж історію поділив на чотири царства – останнє, Римське триватиме до парусії. І п'ятого царства бути не може. Що цікаво, всі історики середньовіччя намагалися поєднати всі події „всесвітньої історії”. Ця всезагальність християнства вимагала включити всі події у всіх царствах та епохах в один лінійний процес. Гійяр де Мулен у „Історичній Біблії” пише, що коли Мойсей викладав юдеям Второзаконня, греки взяли Трою; Прометей навчив людей ремеслам у часи Ісака. „Історія Геродота – є ніщо інше, як історія книги Буття”[129, с. 134]. І так майже в кожній середньовічній історичній хроніці.

Що може поєднувати такі різні події? А поєднувати може лише одне – дії Господа. Бог розкриває Себе усюди. Тому історія є історією пізнання Бога, і не важливо, говорить про істину грецький історик чи християнський монах. Історія отримала сутнісне наповнення, трансцендентний вимір. Це дуже важливо, тому що з секуляризацією Європи історики почнуть шукати сутність історії,

¹⁰ Мабуть саме з цього починається закладення засад західноєвропейського шовінізму XV-XX ст.ст. Це коріння думки про те, що історія розгортається у Європі, що Європа обрана Богом.

одну – єдину, яка може все пояснити. А базується це, як видно, на середньовічній історіографії. Тепер історія може розвиватися, змінюватися, приходити до антитез, але завжди залишатися розвитком однієї і тієї ж субстанції.

Таким чином, християнська історіографія надала історії зовсім нового звучання. Час „випрямляється”, пливе від минулого у майбутнє, очікуючи на есхатологічні звершення. Простір все більше узагальнюється, поширюючи свої кордони, центр світобудови переміщується на Захід. Історія отримує сутнісну основу.

Як було показано, середньовічна історіографія зробила дуже багато для появи історичного часу, як наголошує Ф. Р. Анкерсміт, конструкту виключно новочасного [8]. Порвавши з циклізмом язичницького світобачення, християнство сприйняло зі Старого Заповіту переживання часу як есхатологічного процесу, напруженого чекання великої події, яка розв’язує історію, - пришествя месії. Однак, поділяючи старозавітний есхатологізм, новозавітне вчення переробило це уявлення і висунуло зовсім нове розуміння часу.

По-перше, у християнському світосприйнятті поняття «час» було відокремлене від поняття «вічність», яка у інших давніх світобачних системах поглинала та підпорядковувала собі земний час. Вічність не вимірювана часовими відрізками. Вічність – це атрибут Бога, який „не був, не буде, але завжди є”. Земний же час – це „тінь вічності”, „зміна речей” (Гонорій Августодонський). Час створений, має початок і кінець, які обмежують тривалість людської історії. Земний час співвідносний із вічністю, і в деякі вирішальні моменти людської історії, ніби „проривається” у вічність. Християнин намагався перейти із часу земної юдолі у вічність – обитель вічного блаженства божих обранців.

По-друге, історичний час набуває визначеної структури, і кількість і якість чітко розподіляються на дві головні епохи: до народження Христа і після нього. Історія рухається від акту божого творіння до Страшного суду. У центрі історії знаходиться вирішальний сакраментальний факт, який обумовлює її хід, який надає їй новий сенс і вирішує весь наступний її розвиток, - пришествя і смерть Христа. Старозавітна історія стає епохою підготовки пришестья, наступна історія – результатом його втілення і мук. Ця подія неповторна і унікальна за своєю значущістю.

Таким чином, нове усвідомлення часу спирається на три визначальні моменти: початок, кульмінацію і завершення життя роду

людського. Час стає векторним, лінійним і незворотним. Християнська часова орієнтація відрізняється як від античної орієнтації на одне лише минуле, так і від месіанської, профетичної націленості на майбутнє, характерної для юдо-старозавітної концепції часу, – християнське розуміння часу надає значущості і минулому, оскільки новозавітна трагедія вже відбулась, і майбутньому, яке несе відплату. Саме наявність цих опорних точок у часі з надзвичайною силою „розпрямляє” його, „розтягує” у лінію і разом з тим створює напружений зв’язок часів, надаючи історії стрункого та єдино можливого плану розгортання.

Отже, стає зрозумілим, що ті підвалини, які уможливили виникнення сучасної історії, повністю християнськоцентричні. За великим рахунком, це і є християнські феномени, що отримали інобуття в секуляризованій парадигмі Модерну. Саме в християнській парадигмі, на відміну від античної, з’являється нове розуміння часу як векторної лінії, спрямованої у майбутнє, це християнство створює новий час, вперше розриваючи часове коло. Гомогенний простір – також конструкт виключно християнській, що спирається на ідею всезагальності, висловлену в Посланнях апостола Павла. Але тільки в Новий час, коли релігійну домінанту цих феноменів було відсунуто на маргінес, вони стали секулярними засадами нової історії.

Так можна описати трансформації, які призвели до появи саме історичного часу та історії як науки. Однак, ці перетворення так би і залишилися добрим побажанням, якби не один дуже важливий процес. Узагалі його можна назвати секуляризацією християнського світобачення. Цікавим же, у контексті теми дослідження, стає процес виходу часу з лав церковної монополії. І тут, як це часто буває, визначну роль відіграло місто.

Місто стало місцем появи альтернативного відліку часу. Вже на початку XIV ст. на міських ратушах (уперше у Парижі) з’являються механічні годинники. Спочатку лише з годинниковою стрілкою: перші пристрої дуже часто ламалися, не було уніфікованого погляду на те, куди повинна обертатися стрілка. Та все ж таки вони позначили появу „мирського” часу, який означав не літургійні години, а години цехової праці. Як відмічають майже всі дослідники цього питання – Ж. Ле Гофф, М. Блок, Л. Февр, А. Я. Гуревич та ін., – саме зростання мануфактурного виробництва призвело до трансформації концепції часу.

Середньовічна Європа – це в першу чергу аграрна культура, міст було дуже мало, та й містами вони були тільки за назвою: найбільш великі – до двадцяти тисяч мешканців. Тому Константинополь з мільйонним населенням здавався раєм на землі, де можна знайти все, що завгодно. А перші хрестоносці, підходячи до кожного міста, запитували: чи не Єрусалим це? Бо ніколи не бачили справжніх міст. І ось зростання міст, а в них мануфактурного виробництва, вимагало іншого ставлення до часу. Відношення, згідно з яким, час – це гроші, час треба берегти та раціонально використовувати. Підприємці були стурбовані тим, щоб зробити за одиницю часу якомога більше продукції та збільшити тривалість робочого часу; дрібні ремісники та робітники були зацікавлені в уточненні годин праці. Тому вже у XVI ст. з'являється хвилинна стрілка, а Ньютон у своїх „Началах” говорить вже про секундну. Таким чином, час все більше виходив з-під впливу церкви і ставав все більш незалежним. Дзвін міських курантів почав відстукувати „мирський” час, на відміну від сакрального часу церковних дзвонів. „Уперше час остаточно „витягнувся” у пряму лінію, що йде із минулого у майбутнє через точку теперішнього” [62, с. 115].

Іншою стороною цього ж процесу була раціоналізація часово-просторових уявлень у метафізиці XVII-XVIII ст. Перша заслуга в цьому належить Галілею, який, сформулювавши закони падіння тіл, зміг математично пов'язати простір та час. Як пише П. П. Гайденко: „це призвело до нового тлумачення поняття часу, - можна сказати до геометричного його тлумачення” [43, с. 77]. А Дж. Уітроу зазначає, що „великі досягнення Галілея у динаміці були обумовлені вдалим використанням ним зображення часу геометрично у вигляді прямої лінії” [187, с. 13]. З цього моменту всі роздуми новочасних філософів стали прокладати шлях секулярному часу та простору. Навіть незалежно від того, що багато концепцій були протилежними. Ляйбніц дискутував із Ньютоном, Локк – з Декартом, Берклі та Г'юм – зі Спінозою. Але всі вони закладали фундамент секулярного часу та простору, які не залежні від подій та речей, що в них вміщуються.

Картезіанська концепція часу базується ще на теологічному фундаменті так само, як і метафізика, і натурфілософія Декарта в цілому. Як без божої незмінності не могли б існувати вічні та постійні закони природи, так без божої вічності неможлива тривалість як неперервне прямування моментів часу один за одним. Д. В. Ніку-

лін навіть зауважує стосовно поглядів Декарта, що „якби Його не було, не було б і тривалості” [132, с. 32]. Однак, при всій теологічності, наяву вже досить незалежний світ, зі своїми законами, хай встановленими Богом, але вічними і незмінними. Світ має свій час, який пливе лінійно у майбутнє та незалежно від наповнень, він вже починає ставати місткістю світу. З критикою картезіанської концепції часу виступив Локк. Базою критики став англійський номіналізм з його запереченням субстанції. Локк виступає проти використання терміну субстанція, оскільки він є „припустимим, але не відомим носієм тих якостей, які ми вважаємо існуючими” [102, с. 301]. Відтак без існування субстанції поняття часу переміщується у сферу внутрішнього досвіду. Це означає, що втрачається різниця між вічністю та часом, різниця встановлюється лише кількісно. Вічність утворюється складанням безкінечної суми відрізків часу. У Декарта і Спінози базисом, який відрізняє вічність і час, була субстанція, Локк же знищивши це поняття, зневілював і онтологічну різницю між часом і вічністю, зробивши ще один крок на шляху до появи незалежного історичного часу.

Ще одним філософом, який, можливо, найбільш послідовно аналізував проблему простору та часу, був англійський дослідник І. Ньютон. На прикладі його вчення можна простежити, як проходили процеси секуляризації та як пробивав собі шлях новий тип раціональності. Для Ньютона існування Бога було беззаперечною істиною. Але переконання це було дуже своєрідним, - мабуть, типовим для новочасної свідомості. А. Камю писав, що в Новий час Бог все більше переміщувався у трансцендентні далі, звільняючи простір секулярного космосу [81]. Світ у працях англійського дослідника вже досить незалежний. Бог надає світу вічні абсолютні інваріанти у вигляді простору, часу, сили, маси, руху і вже не втручається у світобудову. Світ отримав самостійний статус. У цьому аспекті дуже важливою стає концепція деїзму, який звільняє світ від божого втручання, щоб детермінувати його законами природи. Перебіг цього процесу описаний детально у працях Ньютона. Для того, щоб надати легітимності простору та часу, він (можливо несвідомо) надає їм божественних атрибутів. „Простір – є протягом вічним, безкінечним, без початку, усюди однорідним, цілком нерухомим” [Цит. за 132, с. 129]. Окремо слід відмітити те, що Ньютон говорить про „нетварність” простору. Він розуміє його таким, що існував вічно, і божественне творіння відбувалося вже у просторі.

Наяву зміна світобачення по відношенню до середньовічних переконань. Однак, погляди Ньютона цікаві ще з однієї причини.

Він розуміє простір і час як незалежні і, так би мовити, „порожні”, здатні уміщувати в себе все, що завгодно, і при цьому залишатися абсолютно індиферентними до змісту. „Як незмінний порядок частин часу, так не змінний і порядок частин простору. Якби вони перемістилися зі своїх місць, то просунулись би до самих себе, бо час і простір утворюють ніби місткість самих себе і всього існуючого. У часі все розташовується послідовно, у просторі – у сенсі порядку положення. За самрю своєю сутністю вони є місця, приписувати ж первинним місцям рух безглуздо. Отже ці самі місця і є місцями абсолютними” [Цит. за 132, с. 121]. І далі: „простір не складається із суми своїх частин... У кожній своїй точці він подібний до самого себе” [Там само, с. 126], „простір – це не самі тіла, а лише місця, у яких тіла існують та рухаються” [Цит. за 132, с. 130]. „Абсолютний істинний математичний час – сам по собі і за своєю сутністю, без усілякого відношення до чого-небудь зовнішнього, тече рівномірно і називається тривалістю” [Цит. за 132, с. 139].

З цих цитат видно, що простір та час розуміються зовсім незалежними від тих процесів, які в них відбуваються. Це дуже важлива характеристика. Хоча Ньютон фізик і до історії має опосередковане відношення, все ж його концепція (як загальноєвропейське світобачення) відіграла дуже важливу роль. Із попереднього дослідження видно, що саме залежність простору та часу від їх змісту робило неможливим виникнення історії як науки. З появою ж концепту абсолютного простору та часу, які стають місткостями, індиферентними до подій, що в них відбуваються, постало і нове бачення історії. Час і простір припинили впливати на події, а стали просто їх вміщувати. З цього моменту з’являються дихотомії природи і культури, суб’єкта та об’єкта. Простір стає умовою людського пізнання. З’являється суб’єкт, який пізнає, він є самодіяльним, внутрішнім і не просторовим; об’єкт, що пізнається, зовнішній простір виражений та позбавлений будь-якої самостійності. Таким чином, ньютонівська фізика заклала початок розуміння природи як об’єкта пізнання. Історія почала розгортатися у незалежному просторі та часі, а суб’єкт зміг пізнавати її у невпинних закономірностях.

У працях англійських сенсуалістів переконання Ньютона були переглянуті і, мабуть, саме з цього моменту почався відлік існуван-

ня секулярного світу. Концепції Локка, Берклі, Г'юма все більше усували понятійну різницю між часом та вічністю¹¹. Вічність являє собою не більше ніж подовжений до безкінечності час. Емпіричний світ став єдиним реальним світом, самодостатнім і замкнутим на собі, що не передбачає ніякого іншого буття.

У соціальному дискурсі такі трансформації призвели до появи секулярного есхатологізму – прогресу, який відтепер став сутністю історичного розвитку. Повністю спираючись на християнські переконання, модель прогресу, що сформульована у часи Просвітництва, передбачає кумулятивне накопичення знань позитивних начал про світ і суспільство і раціональне їх використання на благо людей, головним чином у їх турботі про наступні покоління, бо прогресивне устремління розуміється як таке, що не має кордонів та меж й відкриває все нові й нові небосхили. При цьому кожен даний період історичного існування не являє цінності сам по собі, але – лише як обумовлений етап, щабель переходу від темного минулого до блискучого майбутнього вдовж вісі безкінечно плинного часу. Така установка, вочевидь, вже передбачає уявлення про історію як про апіорну форму загальнолюдського розвитку і вона можлива тільки при наявності розумово осяжного розгортання історичного плану розвитку. Саме ж поняття історії з'являється лише з християнською есхатологією, з утіленням Бога у часі і просторі, з положенням абсолютного телосу, з наданням цілі хаотичним рухам життя людей, з благим керівним началом божого провидіння.

П. Рікер же, висловлюючи подібну точку зору, пише, що „прогрес виникає із секуляризацією, а в загальному плані з раціоналістичною деградацією християнської есхатології” [157, с. 86]. Таким чином, науковий прогрес стає іншою стороною християнського очікування парусії.

Отже, проаналізувавши погляди на час та простір різних мислителів, що жили у різних епохах, можна зробити декілька висновків:

- по-перше, в античності час розумівся як циклічний рух;
- по-друге, час та простір у цю добу розглядався як „матеріальний”, залежний від того, що в ньому відбувається;
- по-третє, античні історики відтворювали у своїх працях міфічне архе;

¹¹ Різниця між вічністю та часом більше не мала буттєвого характеру, тепер це не різниця між трансцендентністю та іманентністю. Відтепер, з точки зору метафізики, аксеології та онтології вічність та час – це одне й те ж, - різниця залишилась тільки з позиції математики.

- по-четверте, середньовічна культура була дуже різноманітною, зі своїми локальними світобаченнями;
- по-п'яте, час і простір скандинавських саг та німецького епосу ще дуже залежний від міфічних уявлень;
- по-шосте, народна культура базувалася на своїх уявленнях про простір та час, в яких дуже часто були поєднаними два світи;
- по-сьоме, середньовічна історіографія зафіксувала зміни часово-просторових переконань: векторний лінійний розвиток часу, загальнолюдський простір, пізнання історії, як пізнання Бога у просторі та часі;
- по-восьме, ренесансне місто породило новий „мирський” час незалежний від церковної влади;
- по-дев'яте, секуляризація хронотопу зробила можливим розвиток історії у просторі та часі;
- по-десяте, такий погляд на час „народив” прогрес – базис новочасної історії.

Таким чином, на прикладі розвитку уявлень про простір та час можна бачити, що історія як наука виникає з секуляризацією християнської парадигми, з трансформацією ідей усезагальності, обраності та есхатологічних очікувань; виходу часу з-під контролю церкви.

Отже, стає очевидним, що історія в жодну з епох не займала такого місця, яке вона займає зараз. В жодний з періодів, що були проаналізовані, людина не спиралася на історію як на культурну метафізику, окрім, звичайно, Модерну. Для античності та середньовіччя були свої підвалини. Міф можна назвати культурною метафізикою Античності, християнську релігію – культурною метафізикою Середньовіччя. У жодну з цих епох історія не приймала участі у формуванні культурної ідентичності людини. Ідентичність індивідів цих епох мала свої підвалини та фундаменти. Тільки після делегітимізації цих базисів з'явився новий системоутворюючий чинник, який взяв на себе роль нової ідеології – назва цьому чиннику Історія. Однак, при детальнішому наближенні до нього стає зрозумілим, що він плоть від плоті християнської світобудови.

1.2. Релігійне коріння суб'єкта історії

Поряд з хронотопним виміром історії розташовується, мабуть, найбільш тонкий вимір історичного конструкту – вимір суб'єкта історії. Не можна сказати, що тільки, спираючись на часово-просторові уявлення, народжується історія. Є ще щонайменше два стовпи, на яких базується історичний конструкт.

Перший – це суб'єкт історії. Саме ця проблематика і стане темою даного підрозділу. Ретроспективний погляд на розвиток суб'єкта історії та розуміння ролі й місця людини в історичному процесі загалом надасть можливість говорити про ті зміни, які сталися в усвідомленні цієї проблематики протягом століть. А також уможливить співвідношення стану розвитку цих ідей з процесом формуванням ідеї Історії, тобто визначення впливу, який протягом двох з половиною тисячоліть здійснювався на історичний конструкт з боку уявлень про суб'єкт, про людину. Важливим також постає питання про взаємозв'язок модерної ідентичності та стану розвитку історії як межового метафізичного конструкту модерної раціональності. Для цього треба, по-перше, придивитися до коріння суб'єкта новочасної історії, його генези та виходу на авансцену модерного світу. По-друге, проаналізувати, які засади цей конструкт історичного світу моделює в добу модерну та на чому базуються ці схеми та алгоритми.

Отже, в цьому підрозділі робиться спроба довести, що історія завдячує своєю появою не тільки хронотопному виміру, а й появи вільної особистості, яка згодом і стає єдиним суб'єктом історії. Також слід додати, що сам цей суб'єкт постає як секулярний прояв християнської парадигми, як такий, що містить в собі релігійний сенс. А відтак і весь конструкт історії постає як релігійно ангажований, навіть з урахуванням того, що часово-просторовий базис новочасної історії – це також християнська догматика. Тобто і культурна модерна ідентичність виявляється побудованою на релігійному фундаменті.

Другий стовп, на якому тримається конструкт історії, пов'язаний з філософсько-історичною легітимацією самої історії, яка стане предметом аналізу в третьому підрозділі.

Починати розгляд ролі та місця людини в історичному процесі слід за відомою вже схемою, тобто, звертаючись до „вісьового часу європейської історії” (К.Ясперс) [226].

Антична доба багато в чому сформувала європейську свідомість та поставила ті питання, які вирішуються і досі. Як зазначає

А. Ахутін, європейська цивілізація уримується на двох стовпах: античній раціональності та християнській релігії. Л. Шестов поетично називав ці стовпи Афінами та Єрусалимом [218]. Отже, для виявлення евристичних потенціалів культурних епох доцільно звернутися до компаративістики та поглянути на людину Античності, її роль в історичному процесі, а відтак і на стан самої «історії» в частині її суб'єкта.

У першому підрозділі роботи ми визначили, що антична доба базується на міфічній парадигмі, яка легітимує всі смисли в рамках культурної цілісності. «Історія грецької культури, – як влучно зауважує Дж. Керк, – є історія її ставлення до міфу. Жодна з інших видатних західних цивілізацій не знаходилась під таким впливом розвинутої міфічної традиції» [227, с. 250]. Однією з центральних в такому разі стає категорія нумінозного, завдяки якій багато чого пояснюється в цій культурі. Це стосується метафізичних категорій загального та індивідуального, матеріального та ідеального, фізичного та психічного, священного та профанного. Перш за все, нічого в цьому світі не існує без втручання сакрального, воно немовби просвічує мирське та надає йому сенс, забезпечує його легітимністю. Як зазначав М. Еліаде, священне «входить» в профанне, надаючи йому життя. По-друге, різниця між матеріальним та ідеальним не являла собою таку ж опозицію, яка запанувала у природнонауковій парадигмі. Психічні та фізичні феномени були настільки тісно взаємопов'язані, що важко їх диференціювати на окремі процеси. Понад те, багато психічних станів ставали можливими тільки завдяки апеляції до окремих фізичних частин тіла. Розуміння ж загального та індивідуального в античності повністю базується на міфічній парадигмі. Це, зокрема, зазначав К. Хюбнер, наводячи приклад, що всім відомі ідеї Платона ніщо інше, як раціоналізовані нумінозні сутності гомерівського епосу. Все, що раніше стосувалося Афіни, стало ідеєю мудрості, все, що торкалося Ареса – ідеєю війни тощо.

Сам же феномен нумінозного пронизує весь універсум античності. Апеляція до нумінозних сутностей виправдовує увесь хід історії. Будь-яка подія, яка відбувається в античному космосі, так чи інакше знаходить свою легітимність в межах функціонування нумінозного. Це той світ, який надає світу профанного буттєвий сенс. Хоча це не два різних світи, як, наприклад, у християнстві. В Античності світ нумінозного постійно «втручається» в людський світ,

понад те, ці два виміри співіснують в дуже тісній співпраці. Відтак і розвиток історії являє собою досить специфічний театр, в якому головну роль виконує зовсім не людина, не говорячи вже про те, що режисером цієї вистави людина навіть не намагалася бути. Це стосується не тільки історії в першому сенсі (за висловом Гегеля), коли йдеться про перебіг подій, а і про історію в другому смислі, коли мова йде про розповідь про перебіг подій. Тому що в усіх джерелах, які стосуються історичних оповідань і збереглися до нашого часу, розуміння історії втілене саме в такій формі небесного театру.

Для ілюстративності звернемося до антропології, що засвідчена античними джерелами. Коли мова йде про людину в найважливіших та найвирішальніших митях її життя, або в найвідповідальніших моментах соціального буття особистості, то її тіло являє собою систематизований конструкт, який постійно зазнає втручання зовні. Такі спеціалісти, як К.Хюбнер, Р.Отто та інші виділяють декілька таких зон, через які на людину діє нуміозна сутність, та не просто діє, а прямо «входить» в людину, охоплює її.

Перша така зона – це «тімос». В тімос бог може щось «закинути», наприклад, якийсь емоційний чи психічний стан, слабкість чи біль, смуток чи бажання, причому «закинутість» чогось в тімос в деяких текстах виглядає настільки самостійною, що сам тімос немовби починає діяти, відсуваючи людину на задній план. Вже не людина діє, а тімос сумує або відчуває біль, чи розмірковує, чи радіє. Людина в такому контексті стає непомітною.

Іншим місцем, де діє нуміозне, є діафрагма – «френ». У нього боги також щось вкладають, наприклад, намір або стійкість. І ситуація стає аналогічною до першого прикладу з тімосом. Людина припиняє бути самостійною і залишає фізичну оболонку для дії нуміозної сутності, не приймаючи самостійних рішень та не діючи свідомо й незалежно.

Необхідно також згадати груди – «стетос». Гомер дає приклад з Ахіллом, коли той відмовлявся від їжі через скорботу за загиблим Патрокллом, Афіна капала йому нектар та напій богів. Особливо ілюстративно ці процеси виглядають, коли мови йде про духовні феномени. Тоді автор не використовує оборотів, які були б пов'язані з переживаннями людини, він наголошує на тому, що «френ обійнятий стражданнями», або «Ерос тісно обійняв діафрагму» [57] та інше. Тобто стає зрозумілим, що людина не бере участі в цих процесах, як самостійний, незалежний суб'єкт, повністю відповід-

альний за свої вчинки. Але, мабуть, найголовніше те, що людина не сприймається як творець, як вільна самоконститууюча особистість, що абсолютно необхідно для модерної історії й формування культурної модерної ідентичності.

Ще один спосіб впливу нумінозного на людину – це не тільки втручання в зону людської дії, а й надання людині частини божественного. Мова йде про «менос». Боги одарюють або відмовляють людині в меносі, вони надають або «вкидають» менос в людину. Причому події при такому «вкиданні» розгораються так, що людина майже припиняє існувати. Такі приклади Гомер надає в «Одісеї»: «Коли з'явилася зоря, Еос, постала з ложа священна сила Алкиноя» [57, с.134]. Та ще в іншому місці: «І сказав менос Алкиноя герольду» [там само, с.118]. А в «Іліаді» Гомер пише про те, що піднявся могутній менос боговірного Леонтея [56]. Отже, очевидно, що людина в такій ситуації зовсім не діє як самостійний суб'єкт, понад те, вона відходить на другий, третій плани, а на першу роль виходить нуміозне, яке діє в людині і діє через людину в соціальному вимірі. Людина повністю зникає, надаючи можливість з'ясовувати стосунки богам в профанному світі. У такому разі людина не може нести відповідальність за перебіг подій та за кінцевий результат. Людина не те що не може бути суб'єктом історії, вона не може бути повноцінною володаркою себе.

Те, що стосується індивідуальної антропології, можна екстраполювати і на соціальні процеси загалом. Будь-яка важлива подія, яка відбувається на землі, вже була проговорена або вирішена на Олімпі. Усі клани та фратрії вели свої родоводи від якогось бога чи героя. Всі ж соціальні процеси супроводжувалися божим втручанням. Так про це говорить В. Буркерт: «Боги брали участь як свідки у всіх правових ситуаціях, чи то на суді, чи то в економічних відносинах товарів, грошей і земельного володіння. Будь-яка позика, будь-який договір про купівлю-продаж, який не передбачає негайного уведення в дію, потребував клятви. Щоб справі додати необхідної ваги, було прийнято відвідати храм. Закон в даному випадку наказував, в якому храмі належить «принести клятву» [Цит. за 208, с. 117]. А Р. Отто наголошує на тому, що якщо люди повинні ухвалити якесь рішення, то тому передуює дискусія між богами. Тобто в соціальному вимірі людина не може діяти самостійно, не спираючись на волю богів, а відтак, говорити про розвиток історії в су-

часному сенсі досить проблематично, мова швидше йде про профанну експлікацію священної історії.

Творчість Геродота дуже послідовно доводить цю тезу. Початок Троянської війни (згідно з трудом історика) не має нічого спільного з людським світом, він сходить до суду Паріса. Паріс присудив Афродіті, як приз, яблуко (яке було підкинута богам Ерідою, богинею розбрату, на весіллі Пелея і Фетиди), і це допомогло йому викрасти зі Спарти Олену, дружину Менелая і дочку Зевса, але тим самим він налаштував проти себе Афіну і Геру, які програли цей конкурс краси. Тому останні допомагали грекам повернути Олену і зруйнувати Трою. Тобто не було жодного етапу Троянської війни, на якому б боги не втручались в перебіг подій, чи то на стороні греків, чи – троянців.

Цей приклад підкреслює декілька важливих моментів: по-перше, греки чітко не розділяли священну історію і мирську – ці дві історії були дуже тісно переплетені між собою і розвиток однієї часто проходив на полі іншої; по-друге, події не відбувалися самі собою, у кожній події була ініціююча постать, і майже завжди ця постать мала нумінозний характер; по-третє, людина в цих процесах виступала лише як арена дії нумінозного.

Таким чином, так звані історичні тексти Античності не засвідчують існування самотійної особистості, яка була б суб'єктом історичних змін та несла відповідальність за перебіг подій в межах ойкумени. Замість цього бачимо тотальний вплив сакрального світу на профанний. У такому світі людині немає місця як самотійному суб'єкту. Отже, з одного боку, не можна говорити про історію, яка писалася в добу Античності, в сучасному сенсі слова, тому що хронологічний вимір не дозволяє це робити та й суб'єктний вимір також заперечує таку можливість. Немає історії там, де немає вільної особистості, як повноцінного суб'єкта історії. Головними ж дійовими особами античної історії постають нумінозні сутності, які в крайньому випадку діють через людську матеріальність.

З іншого боку, і це, мабуть, найголовніше, відразу впадає у вічі культурна відмінність між античним греком і модерною людиною. Культурну ідентичність грека складала міфічна парадигма, яка базувалася на своїй аксіоматиці, і тому Історія не приймала жодної участі у формуванні такої ідентичності. Модерна ж культурна ідентичність базується на своїй аксіоматиці, частину якої наразі і складає Історія.

Однак, культурна установка античної метафізики була замінена, і на історичну сцену виступила нова парадигма, яка заклала один з блоків фундаменту сучасної цивілізації. Мова йде про християнське Середньовіччя Європи. У цей період головні сенси культури набувають нових форм, змінюючи всю архітектуру самої культури. Аналізуючи відмінність європейських культурних епох, відомий російський дослідник В.С. Біблер зазначав, що на відміну від новочасного розуму, який можна схарактеризувати, як такий, що пізнає, та від античного – ейдетичного, середньовічний розум можна позначити, як такий, що причащається: зрозуміти для нього – значить зрозуміти будь-який предмет, усі феномени світу, саме нескінчене буття, нарешті, життя людини, продовження, еманацию всезагального суб'єкта, означає причастити тлінне буття до іншого, вищого, надбуттєвого смислу [21].

Здається, В.С. Біблер дуже влучно схопив культурну відмінність та схарактеризував головний стрижень середньовічної культури. Людина повністю змінюється в цю добу, експлікуючи культурні архетипи, що закодовані в Священному Писанні. Йому церква, як хранитель Слова, мала таке вирішальне значення в цю добу. Як зазначає С. С. Аверінцев: «Передбачалось, що істотна перевага церкви, як власниці «істинної віри» і полягає в тому, що вона на відміну від «невірних» знає розгадку: розгадку загадки світобудови, ще не відому язичникам, і розгадку загадки Писання, ще не відому юдеям» [5, с.141]. Тобто монополія на істину в цей час належала церкві, яка «розпоряджалась» нею на свій розсуд. Отже, і всі концепти, які поставали за добу панування такої соціальної організації, повинні були кореспондуватися з офіційною позицією. Однак, саме Святе Письмо принесло такі зміни у всю соціальну будову тогочасної Європи, що облік її змінився до невпізнанності. Це ж стосується й історичних побудов, які мали місце в цей час. Християнське Середньовіччя відкрило декілька концептів, які докорінно змінили інтелектуальне обличчя Європи. Завдяки християнству були закладені підвалини багатьох процесів, які відбуваються в світі й досі, хоча вже майже всі забули, що первинно вони мали релігійний смисл.

Августин був сучасником неоплатоніків та сам багато чому навчився у афінського філософа - Платона. Проте на відміну від нього вчитель церкви відкрив світ, який не був відомий в такому ракурсі античній інтелектуальній еліті. Мова йде про внутрішній світ люди-

ни. «Сповідь» Августина дає приклад найінтимніших стосунків людини і Бога [2]. Уперше за історію людства, завдяки Святому Письму та християнській традиції загалом, істина розташувалася не за межами людини. Її можна знайти, якщо глибше зазирнути всередину себе, якщо ретельніше придивитися до істинної сутності людини, якщо «відділити зерна від плевел».

З одного боку, онтологічно існує два Гради, а з іншого – кордон між цими Градами проходить не десь невідомо де, а безпосередньо всередині кожної людини. Людина відкриває психологічні можливості та відмінності, вона починає вивчати себе, а не Космос навколо себе, вона застосовує практики щодо зміни внутрішнього світу, свідомості, а не власного полісу [1]. Усі ці зміни дуже важливі, тому що вони фундують появу вільної особистості, яка постане з виходом людини за рамки християнської парадигми, а поки це тільки інтенції, які дадуть свої плоди згодом. Можливість же зміни стосунків людини і Блага стає наявною завдяки зміні самого статусу людини. За Євангелієм людина постає в центрі світобудови і вся світова драма та битва обертається навколо неї. Генеральна битва всесвіту проходить всередині кожної людини, жодна особистість не вільна від цієї боротьби. Людина стає центром тварного світу, їй надаються всі права володарки цього світу, вона може навіть давати імена тваринам. Тепер світ виявляється створеним для людини, і все, що в ньому відбувається, має свій сенс, пізнання якого і приводить людину до «землі обітованої». Тепер людина змушена зазирнути всередину себе, тому що тільки там можна знайти відповіді на питання, тільки там можна провести найінтимніший діалог з Богом. Звичайно, це ще діалог не двох рівних особистостей, але це вже діалог особистостей, які мають свободу волі, і це ще одна фундаментальна парадигмальна зміна, яка матиме значення протягом тисячоліть.

Свобода волі – це нововведення, яке принесла з собою християнська релігія. Якщо в античності про такий концепт не можна було і розмірковувати, то в Середньовіччі він стає головним наріжним каменем. Саме розуміння людини, як істоти, яка наділена свободою волі, з одного боку, виокремлює її зі світу тварин та розташовує її в центрі цього світу, з іншого – уподібнює Творцю. Концепт свободи волі породив іншу, не менш важливу світоглядну модель, – відповідальність. Де є свобода волі, там завжди є вибір. Свобода вибирати ставить декілька проблем. Проблема перша – це

позиція, з якої можливо робити цей вибір. Середньовічна догматика чітко вирішує це питання апеляцією до Святого Письма. Те, що кореспондується зі Словом, треба та необхідно робити, те, що протистоїть Писанню – заслуговує на покарання. Так в середні віки вирішується питання моральних орієнтирів, які, за словами Ч.Тейлора, формують людську ідентичність.

Друга проблема – це проблема відповідальності. Завжди, коли є свобода – присутня відповідальність. Ця зміна, яка стала відома людству з приходом християнства, змінила весь перебіг подій в європейській частині світу. Відтепер кожна дія стала предметом вибору, а за результат цього вибору людина почала нести відповідальність, як в трансцендентному вимірі, так і в «світі феноменів». Так само і в історичній площині, людина потроху починає виходити на перший план. І якщо в античній історичній традиції взагалі неможливо говорити про вільно діючу особистість, то з переходом до християнської парадигми з'являються такі передумови. З'являється людина зі свободою волі, а відтак, закладена фундація вільної особистості як єдиного суб'єкта історії.

Звичайно, коли йдеться про «істориків» перших сторіч нової ери, то про людину, як єдиного суб'єкта історії, говорити не доводиться, але чим ближче до епохи Відродження, тим ці інтенції вільної особистості все більше перетворюються на асерторичні схеми світосприйняття. Цю динаміку дуже чітко простежує С.С. Неретіна, наголошуючи на зміні головних акцентів історичної науки від Беди Вельмишановного до історика XIV ст. Гіяра де Мулена [128].

Цей концепт свободи волі прямо пов'язаний ще з одним вченням, невідомим античності, але яке вплинуло на закони історіописання в середньовічній та постсередньовічній епосі. Мова йде про розуміння людини як образу та подоби Бога. За християнською догматикою люди саме завдяки свободі волі мають образ Бога, проте це лише «стартовий майданчик», ця свобода волі дана людині, щоб вона мала змогу уподібнитися Богу, і це її головне завдання на життя. Людина повинна прожити так, щоб, маючи образ Бога (свободу волі), надбати і подобу Бога, тоді життя можна назвати вдалим.

Для нас важливим в цьому розумінні людини є декілька речей. По-перше, це статус, який займає людина в світобудові. Вона має образність Бога і не має тільки його подібності, що робить людину потенційно головною діючою особою (це стане очевидним вже з

XIX ст.). По-друге, людина наділяється атрибутом Творця, що стане чи не найголовнішою категорією секулярного світу.

І остання зміна, якої необхідно торкнутися, коли мова йде про розуміння людини та її ролі в історії – це привнесений християнством концепт універсальності. З того часу, коли вперше прозвучали слова апостола Павла: «Бо нема різниці поміж юдеєм та гелленом, бо той же Господь є Господом усіх, багатий для всіх, хто кличе Його. Бо кожен, хто покличе Господнє Ім'я, буде спасений» [Рим. 10:12-13], світ дуже змінився. Спочатку ця теза стосувалася лише позиції віровчення та поширювалась на трактування місії Ісуса Христа. Мова йшла про те, що Син Божий прийшов до всіх людей світу. З плином же часу ця теза почала звучати не лише як релігійне правило. Саме в такому розумінні соціального устрою закладений фундамент секулярної рівності, яка стала лозунгом Французької революції, та універсальності в розумінні сучасних глобальних процесів, які відбуваються в світі. Ця теза, яка спочатку містила тільки релігійний смисл, насправді, заклала фундамент нового розуміння соціального устрою. Людина тепер не є представником окремого обмеженого полісу, відтепер вона є представником глобальної спільноти, яка не має кордонів та не обмежується етнічними рамками. Завданням же кожної людини є розширювати цю ойкумену вірних. Тому війни у християнському середньовіччі велись до перемоги, а не до тотального винищення. А ось, коли християнський світ стикався з нехристиянським, – правила різко змінювалися. Тому і потрібно було звільнити Гроб Господній. Історія хрестових походів – це історія спроб розширити світ універсальності. Однак те, що не вдалося завдяки мечам, зробили завдяки Соса-Сола.

Отже, було проаналізовано декілька концептів, які були невідомі Античності та були привнесені в європейський ареал християнською релігією. Ці концепти змінили становище людини взагалі в світобудові та зокрема в її участі в історичних процесах та формуванні письмової історії. Вони спочатку мали виключно релігійний характер та не мали прямого стосунку до схем історіописання. Найголовніше, що вони зробили – це змінили розуміння природи самої людини, а вже потім були адоптовані до історичної науки. Усі ці концепти будуть переосмислені в добу краху християнської парадигми а їхні релігійні смисли будуть секуляризовані. Проте всі

вони отримали життя в рамках християнської догматики і лише згодом стали засадничими принципами історіописання.

Так, інтимізація стосунків людини і Бога відкрила психологічну сторону життя людини, зацентувала увагу на внутрішньому та показала, що істину можна знайти всередині себе, що насправді саме там зберігається евристичний потенціал особистості. Ця позиція буде розвинута в добу Відродження, коли буде відкинтий релігійний сенс і вона стане відома як концепт автономної самодостатньої особистості.

Свобода волі взагалі виводить на авансцену історії, відкриває невідому до того європейській свідомості вільну самостійну особистість, яка має образ Бога та згодом посяде його місце, приватизуючи його атрибути. Концепт усезагальності фундує засади єдиної Європи. Він знімає полісну роздрібненість та надає ідею, яка ширша за державні та національні кордони.

Таким чином, в добу середньовіччя були вербалізовані концепти, які змінили форму європейської цивілізації загалом. Однак, в рамках задекларованої тематики нас цікавить одна сторона цих змін. Вона стосується розуміння людини та її участі в історичних процесах. Доводиться констатувати, що статус людини повністю змінився порівняно з античністю. З'являється нове розуміння людини, яке можна звести до декількох речень. У рамках середньовічної культури народжується вільна особистість, яка відповідає за свої вчинки. Це головна фундаментальна трансформація. Хоча треба сказати, що людина ще не може абсолютно вільно діяти, як самоконститууюча автономна особистість Модерну, тому що вона перебуває в рамках християнської парадигми, де останнє слово завжди залишається за трансцендентним виміром. Однак, як тільки заперечується цей вимір, головні концепти трансформуються, здобуваючи іманентну легітимність. Проте, їх батьківщиною все одно залишається християнській міф, який і спонукав їх до життя. Доба ж модерну просто змінила розуміння цих концептів, надавши їм нового звучання.

Таку точку зору відстоює Ю.Габермас, коли говорить про коріння модерної цивілізації загалом та новочасного розуму зокрема. Він зазначає, що сучасна цивілізація базується на релігійних смислах і адаптує ці постулати згідно секулярної матриці. «Робота по засвоєнню цих постулатів (християнських – В. Л.) знайшла свій прояв в таких багатозначних нормативних кластерах понять, як від-

повідальність, автономія та виправдання, як історія і згадування, новий початок і повернення, як емансипація та виконання, як звільнення, усвідомлення і втілення, як індивідуальність та спільність. Ця робота трансформувала первинно релігійний смисл, проте не усунула, не вихолостила його з цих понять» [195, с. 67-68]. Так німецький мислитель наголошує на християнськоцентричності сучасної західної цивілізації, хоча, звичайно, всі релігійні сенси постають як глибоко вкорінені та надійно замасковані в надрах секулярної культури.

Так само і розуміння людини змінюється та трансформується в час, коли церковні куполи почали змінюватись на магістрантські ратуші. Людина вивільнюється з-під впливу християнської парадигми і може повноцінно функціонувати в соціальному світі. Саме в цей час, на думку Ч.Тейлора, з'являється, так звана, «точкова самість», яка приходить на зміну людині середньовіччя. Головною ідеєю цього концепту є розуміння людини, як вільної особистості, повністю відповідальної за власну долю. Тому і починають в цей час з'являтися теорії суспільного договору, які намагаються впорядкувати ці «точкові самості» в єдиний соціальний світ.

Т. Гоббс наголошує, що в світі діють рівні особистості, які протистоять один одному, і кожен вільний робити, що завгодно. Тоді виходить, що *homo homini lupus est* [54]. Стан порядку та підлеглості ще треба створити. Спосіб такого впорядкування – суспільний договір, відповідно до якого кожен добровільно відмовляється від частини своїх прав, щоб мати можливість більш повноцінно розвивати інші. Це теоретичні підґрунтя дії такої «точкової самості». Виникнення ж її пов'язане з вивільненням з християнської парадигми. Розуміння людини, яке було сформовано в рамках середньовічної культури, мало багато відмінностей від античного та привнесло з собою головні смисли європейської цивілізації. Проте людина ще повністю знаходилась під впливом Божественної волі та Провидіння, тому не могла реалізувати всі потенціали, які були накопичені в цій культурі. Тому історична наука середньовіччя докорінно відрізняється від модерної історії. Й тому ідентичність людини Середньовіччя базується швидше на слові Священного Писання, ніж на якихось наукових експлікаціях. Натомість стрижень Модерну можна бачити у вивільненні людини з релігійної парадигми та у вбудові її в природнонаукову. М.Гайдеггер наголошує на цьому наступним чином: «Можна бачити сутність

Нового часу в тому, що людина емансипується від середньовічної зв'язаності, звільняє себе собі самому» [201, с.57]. Людина стає самостійною особистістю, яка відповідальна за власні вчинки і в якій немає трансцендентного виміру її дії. Отже, вона автономізується та монополізує ті атрибути, які раніше належали тільки сакральному. Далі німецький філософ розмірковує так: «...перетворення світу на картину є такий самі процес, що й перетворення людини всередині суцього на *subiectum*» [201, с.60].

Таким чином, повна зміна культурної парадигми змінила і розуміння всіх своїх еманаций. Людина отримує статус, який дозволяє їй перебувати в центрі світобудови. Література, мистецтво загалом почали дивитись на людину зовсім інакше, як ніколи до того. Людина почала переживати, відчувати, мріяти, нарешті діяти. Вільна особистість проникла у всі форми соціального гуртожитку. Історія відтепер починає отримувати те значення, яке вона має й досі. У формі історіописання стає присутнім суб'єкт історичних процесів, який раніше відігравав лише другорядну роль.

У соціальних трактатах, починаючи з пізньої схоластики, від Марселія Падуанського, готується прихід такої вільної особистості, яка зайняла центральне місце в розвитку історії. Прихід цей відбувається через концепт природного права, а з ним і природної людини та через введення концепту гуманності. Природне право зробило можливим говорити про такий устрій соціального світу, який сам себе легітимізує, тобто вже всередині самої людини є дещо, що виправдовує саме себе та робить його законом. Звичайно, цей концепт пов'язаний з трансформацією раціональності. Відтепер, як зазначає Ю.Габермас, природа і розум дуже тісно взаємопов'язані, та і сама природа розуміється як розумна. Так само і людина стає вільною від будь-якого зовнішнього примусу, тому що стає самолегітимуючою особистістю. Тепер вона всередині себе шукає всі засади для власної дії, немає зовнішніх обставин, що впливали б на людину в частині її онтологічного статусу.

Тому вже І. Кант шукав легітимної основи не тільки самої людини, а і всіх соціальних інститутів та моральних орієнтирів всередині суб'єкта [83]. Результатом такого конструювання став концепт гуманності (природного розуму), який вмів в себе секуляризовані смисли християнської міфологеми та дав приклад нерелігійної універсальної, загальнолюдської етики. Цей концепт постав на зміну релігійній етиці та моралі, що базувалась та Свято-

му Писанні. У таких умовах історія писалася вже зовсім по-іншому. Суб'єкт історії вже не піддавався ніяким сумнівам – ним стала вільна, автономна та відповідальна особистість. У хронологічних рамках Нового часу повністю переосмислюється місце та роль, яку займала людина. Завдяки вивільненню розуму та розташуванню його в центрі світобудови, людина виходить з-під впливу церковної догматики і починає самостійно функціонувати. А відтак, суб'єктом історії є не нумінозні сутності і не Провидіння Господнє, а – самоконститууюча особистість. І приклади творів Дж. Віко та Босюе, Гердера та Вольтера засвідчують цю тезу, наголошуючи на фундаментальній ролі людини. Однак, не слід забувати, що ті смисли, які надали можливість появи вільної особистості новочасної доби мають всередині себе релігійні інтенції.

Таким чином, підсумовуючи, можна зробити декілька висновків. Перше, антропологічні надбання античності повністю кореспондуються з її культурною метафізикою та являють собою експлікацію міфічних категорій. Людина стає ареною дії нумінозних сутностей і не приймає самостійної участі у творенні історії. Все, що відбувається в соціальному світі, відбувається як продовження подій, які сталися на Олімпі. Тому говорити про самостійну особистість, яка б відповідала за власні вчинки просто неможливо. Відтак, і сама історія має дивний вигляд, відповідаючи швидше назві сакральної історії. Отже, якщо немає людини як єдиного суб'єкта історії – немає й історії в сучасному розумінні, такої, яка являє собою підґрунтя модерного світу.

Друге. З переходом до середньовічної християнської парадигми в культуру загалом та в схему історіописання зокрема проникають декілька концептів, які виявляються принципово важливими засадами сучасної Історії. Мова йде про свободу волі, людину як образ та подобу Божу, християнський універсалізм, інтимізацію стосунків Бога і людини та головування людини в тварному світі. Площиною виникнення цих концептів була виключно християнська догматика, проте з плином часу таке розуміння поширювалося на всю культуру. І хоча в самій середньовічній історіографії ці концепти не відіграли такого переломного значення, як в Новий час, вони все ж стали підґрунтям самої культури. У Середньовіччі світ ще знаходився під впливом Божої волі та Провидіння, і тому середньовічні схеми історіописання не зафіксували людину як вільну особистість, яка повністю звільнена від впливу транс-

цендентного. Тому цінність цих концептів на той час була лише потенціальною.

Третє. При зміні культурної парадигми та переході від середньовіччя до Нового часу ці релігійні концепти, які були сформовані в рамках християнської догматики, дали свої (невідомі до того) плоди. Як тільки були відсторонені на маргінес розуміння релігійні смисли цих конструктів – з'явилися нові модерні конструкти, які спиралися на ці середньовічні. Зі свободи волі постала вільна, відповідальна за власні вчинки особистість. Унікальність людини з точки зору Євангелія в Новий час поставила її в центр світобудови, універсальність християнства породила загальність історичного процесу. Тобто суб'єкт новочасної історії, яка формує модерну культурну ідентичність, сформований на уламках релігійної парадигми. Усі живі струни та найголовніші смисли цього суб'єкта корінням торкаються сивих давен християнського Середньовіччя. І тільки в момент секуляризації відкидаються деякі конфесійні смисли, і на авансцену виходить вільна самостійна особистість, яка стає єдиним суб'єктом історії.

Четверте. Стає зрозумілим, що суб'єкт секулярної, світської історії має релігійне коріння. А відтак знову бачимо, що сама історія виявляється релігійно ангажованою, такою, що містить в самих своїх засадах первинні релігійні смисли, які сформовані в рамках християнської культури. Тобто такий стовп модерної цивілізації як історія постає як імпліцитно релігійний концепт. Тому, коли мова йде про історію як засаду модерної ідентичності, можна говорити про релігійність цієї засади.

1.3. Історичність Історичного розуму

Після аналізу двох засадничих ідей сучасного історизму: хронотопу та суб'єкта історії доцільно перейти до найголовнішої частини всього конструкту Історії – безпосередньо до самого історичного розуму. Справа в тому, що історична раціональність сама з'являється в якийсь період історичного розвитку та відповідає на питання, що постали перед новочасною європейською думкою. Як зазначає Г.Люббе: «... історична культура – це специфічно сучасна культура, необхідність в якій зростає з динамікою сучасної цивілізації» [112, с.99]. На сьогодні ця теза виглядає як безапеляційна.

Історична культура виникає в певний історичний проміжок часу та вирішує питання, які постали як актуальні в той період. Причому раніше вони вирішувалися без апеляції до історичного розуму. Однак у певний час легітимність середньовічної парадигми була поставлена під сумнів, тому почали з'являтися «аномалії»¹², які вже неможливо було вирішити старими засобами. А відтак постали нові форми впорядкування досвіду, які, з одного боку, були невідомі досі, а з іншого – успішно долали ці «аномалії». Серед таких форм і сам історичний розум.

Античному та середньовічному світам не було відомо про такий концепт. Загальна соціальна світобудова могла бути пояснена із позицій, які були іманентно присутні в міфологічній та християнській парадигмах. У період же переходу від Середньовіччя до Нового часу постають нові обрії людської екзистенції, які «старими засобами» вирішити неможливо, та й взагалі з'являються нові засоби, які докорінно змінюють вигляд європейської культури. Раніше такі проблеми як війна, голод, страждання, смерть дуже легко вирішувалися в рамках, наприклад, середньовічно-християнської культури. Усі ці біди пояснювались просто, як частина Божого плану, які необхідно пережити, щоб отримати Царство Небесне як винагороду. З руйнацією цієї парадигми на ці ж питання стало набагато важче відповідати. Якщо раніше все отримувало легітимізацію в рамках Божого плану та Божественного Провидіння, то з секуляризацією така легітимуюча база збанкрутіла. Однак, допитливий розум Модерну зміг вигадати не менш переконливий засадничий базис для соціального універсуму. Виявляється, що всі війни, страждання та інше, - все це дуже логічно та послідовно. Усе це для того, щоб в кінцевому рахунку Абсолютний Дух, проходячи через заперечення заперечення побачив сам себе, «повернувся» до самого себе¹³. А відтак, всі попередні події необхідні та послідовні – вони готують саме цей момент «повернення», роблять його можливим.

Або інша відповідь. У попередній історії все чітко детерміновано та підпорядковано Прогресу. Усе йде до того моменту, коли людина експлікує цей принцип та почне використовувати його

¹² Термін запозичений з теорії Т.Куна відносно розвитку науки, він означає факти, які вже не можуть бути пояснені в рамках діючої концепції і потребують нового теоретичного підходу. Докладніше див: Кун Т. Структура научних революцій / Т. Кун [пер. с англ. И.З. Налетова]. – М. : Прогресс, 1977. – 301 с.

¹³ Таку схему розвитку Історії пропонує Г. Гегель, змальовуючи чи не найпереконливішу секулярну концепцію виправдання самої Історії.

абсолютно свідомо, роблячи життя максимальної кількості людей якомога кращим¹⁴.

У таких схемах пояснення впадає у вічі декілька речей. По-перше, це вихід на авансцену історії таких категорій, як Прогрес, Дух, Розум тощо. По-друге, безпрецедентна за масштабами історична оповідь. Що стосується другого моменту, то на нього звертає свою увагу Г.Люббе в іншій своїй роботі, присвяченій історичній ідентичності, зокрема, він наголошує: «Чому складовою частиною саме сучасного світу є історизм, тобто спеціально організована та безпрецедентна за розмахом й інтенсивністю культура історіографічного зображення власної та чужої ідентичності? Якою не була б відповідь, залишається в силі, що суб'єкти здобувають свою неповторну ідентичність серед їм подібних через історію та що, відповідно, доступ до ідентичності відкривається через історію» [113, с.111]. Далі він зауважує, що людська ідентичність виковується тільки через історію, через усвідомлення своєї індивідуальної історії та через співвідношення її з іншою індивідуальною історією.

Таким чином, він наголошує на тому, що ідентичність набувається через історичні схеми. Однак, найголовніше, на що звертає увагу німецький філософ, – це роль історичного пояснення в сучасному світі. Зокрема, він зазначає, що раніше такого значення історія не мала, а з плином часу важливість історії лише зростає. Все, чого змушена торкатися людина, повинно бути пояснено з історичної точки зору, все має бути «вписане» в історичну схему пояснення. Це стосується як матеріальних речей, так і ментальних конструктів. Гіперболізується ця точка зору ще сильніше, коли мова йде про розуміння. Зрозуміти щось в соціальному вимірі можливо лише через апеляцію до історичного минулого цього феномену, тільки здобувши аксіологічну значущість в історичній ієрархії, феномен стає вартим уваги та зрозумілим.

Український дослідник О. Білокобильський взагалі наголошує на тому, що історія є граничним конструктом модерної раціональності. А відтак, історія постає як предмет вже метафізичного дискурсу. У своїй статті «Історія як стратегія і конструкт раціональності Модерну» [22] він акцентує увагу, а в монографії «Засади та стратегії раціональності Модерну» ще більше підкреслює те, що історичний конструкт, який виник на межі епох

¹⁴ Такий варіант історичного розвитку запропонували французькі енциклопедисти та представники позитивістської школи.

Середньовіччя та Нового часу є граничним метафізичним концептом, який потребує специфічного інструментарію для роботи з ним [19].

Те, що в добу, починаючи з Нового часу, все стало пояснюватись з історичної точки зору зовсім не випадковість. Сама раціональність спробувала отримати свою легітимність в історичному універсумі. Спочатку історичні пояснення виглядали як спроби самоконституювання та самолегітимації модерного світу, як відкриття Духу. «Історія як така, – зазначає український дослідник, – уперше з'явилася в європейській самосвідомості як феноменологія духу» [19, с. 125]. Тобто історія постала спочатку як історія мандрівки духу. У перших спробах історичних пояснень від Дж.Віко та Гердера зафіксувалася така схема розуміння історичного світу, як, з одного боку, мандри духу, з іншого – як самоконституювання самого цього духу. Ці дві сторони завжди є діалектично пов'язаними.

Отже, історія стає метафізичним дискурсом, в якому зосереджується легітимуючий базис модерного світу. А. Ахутін дуже чітко підмічає цю зміну, коли говорить про відмінність Античності від Середньовіччя та Нового часу, видається доречною така позиція виглядає і в нашій ситуації: «... справа не в тому, що змінюється образ історії, але сам світ за своєю онтологією набуває характеру історичного, а не космічного. Саме світ розуміється як історія, а не історія всередині світу як космосу» [15, с. 322]. Відтепер все, що відбувається, відбувається в рамках історичного світу і там шукає свою легітимність. Однак, справа в тому, що самому цьому світу ще потрібно було надати цілісності та переконати в тому, що саме історія являє собою арену дії трансцендентності. Саме над цим і працювали філософи, починаючи з XVIII ст. Тому історія і з'являється спочатку в рамках філософської концептуалістики. Тільки в рамках філософії історії історія отримала своє право на життя. У філософській критиці Канта народилася антисубстанціоналістська ідея, завдяки якій людина ставала центром феноменальної світобудови, а підґрунтя цієї світобудови міститься в трансценденталіях індивідуальної суб'єктивності. З цього часу було розірвано нитку, що пов'язувала світ з трансцендентною субстанцією. А отже, світ отримав самостійність у своєму розвитку. Однак, цей світ був ще дуже «молодим» та тільки народжувався. Філософія історії взяла на себе справу «виховання» цього світу. Як зазначає Г.

Уайт: «... не може бути «власне історії», яка не була б водночас «філософією історії» [185, с.21].

У рамках філософії історії була зроблена спроба (вдала) пояснення всього історичного світу, хоча на той час він тільки починав ставати історичним. Весь той шлях, який пройшло людство, став єдиним, цілісним, таким, що має генеральну ціль. Тобто, все, що відбувалось, відбувається та буде відбуватися, - все це не просто так, а має певний сенс. Понад те, всі події єдині в своєму прагненні до звершення цієї єдиної цілі. Таке розуміння історичному процесу надала філософія історії, яка, звичайно, запозичила ці схеми з християнської парадигми, надавши їм інших назв. Саме ці назви і стосуються Прогресу, Духу, Розуму, Продуктивних сил тощо. Усі ці філософські концепти, завдяки яким, історія отримала цілісність та граничну мету, були сформовані в рамках секулярної філософії історії XVIII-XIX ст.ст. Однак, всі вони містять всередині себе релігійні смисли, успадковані від християнської есхатології.

Саме ці концепти зробили з набору хронік справжню Історію. Бо якщо просто описувати події, які відбувалися, то краще, на що можна сподіватись при такому підході, – це «мертва історія хронік», як її називає Р.Дж. Колінгвуд «історія ножиць та клею» [92]. О.Білокобильський порівнює таку історію з записами камери спостереження, яка «приречена стати кадрами хроніки» і не більше [22].

Апеляція ж до таких концептів надає єдності історичному світу та дає розуміння розвитку всієї історії людства. Хоча треба зауважити, що ці концепти самі постали в певний історичний проміжок часу – у період метафізичної кризи. І саме через апеляцію до них і була подолана ця криза. Апеляція до цих нових «метафізичних сутностей», які, проте, мають іманентну «прописку», породила модерний світ та нового суб'єкта всередині цього світу. Все, що не мало відповідей, отримало їх в рамках цієї нової побудови.

Тобто, модерна філософія історії повністю вирішила завдання, що постало перед нею після краху релігійної парадигми (смерті Бога). Вона змогла подати історію, як послідовно-логічно-раціональний процес, виправдати її як цілісність. Але не може не впадати у вічі, що зроблено це завдяки кроку, в якому перманентно присутній релігійний лейтмотив. Це, мабуть, найтонша релігійна паралель в усьому історичному конструкті (виправдання історії шляхом іманентної трансцендентності, яка і зайняла місце Бога).

Таким чином, модерна історія є історією становлення модерного світу та суб'єкта всередині цього світу. Саме історія взяла на себе роль пояснити природу та виникнення модерного універсуму, з'ясувати його коріння та принципи його функціонування. І виявилось, що його поява спричинена появою модерної раціональності, яка постає як самоконститууюча та самолегітимуюча історична раціональність. Тільки описавши весь хід історії як мандрівку Духу, ця раціональність відповіла на питання про своє власне коріння, цілі та ідеали. Безпосередньо в цьому процесі ця раціональність і ствердилась та здобула собі право на життя.

У такому разі взаємозв'язок між модерною ідентичністю та історизмом простежується в рамках метафізичного дискурсу. Як стає зрозумілим, сучасний історизм фондує модерний світ як такий, можна сказати, що не в останню чергу цей спосіб впорядкування досвіду стає відомим та можливим завдяки історизму. З іншого боку виходить, що сам історизм – це є опис виникнення модерного суб'єкта.¹⁵

Виявляється, що всі ці мандри Духу були необхідні тільки для одного, для того, щоб він озирнувся сам на себе очами людини. Тобто, самосвідомий (модерний) суб'єкт і є вінцем розвитку всієї історії, саме задля нього були всі ці драми та трагедії духу. Звідси, історія є історією появи модерного суб'єкта, який володіє зброєю самосвідомості та спроможний проаналізувати весь історичний період людства, щоб констатувати, що саме він і є остання мета історії.

Таким чином, сам історизм є серцевиною як всього модерного світу, так і модерної людини зокрема. З одного боку, тільки сучасній людині потрібно шукати пояснення будь-яких феноменів в їх історичному становленні, з іншого – модерний суб'єкт постав як рефлексія над своїм власним становленням. Історизм є родовою сутністю модерної людини і виступає як культурна метафізика, що дозволяє певним чином впорядковувати досвід, шукати відповіді на питання про суть та природу феноменів.

Проте, таке розуміння пройшло певні етапи еволюції, доки стало беззаперечним концептом філософського осмислення історії. Однією з перших серед таких етапів була філософія Гердера, який засвоїв головні лейтмотиви кантівського перевороту. У своїх чоти-

¹⁵ Швидше, навіть, трансцендентального суб'єкта в термінології Канта.

ритомних «Ідеях з філософії історії людства», що побачили світ між 1784 та 1791 рр., німецький філософ формулює нове ставлення до історичного процесу та завдань, які стоять перед цим процесом. Гердер застосовує весь відомий йому ареал знання до пояснення історичного процесу. Тому починає він з Всесвіту, який як лоно має в собі у центрі Сонячну систему, остання ж за прикладом Всесвіту у центрі має єдину, придатну для життя планету, – Землю. Головною думкою Гердера було те, що він уявляв собі світ як організм, призначенням якого є – «вирощувати» в собі самому вищі організми. Тому і Всесвіт німецький філософ розглядає як живий організм, що «вирощує» Сонячну систему, Сонячна система – Землю тощо. Аналогічно і на Землі спостерігається новий виток еволюції і в межах матеріальної структури планети викристалізуються певні мінерали – материки (особливі географічні організми). Потім з'являється рослинне життя, як вінець рослинного – тваринне життя, як фокус рослинного, отримуючи повну реалізацію. Так само і людське життя виокремлюється з тваринного та здобуває самостійне буття.

Таким чином, погляд на природу у Гердера відверто телеологічний. Він осмислює кожну стадію як приготування до наступної. Цей процес нескінчений, ніщо не виглядає самодостатнім. Однак, у випадку людини цей процес сягає своєї кульмінації, адже людина як раз і є таким самодостатнім кінцем: своїм розумовим та моральним життям вона виправдовує власне існування. Гердер надає смисл історії та змальовує процес виникнення сучасної людини. Він говорить про те, що природа, створюючи людину, мала своїм завданням породити на світ раціональне створіння, людська природа розвивається як система духовних сил, повний розвиток яких лежить ще в майбутньому.

Отже, Гердер відводить для становлення історії майбутній час. Людина виступає в гердеревій філософії єдиною ланкою, яка поєднує два світи. Одночасно вона є представником цих двох світів: Світу природи та Світу духовності. Як представник духовного світу вона розкодує його смисли, тому світ духовний існує вічно у формі моральних законів та імперативів. Однак, Гердер наголошує на певній нерівності між людьми. Він зауважує, що людська природа залежна від географічних, кліматичних та інших умов, тому люди відмінні з расової точки зору. Проте головна відмінність знаходиться безпосередньо всередині людської природи і німецький

філософ наголошує на існуванні декількох людських природ, серед яких найвища, зрозуміло, європейська. Він наводить приклад, що, навіть, якщо локалізувати в однаковому середовищі представників різних рас, вони по-різному почнуть використовувати той простір, що їх оточує.

Але і це расово диференційоване людство не є вищим «організмом», а є лише лоном, в якому формується справжній «вищий організм», власне історичний організм, себто раса, життя якої не стоїть на місці, не статичне, а перебуває у постійній динаміці змін, постійно розвивається. Накопичує, розвиває та акумулює знання, тобто, простіше кажучи, виступає провідником Прогресу, експлікує його головні інтенції. І, звичайно, таким привілейованим центром історичного життя є Європа. Тільки цьому континентові відома справжня історія, та, що найголовніше, її мета. Усім іншим материкам невідоме історичне життя, як зміна одних форм іншими на шляху Великого Прогресу. У кращому випадку їм відомі зміни в якихось заздалегідь обмежених рамках.

Отже, тільки європейській расі, вищому духовному розвитку відома справжня історія, понад те, поява європейської новочасної раси і пов'язана з історичним осмисленням себе, як етапу на шляху розвитку Прогресу. Дуже влучно з цього приводу зауважує видатний німецький філософ Е.Трьольч: «Таким чином, історія є картиною інтелекту, що стає самостійним» [180, с.330]. Гердер спробував в своїй філософії історії пояснити весь універсум та відповісти на питання про місце людини в цьому універсумі. І в нього вийшло, що всі події та всі речі включені до єдиного історичного поступу, який легітимує та виправдовує будь-який стан речей, тому що це поступ Прогресу. Людина XVIII ст. стає першою, хто відкриває цей принцип та отримує іманентний сенс історії як найсакральнішу істину. Відтак і сама людина отримує розуміння себе, як істоти історичної, яка діє на самоконститууючих засадах.

Після філософської спадщини І. Канта та Гердера розуміння історії набуло нових значень, тому XIX ст. можна вважати часом остаточного становлення та повноцінного розвитку історизму. І, мабуть, найбільш хрестоматійна в цьому плані постать Г.В.Ф. Гегеля. Його концепція розвитку історичного процесу являє собою завершену спробу легітимації нової парадигми. Вплив Гегеля на розуміння історичного процесу був, можливо, найбільшим з усіх філософів, і його концепція використовувалася для будь-яких проявів

духу у майбутніх поколінь. Значення філософської доктрини Гегеля настільки величезне, що дозволило нобелівському лауреатові А. Швейцеру говорити про те, що ХХ ст. з усіма його лихами та негараздами розпочалося в ніч на 25 липня 1820 року, коли Гегель написав свою відому формулу: все розумне дійсне і все дійсне розумне [215]. Можна говорити отже, що ця людина взагалі визначила епоху та надала цій епосі поштовху.

Що ж стосується самої формули, то краще неможливо і виразити те ставлення до історичного процесу, яке запанувало в ХІХ ст. Ось те саме виправдання будь-яких катастроф та потрясінь, які відтепер сприймаються як мандрівка Духу. Бо все, що дійсне, то і є розумним, а відтак, і легітимним, з іншого ж боку, все що розумне, те обов'язково має бути дійсним, тому що основою всього є ідея, яка гранично розумна та гранично дійсна. Саме вона дала поштовх тим мандрівкам Духу, які привели його до такого розуміння.

У такому разі погляд на саму історію змінюється та набуває «гегелівських» ознак, які будуть «модними» багато десятиліть. Найбільш влучно та ємко цей погляд вербалізує Р. Арон: «Історія завжди є історією духу» [12, с. 240]. Тобто, справжня історія – це завжди історія діалектичного розвитку ідеї. Усю сукупність фактів можна описати тріадною формулою Ідея-Природа-Дух. Все, що трапилось з універсумом за весь період його існування – це перехід від однієї стадії до іншої на підставі діалектичного взаємозв'язку.

У «Енциклопедії філософських наук» Гегель вичерпно змалював цей поступ. Причому в «Науці логіки» закладене теоретичне обґрунтування всієї подальшої мандрівки, саме цей твір являє собою ключ до розуміння діалектичного розвитку історії. Хоча часто вважають таким твором «Феноменологію духу», здається, його можна розглядати як преамбулу (пролегомени) до майбутнього видатного завершеного вчення. «Наука Логіки» дає розуміння логіці розвитку ідеї. «Філософія природи» змальовує ідею на стадії матеріального перетворення, «Філософія духу» переможно констатує завершення великої мандрівки Духу. Нарешті Він поглянув сам на себе своїми очима у формі прояву Абсолютного духу, але відразу став іншим, ніж до цього погляду.

Історія в такому разі переміщується в площину свідомості духу. Ця ж свідомість здобувається в рамках соціального світу, і людина отримує нову «прописку». Як зазначає С. Кримський: «Гегель теоретично обґрунтовує тезу, що «домом» людини є не Космос, а

Історія» [93, с. 211]. У свою чергу людина отримує новий будинок, тому що: «Історія є біографією духу, – зазначає український дослідник, – і завершенням суду над людством чи шляхом до спасіння» [93, с.211-212].

Таким чином, історія є спробою легітимації того соціального універсуму, який був відомий Гегелю. Тому німецький філософ розглядав історію виключно як історію становлення, тільки через розуміння становлення можна вирішити питання про стан речей в сьогоденні. А відтак модерний світ постав як спроба пояснення самостановлення. З цього приводу вже цитований французький дослідник Р. Арон наголошує щодо Гегелевої теорії: «... тільки ті співтовариства є дійсно історичними, які створюють історію свого становлення» [12, с. 246]. Тобто, історія відразу є і легітимацією того соціального універсуму, в якому вона створюється. Тому що виникла вона як намагання відповісти на питання про батьківщину людини та про сенс дій в соціальній площині. Хоча відповідь отримала метафізичну «реєстрацію», оскільки: «Гегель прямо зробив предметом історії одкровення світового розуму в великих духовних спільнотах держав та народів і приписав розуму діалектичний закон сходинкоподібного пошуку себе в душі великих народів, причому, виступаючи у вузлових пунктах, індивіди являють собою лише «провідників світового духу» чи збірні та вирішальні точки діалектичного розвитку» [180, с. 306].

Отже, гегелева діалектика дає приклад філософії історії, яка є граничною легітимуючою засадою модерного світу та суб'єкта з його ідентичністю всередині цього світу. В той час, коли впала християнська парадигма, багато запитань відразу залишились без відповідей, спробою такої відповіді і є філософія історії, зокрема, в гегелівському варіанті. Як зазначає Р. Арон в іншому своєму відомому творі «Опій інтелектуалів»: «... філософія історії – це секуляризація теологій» [14, с.131]. А в «Критичній філософії історії» доповнює: «Якщо зникають християнські догми, якщо зникає надземне призначення, то лишається тільки творення людиною самої себе крізь час. Історія, таким чином, стає місцем, де проявляє себе дух» [13, с.22].

Отже, замість християнської догматики на авансцену виходить новий легітимуючий базис, що дає пояснення всьому процесу історичного розвитку, через становлення та самовдосконалення духу. З цього часу з'явився історизм, який припинив бачити роз-

різнений набір фактів, а почав, як зазначає вже Дільтей, бачити в реальності доступний розумінню взаємозв'язок, і відбулось це саме завдяки тому, що історія є розвитком духу, а порядок – внутрішньо властивий людській свідомості. Таким чином, християнські засади змінюються секулярним підґрунтям, яке в свою чергу має імпліцитно приховане релігійне коріння.

Гегелева філософія залишила дуже великий слід в інтелектуальній спадщині європейської думки, тому знайшла собі багато наступників. Всі младогегельянці розробляли якийсь з напрямків розвитку духу, застосовуючи методологію вчителя. Б. Бауер спеціалізувався на історії християнського вчення, К. Маркс – на історії економічної діяльності. Серед осіб, прямо не належних до гегельянства, але які зазнали впливу Гегелевої концепції, необхідно згадати Л. Ранке, який надав історії сучасного вигляду. Його відома формула про те, що «все повинно бути змальовано так, як відбулось насправді» [154] давно вже піддана критиці, проте саме йому історія завдячує своїм статусом науки.

Що ж стосується К. Маркса, то він філігранно застосував методологію Гегеля у вигляді діалектики, хоча і наголошував на тому, що поставив її з ніг на голову. Він змінив гегелівський Дух на Виробничі відносини, але вони є типовою «ідеєю» в гегелівському розумінні цього слова. Відтепер вся історія стала історією розвитку та зміни своїх форм цими Виробничими відносинами. Відразу історія постає як логічно-раціональний конструкт, який пояснює соціальний світ та у випадку марксової теорії навіть дає рецептуру на майбутнє. Дійовою особою історичних змін, згідно з «Капіталом», доведеться стати пролетаріям. Релігійна ж ангажованість революційної теорії К. Маркса давно та добре відома. Влучно її узагальнює Р. Арон: «Марксистська есхатологія відводить пролетаріатові роль колективного рятівника. Вислови, що їх вживає молодий Маркс, не залишають сумніву про іудейсько-християнське походження міфу про клас, обраний завдяки своєму стражданню для спокути людству. Місія пролетаріату, кінець попереднього періоду історії завдяки революції, царство свободи – легко впізнається структура тисячолітньої думки: Месія, розлад, царство Боже» [14, с. 67].

Отже, Маркс також легітимує модерний світ через інструмент філософії історії, апелюючи до становлення та самоконституції цьо-

го світу, однак, виявляється, що цей інструмент сам релігійно ангажований.

Ще одна ілюстрація, до якої хотілось би вдатися – це приклад позитивістської школи у вирішенні метафізичних проблем, що поставили з руйнацією християнської парадигми, та спосіб, яким ця школа долає ці труднощі. Філософсько-історичний досвід і тут стає у нагоді, щоб легітимізувати історичний поступ. Коріння позитивістської теорії лежать ще в XVIII і навіть у XVII ст.ст. Головний винахід позитивістської теорії – це концепт прогресу, який по-своєму відповідає на питання про те, навіщо все було до відкриття цього принципу і як буде після експлікації цього імперативу. Починалось все як зміна божественного провидіння секулярними інституціями. Ф. Мейнеке знаходить такий підхід задовго до появи офіційної назви «позитивізм». Він зазначає: «У працях антиклерикально налаштованого Кондорсе боже провидіння зникло, і набрав сили чистий природний закон прогресу, який, як з визначеною обережністю відзначив автор, «майже так само надійний, як закон природи», закон, що дійшов до палкої віри в необмежену здатність людини до досконалості» [125, с. 144]. У цій концептуалістиці, як зазначає інший німецький дослідник Г. Ріккерт, відразу постає питання про те, що кожна зі стадій історичного процесу зробила для реалізації світового сенсу? [158]. Виявляється, що кожна стадія є частиною великого процесу під назвою Прогрес, і що вона так чи інакше готує стадію позитивної науки, на якій нарешті буде експлікований цей принцип Прогресу. Тепер треба тільки застосовувати його до всього універсуму, і остання перемога вже не за горами.

Історіографія дуже швидко пристосувалася до цієї установки і почала вивчати тільки факти. Історики позитивістської школи наголошували, порівнюючи історію з природничими науками, що вони вивчають «чисті факти» та будують на їх основі закони історичного розвитку. Але дуже скоро стало зрозуміло, що останнє виявляється складнішим, ніж вважали раніше. Тому Огюст Конт наполягає на тому, що історія повинна займатися тільки фактами, а законами буде займатися, так би мовити, метаісторія – ім'я якої – соціологія. Саме вона й експлікує найважливіший закон – закон Прогресу.

Таким чином, позитивісти через аналіз стадій розвитку історичного процесу доходять висновку про єдиний принцип, який імпліцитно властивий всім стадіям, однак, відкривається він тільки на стадії позитивної науки. Водночас цей принцип, з одного боку,

надає єдності всьому історичному поступу, з іншого – легітимізує цей історичний процес саме в тих рамках, в яких він відбувається.

Найголовніше, що постає з такого аналізу історії стосується її місця в модерному світі. А саме того, що історія в певний час кризи християнської парадигми виступила як легітимуючий базис та посіла місце нової ідеології. Таке бачення дає право говорити про те, що історія являє собою одну з засад модерного світу загалом та культурної ідентичності модерної людини зокрема. З іншого боку, стає зрозумілим, що історичний конструкт, такий, як він відомий зараз, містить в собі християнські інтенції, які були секуляризовані та перетлумачені з точки зору наукової парадигми. Серед таких смислів існують декілька, які й зробили історію такою, якою вона постає в модерному світі (хронотоп, суб'єкт історії, власне, Історичний розум).

Таким чином, з одного боку, найголовніші підвалини історичного конструкту мають всередині себе християнські інтуїції, хоча вже давно отримали секулярні форми. З іншого – історичний конструкт певного часу легітимізував модерний світ, увійшовши в нього на правах засадничого фундаменту. Отже, культурна модерна ідентичність базується на Історичному розумі, який в свою чергу має релігійне коріння. Відтак, і сама ця ідентичність спирається на християнські сенси, тобто, вона тільки з першого погляду має секулярну антиметафізичну природу.

РОЗДІЛ 2 НАУКОВА СКЛАДОВА ІДЕНТИЧНОСТІ МОДЕРНОЇ ЛЮДИНИ

2.1. Християнські витоки новочасної науки

Наука є невід'ємною складовою сучасного західного світу. За останні три сторіччя вона повністю довела свою життєздатність та з кожним роком все більше і більше підкреслювала свій евристичний потенціал. Майже ніхто не ставив питання про переваги, які надавала наука протягом її тріумфальної ходи. Ще більших висот досягла вона, коли почала працювати в тандемі з технікою та заради техніки. Відтоді ойкумена тільки розширювалась, причому у всіх напрямках тривимірного простору. Дослідницький зонд сьогодні наближається до меж нашої Галактики. На квантовому рівні доведено, що навіть елементарні частинки, які раніше вважалися простими (такі як протон, електрон, нейтрон) теж мають складну структуру і не є первинними цеглинами світобудови. Генетичний код живого організму не втримав своєї таємниці перед «всебачущим оком» науки.

Що ж стосується штучного інтелекту та віртуальної реальності, то тут перемоги, мабуть, найбільші. Понад те, їхні результати наймасовіші, такі що найшвидше оновлюються та дають найвідчутніші наслідки. І все це плоди одного феномену – феномену науки, який, насправді, ще зовсім недавно не був відомий людству в такому ракурсі, в якому він постав за часів Модерну. Не так давно вона не мала того онтологічного статусу, який можна спостерігати сьогодні.

Однак, так було не завжди. Як зазначав С. С. Аверінцев, сучасна західна цивілізація тримається на двох стовпах – античній філософії та християнській релігії [4]. Ця точка зору підтверджується все частіше і частіше. Її також можна екстраполювати на вивчення феномену науки. Аналогії ж при цьому спрацьовують до певної міри. Загальновизнано, що наука, зокрема такі її частини, як геометрія, фізика, астрономія з'явилися в Давній Греції, а, можливо, деякі з цих дисциплін – навіть в Давньому Єгипті, Фінікії тощо. Проте, ці галузі знання не мали того значення, яке вони набули двадцять сторіч потому.

Так, греки знали деякі аксіоми та теореми в рамках геометрії, але вона все ж таки ніколи не була наукою, не була теоретичною дисципліною. Це було заняття з розряду ремесел, яке мало практичні цілі та не мало високого теоретичного статусу. Що ж стосується фізики та астрономії, то на них частково можна розповсюдити такий висновок, проте найголовніше, що впадає у вічі, – це те, що ці науки не мали жодного самостійного статусу. Вони повністю підпорядковувалися тій світоглядній конструкції, яка домінувала в їх часи. Майже всі дослідники Античності сходяться, що така конструкція має назву міф. І в рамках такої парадигми науковість теж набувала відповідних форм. Тому рух у Аристотеля обов'язково був пов'язаний з Першодвигуном, а Космос виглядав як закінчений та обмежений антипод Хаосу, геоцентрична ж система пояснювала рух в цьому Космосі.

Справа не в тому, що пояснення греків були схожі на казки чи міфи (як нам здається сьогодні), головне те, що найважливіші питання буття для греків були вирішені та не потребували додаткових експериментів. Онтологічна конструкція світогляду була жорстка і не вимагала додаткових укріплюючих споруд. Тому мудрі люди займалися філософією, мандруючи спекулятивними просторами, а не встановлювали закони природи, кидаючи важкі тіла з вежі.

Християнське середньовіччя багато що змінило на теренах античного світу. Всі сенси, які мали вжиток в античній культурі, набули нового звучання. Як відомо, центральна подія, що зробила можливою таку трансформацію, – це пришествя Христа (чи як мінімум – віра в Його пришествя). Проте, безпосередньо сам цей феномен не здійснив такого фундаментального впливу: це відбулося на периферії Римської імперії, де постійно з'являлися якісь маги та чаклуни. Ось осмислення цієї події та література, що змальовувала цю подію, зробили революцію в культурі. Це було настільки важливим, що дало право історикам говорити про окрему цивілізацію християнського середньовіччя. Як зазначає Ю. Габермас, навіть термін «модерн» вперше використовується в V сторіччі, щоб розмежувати християнське теперішнє, яке тільки-но отримало офіційний статус, та поганське минуле [194]. Та й справді трансформації були разючі. Причому вони торкалися кожної частини соціальної світобудови. В історію прийшов новий міф – міф християнський, і тепер все повинно було йому підпорядковуватися. Універсалії культури стали християнськоцентричними.

Нова ж релігія не мала добре розробленого понятійного апарату. Насправді спочатку вважали, що в ньому і не має потреби. Тертуліан навіть зауважував, що «вірити, бо абсурдно». Однак для того, щоб розповсюджувати Євангеліє, брати участь в диспутах з поганями, потрібно вміти вести дискусію, знаючи термінологію. А це вже не має стосунку до християнських азів віри. Тому і був запозичений інвентар у грецьких філософів у вигляді термінології та найголовніше – методології.

Тепер християнство стало на раціональні рейки, здійснивши синтез з античною філософією. Християнство почало асимілювати античну мудрість, виробляючи власний термінологічний апарат. З кожним сторіччям християнські теологи могли все краще виглядати на диспутах, доводячи істинність власних переконань. Відтепер раціональність одягла священницьку ризу. А формула почала виглядати вже як «вірую, щоб розуміти».

Так були вироблені власні гносеологічні ідеали та норми. Вони повністю кореспондувалися з постулатами теологічного дискурсу. Пізнання світу в такому разі трактувалося як його дешифровка, віднайдення первинних сенсів у кожній речі, що були закладені туди актом творіння. З цього приводу дуже влучно зазначає один з найвідоміших сучасних російських філософів В.С. Стьопін: «У відповідності з цими світоглядними презумціями формувалися ідеали пояснення та опису, що були прийняті в середньовічній науці. Описати річ чи явище – значило не тільки зафіксувати ознаки, які в більш пізні епохи (в науці Нового часу) кваліфікувалися як природні якості і якості речей, але і знайти «знаково-символічні» ознаки речей, їхні аналогії, «співзвучність», «перегук» з іншими речами і подіями універсуму» [171].

У рамках середньовічної культури філософія та теологія пройшли нелегкий шлях. Їхня взаємодія протягом цього періоду була неоднозначною та не завжди евристичною. Відома думка про те, що в середньовічній культурі філософія завжди була прислужницею богослов'я. Однак, таку синтезу не можна екстраполювати на весь період середньовіччя. Якщо спочатку філософія взагалі не сприймалась як дисципліна, яка заслуговує на увагу, бо всі істини вже є в Святому Письмі та й до парусії залишилось зовсім небагато, тому навіщо марна любомудрість. Та з плином часу ситуація змінювалась, і коли стало зрозуміло, що друге пришествя не відбудеться

так скоро, теологія мала удатися до допомоги філософії, з часом повністю її підкоривши.

У західному християнстві звично виділяють два шляхи розвитку теологічної думки. Перший іде від Платона до Августина і сприймається як більш містичний шлях. Другий – від Аристотеля до Святого Томи та вважається більш ортодоксальним, а вчення Святого Томи навіть довгий час було офіційною позицією Католицької Церкви. Цей розвиток думки більш раціональний та намагається призвичаїти здобутки Стагерита до християнського віровчення, в тому числі й ті, що стосуються навколишньої природи та суспільства. За це апологети томізму були неодноразово звинувачені у зайвій філософічності та вірності античним мудрецам, а не слову Святого Письма. Проте, саме християнський аристотелизм взяв на себе функцію пояснення світобудови. Якраз завдяки цьому і необхідно було так ретельно зупинитися на розвитку середньовічної культури. А в рамках поставлених в цьому підрозділі завдань необхідно проаналізувати вплив християнської догматики на виконання перших наукових програм.

Аристотель ще в IV ст. до н.е. сформулював основні принципи науки про природу та «довів» ряд положень, які не піддавалися сумніву і п'ятнадцять сторіч потому. Один з таких принципів – це різниця між підмісячним та надмісячним світом. Згідно з його твердженням, це два різні світи, в яких діють різні закони та установки. Тобто, неможлива екстраполяція здобутків, що були віднайдені на землі, за її межі. З цього ж положення випливало й те, що світ, і навіть ширше – Космос, був кінцевим, з певними межами. Звичайно, в рамках християнського аристотелизму була осмислена і система Птолемея. Все це аналізувалося у середньовічній філософії та підтверджувалось посиленнями на священні тексти.

Тобто в Середньовіччі розвинувся певний вид науки, що правда, його не можна назвати наукою у формі інструментальної раціональності. Однак, багато авторів сходяться на думці, що саме в межах середньовічної теології були вкинуті ті зерна, що дали плоди лише згодом – декілька століть потому. Так, відомий французький філософ російського походження О. Койре цитує свого співвітчизника: «Якщо б нам стало необхідним визначити дату народження науки Нового часу, - зазначав П'єр Дюгем, - наш вибір, без сумніву, припав би на 1277 р., коли єпископ Паризький урочисто проголосив, що може існувати безліч світів, і не впадаючи в протиріччя, мо-

жна вважати, що система небесних сфер могла бути приведена до руху деяким прямолінійним рухом» [90, с. 74].

Отже, вже в XIII ст. були виголошені принципи, що стали системоутворюючими для піонерів науки Нового часу. Але це був лише початок. Хвиля ця зростала з кожним десятиріччям, здобуваючи все більше прихильників. Хоча слід зазначити, що спочатку найголовніші відкриття відбувалися в бібліотеках та за кафедрами, а не в дослідницьких лабораторіях. Попервах трансформація відбувалася в рамках філософського дискурсу. Першопроходцями в цій справі були номіналісти.

За Аристотелем та на думку багатьох середньовічних теологів сутність речей пізнається виключно розумом, на відміну від акциденції. Номіналізм же наголошує на революційній для того часу тезі: розумовоосяжне та емпірично наявне буття – співпадають. Ця синтеза багато що змінює в звичайному для середньовіччя перебігу подій. По-перше, вона скасовує інтелектуалізм томістської онтології. По-друге, ієрархічна будова Космосу підпадає під питання. По-третє, розум відтепер розглядається не як окрема субстанція, а як функція мислячої матерії.

Зараз про все це докладніше. Руйнується світоглядна установка, згідно з якою речі, що насправді заслуговують на увагу, пізнаються лише розумом, все ж інше не має важливого значення, відтак, розвиток науки – це завжди справа лише спекулятивна. Наголошується, що експериментально-емпіричне пізнання має самостійний характер та є настільки ж важливим як і розумове. Це вже метафізичний (на рівні обґрунтовуючої теорії) початок науки Нового часу¹⁶. Емпіричне пізнання завойовує свій онтологічний статус завдяки тому, що ієрархічна будова Космосу руйнується. Коли співпадають розумовоосяжне буття та емпіричне, ні про які ієрархії не може бути і мови. Все стає гомогенним, а структура світу більше не виглядає як лествиця Івана Лествичного чи побудова Псевдо-Діонісія Ареопагіта¹⁷. У такому разі і розум більше не є окремою субстанцією, певним видом буття. Розум стає уявленням, спрямованістю на буття, суб'єктом, що протистоїть об'єкту.

У номіналізмі розум отримує розуміння, яке є важливим для всього подальшого розвитку науки та філософії: із субстанції він

¹⁶ Саме в номіналізмі почалось обґрунтування нової, спочатку виключно теоретичної, філософської позиції, яка згодом легітимізувала нову практику – практику емпіричного пізнання, а потім і науки загалом.

¹⁷ Стосовно ієрархічної будови космосу див.: Псевдо-Дионисий Ареопагит О небесной иерархии [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vehi.net/areopagit/nebesnaja.html>

перетворюється на інтенціональність. Відтепер родовою сутністю розуму є спрямованість-на. Він постійно повинен пізнавати. Функціональністю розуму стає інтенціональність.

Використовуючи цю методологію, У. Оккам остаточно скидає аристотелевський космос у небуття [139]. Для Стагірита ефірна природа небесних тіл була основою їхньої досконалості, незмінності, незнищеності. Однак, для Оккама атрибути небесних тіл зовсім не ознака їхньої божественності та принципової відмінності від тіл земних. На думку британського теолога, все створене відокремлене від Творця такою прірвою, що різниця між небесним та земним світами не має онтологічного характеру. Тобто, різниця, яку відстоювали всі послідовники Аристотеля протягом двох тисячоліть, була невільована. Екстраполяція здобутків земної думки стала можливою і на позаземні простори. Звичайно, це дало дуже великий поштовх для вивчення природи зокрема та усього універсуму загалом. Це відкрило двері до світоглядних обривів, які раніше не можна було і уявити. П. П. Гайденко влучно підсумовує вплив номіналізму на постання науки Нового часу: «Як бачимо, зняття принципової різниці між надмісячною та підмісячною сферами, яке історики науки вважали одним з революційних відкриттів Галілея, відбулося двома сторіччями раніше» [44, с. 106]. Що примітно, відбулося воно в рамках християнської теології номіналістичної школи.

Номіналізм був течією, яка, з одного боку, розхитувала основи аристотелівсько-томістської теології, з іншого – заклала основи нової онтологічної реальності, представлені науковим світобаченням. Е. Панофський, аналізуючи вплив схоластичної філософії на архітектуру, розглядає питання ширше та приходять висновку про вплив схоластики на розвиток культури загалом, в тому числі й на нові способи осмислення реальності. «Номіналіст, - зазначає Е. Панофський, - прагне розширити до нескінченності фізичний світ, тому що він не бачить жодного логічного протиріччя в ідеї безкінечності фізичного всесвіту і вже не приймає теологічних заперечень проти цієї ідеї. Не дивно тому, що номіналістична школа XIV ст. передбачила геліоцентричну систему Коперніка, геометричний аналіз Декарта й механіку Галілея та Ньютона» [145, с. 57-58].

Концепт нескінченності світу доповнює концепт його гомогенності та закладає підвалини для наукових пошуків Коперніка та Кеплера, Галілея та Ньютона. Ці концепти були розроблені в рамках

схоластичної філософії і спочатку не мали природно-наукового значення. Лише з плином часу вони трансформувалися в новий вид людської діяльності, який згодом переробив весь соціальний універсум. Спочатку це були лише уможливлені моделі християнської теології. Як бачимо, найважливіші концепти новочасної науки, які надали їй першого поштовху, зародилися в полі середньовічної філософії. Однак, ці запозичення не є самотні, і в рамках середньовічної культури сформувався й інші догмати, які здійснили певний вплив на розвиток науки Нового часу.

У межах християнської філософії були переглянуті не тільки основні принципи античної фізики та астрономії. Трансформації торкнулися і сфер тих наук, які довгий час вважалися метафізичними. Аристотель в своїх роздумах не припускав існування порожнечі. Атоми були дійсно існуючими, порожнечі ж між ними не існувало. Ця позиція дуже легко виводиться з базових положень аристотелівської філософії. Існування буття елементарно передбачити та довести. Визнати ж існуючим небуття – це висловитися проти законів логіки, сформульованих в силогістиці. Аналогічно не можна стверджувати існування порожнечі, бо це і є визнанням існування небуття.

Християнська ж теологія по-іншому дивиться на цей феномен. Вже в XIII ст. Генріх Гентський ставить питання про існування порожнечі. Хоча він наводить відому формулу Аристотеля щодо того, що природа не терпить порожнечі, до інтелектуального бою вступає і нова зброя – божественна всемогутність. Тепер питання звучить вже зовсім по-іншому: чи може Бог зробити так, щоб порожнеча існувала? У кінцевому рахунку Генріх приходиться до висновку про неможливість існування порожнечі, однак, аргументація його вже дуже далека від аристотелівської. Примітно те, що почали вже існувати такі запитання.

Сучасник Генріха Гентського Річард Мідлтаунський йде ще далі. Він ставить питання про прямолінійний рух останнього неба. Це питання йде в загальному фарватері середньовічної науки, яка намагалась поєднати дві суперечливі ідеї. Одна, що дісталася від античної фізики, містилась у концепті кінцевого космосу, друга, ідея виключно християнської теології, полягала у божественній всемогутності. Річард же ставить питання про рух останнього неба. Однак, з часів Аристотеля добре відомо, що останнє небо ніде не знаходиться, його немає ні в якому місці. А рух – це завжди перемі-

щення з одного місця в інше. Річард з Мідлтауна відмовляє Богу у можливості прямолінійного руху останнього неба. Якщо ж така можливість була б прийнята – це повністю зруйнувало б кінцевий космос, у якому люди жили з часів античності. Головне ж тут інше: були знайдені такі точки зору, з позиції яких відомий «науковий» конструкт не витримував критики, хоча ще досить гідно тримався, вміло відбиваючись від своїх нападників. Так почали з'являтися питання,¹⁸ що розхитували міцну побудову антично-середньовічної науки.

Вже в XIV ст. Тома Брадвардін робить заяви, які повністю кореспондуються з християнською теологією, проте, дають змогу поставити під питання аристотелево-томістську фізику та започаткувати нові дослідження на нових засадах. Він розмірковує над догматом божественної всемогутності та висловлює наступні сентенції, які йдуть набагато далі, ніж роздуми його попередників: «Бог присутній необхідно усюди, не тільки у світі та у всіх його частинах, але і поза світом в місці чи уявлюваній безкінечній порожнечі... Звідки природно постає, що може існувати порожнеча без тіла, але в жодному разі не може бути порожнечі без Бога» [цит. за 43, с. 145]. Так, Тома Брадвардін остаточно долає тезу Аристотеля стосовно неможливості існування порожнечі. Догмат про усюдисущність Бога перемагає та доводить, що Бог присутній не тільки у світі, а й там, де світу немає – в безкінечній пустоті, порожнеча стає місцем, де немає нічого, крім божественної присутності. П.П. Гайденко зазначає, що таким чином «ніщо» отримує онтологічний статус.

Цей концепт значною мірою вплинув на розвиток новочасної науки. Відтепер кінцевий космос античності просто вже не міг існувати, йому на зміну виходив новий інтелектуальний конструкт, який з кожним десятиріччям завойовував все більше і більше прихильників. А починаючи з Нового часу, став однією з засад фізичної теорії. Мова йде про безкінечність, яка раніше заперечувалась як логічно суперечлива. Проте сформувалася вона саме в концептуальному полі середньовічної теології. П. П. Гайденко так підсумовувала вплив схоластичної філософії на постання перших наукових програм: «Таким чином, теологи та вчені вже в XIII-XIV ст. підготували передумови для оперування поняттям актуальної безкінечності, яке відіграло важливу роль в становленні новочасно-

¹⁸ Саме такі питання Т. Кун в своїй концепції називав аномаліями.

го природознавства та філософії. Християнство, як бачимо, підготувало той перегляд принципів античної математики, астрономії та фізики, який був здійснений в XVI-XVII ст.» [43, с. 147].

Ще один догмат, який позначився який зумовив зміну культурної парадигми, – це догмат про творіння. Він був використаний для доведення нового розуміння природи. Звичайно, спочатку цей процес був абсолютно несвідомий і, можливо, в останню чергу торкався природи та її розуміння філософами середньовіччя. Проте, як показав А. Ахутін, розуміння природи у добу Античності й у період пізнього Середньовіччя та Відродження дуже відрізнялося [16]. Догмат про творіння відіграв в цьому процесі не останню роль.

У античні часи було дуже чітко розмежовано кордон між природним та штучним, що, в свою чергу, спричиняло принципову відмінність між теоретичними науками, які мали беззаперечну першість, та практичними ремеслами, що були долею звичайних людей. Християнство ж спричиняє певну трансформацію в розумінні природного та штучного. Для середньовічної теології природного в аристотелівському розумінні взагалі не існує, тому що сама природа створена та не виглядає самостійною. Природне ж для середньовіччя – все те, що створене Господом, штучне ж – все те, що зроблено творцем кінцевим, тобто людиною. Звичайно, якщо людина створена за образом та подобою Божою, то вона в певному сенсі також творець. А у творця завжди є ідея свого створіння, як у Бога – ідея каміння чи дерева, так у людини – посуду чи зброї. Відтак, мова тепер йде про причини й засоби, які перенесуть ідею зі світу трансцендентності у світ іманентності.

Якщо Аристотель виступав за чотири причини, головною з яких називав цільову, то схоластична філософія підкреслювала, що потрібна дієва, навіть механістична, причина, щоб матеріалізувати ідеальний план. П. П. Гайденко зауважує, що, починаючи з XIII ст., філософія взялася шукати дієві причини особливо там, де Аристотель бачив цільові. А А. Майєр, аналізуючи творчість Бурідана, взагалі констатував, що середньовічний філософ радикально відкидає цільові причини і намагається пояснити природу виключно на засадах діючих причин. Тобто, вже в період пізнього середньовіччя природу почали сприймати як машину світу, й це прямо пов'язано з догматом про творіння.

Для того щоб краще зрозуміти, який вплив здійснив цей догмат на постання перших наукових програм Нового часу, необхідно звернутися до його автентичного звучання, яке зафіксовано в текстах Беди Вельмишановного «Про чотири сторони Божого творіння». «Божественна діяльність, яка створила світ і керує ним може бути розділена та розглянута з чотирьох точок зору. По-перше, світ цей в задумі Слова Божого не створений, а існує вічно... По-друге, елементи світу були створені в безформеній матерії усі разом, бо Бог, що живе вічно, створив все одночасно. По-третє, ця матерія згідно з природою одночасно створених елементів не відразу перетворилася на небо та землю, але поступово, за шість днів. По-четверте, всі ті зерна та першопричини речей, що були створені тоді, розвиваються природним чином весь той час, що існує світ, отже до цього дня продовжується діяльність Отця і Сина, до сих пір годує Бог птахів та одягає лілії» [Цит. за 43, с. 156]. Це розуміння дуже важливе для подальшого розвитку науки. Як можна здогадатися, принципове положення про творіння міститься саме в четвертій тезі.

Для середньовічної свідомості акт творіння не зупиняється ні на мить, а постійно відбувається на людських очах. Тому будь-який природний феномен сприймався як диво творіння, бо в ньому завжди була Божа присутність. Заперечення такого розуміння дало право говорити М. Гайдеггеру про забуття буття, особливо починаючи з філософії Декарта, згідно з якою людина почала жити не у світі присутності, а у світі протяжливої матерії. Проте, на той час це була дуже важлива ідея, яка потім лягла в основу одного з законів природи. Мова йде про закон інерції, однак, детальніше про нього, коли аналізу буде піддана наукова програма Декарта. Зараз же слід зазначити, що ідея безперервного творіння фондувала нове розуміння навколишньої природи.

Аналізуючи евристичний потенціал догмату про творіння, можна сказати, що він в своєму смисловому ядрі містив такі сенси, які, трансформувавшись, дали розвиток новочасній науці. Це стосується як закону інерції, так і нового розуміння природного та штучного, фізики та механіки, причин руху в світі. Підкріпити таку думку можна цитатою з фундаментальної праці П.П. Гайденко «Наукова раціональність і філософський розум»: «Саме в номіналізмі разом з пріоритетом волі особлива важлива роль належить ідеї творіння... І якраз ця ідея дозволяє зрозуміти ту неперехідну грань

між природним, з одного боку, та штучним – з іншого, між фізикою як наукою про природу і механікою як мистецтвом, що створює те, чого не вистачає природі, - грань, що була настільки характерною для античної свідомості. Зняття цього кордону – одна з головних передумов природознавства Нового часу, передумов класичної механіки» [43, с. 138].

У середньовічній культурі був сформульований ще один догмат, що спричинив чи не більший вплив на новочасну науку, ніж догмат про творіння. Коли говорять про християнство, то завжди мають на увазі ту фундаментальну подію, що зробила можливим спасіння кожної людини, з одного боку, та стала центральною у всій християнській історії – з іншого. Догмат боговтілення став центральною ідеєю християнства. Саме проти нього з найбільшим запалом виступали як юдеї, так і погани. Цей догмат руйнував всю систему філософії та світоглядну модель античності, це стосувалася як спеціальних питань фізики та астрономії, так і загальних уявлень про світобудову. Причому, як не дивно, античній фізиці вдалося проіснувати ще до XIV ст. поряд з ідеєю боговтілення, хоча саме в ній іманентно були присутні ті інтенції, які зруйнували античний Космос та перетворили його на новочасний Всесвіт.

При розгляді цього питання актуальним стає різниця між підмісячним та надмісячним світами й правомірність екстраполяції принципів одного універсуму на вивчення іншого. Коли доводити, що Ісус Христос одночасно і Син Божий, і Людський, важко надавати небу окремий онтологічний статус. Небо, в такому разі, ніби спущене на землю, чи земля піднята на небеса. Ті теоретичні конструкції, які в аристотелівській концепції стосувалися виключно неба, стало можливо використовувати і на землі. А це вже прямо стосується математичного методу, який Стагірит поширював виключно на небо, бо вважав, що точні математичні формули стосуються тільки теорії, чи, в кращому випадку, областей, в яких відсутня матерія. З цього приводу ще один французький філософ російського походження О. Кожев зазначав, що догмат про боговтілення є головною засадою новочасної науки. Так він зауважував, що, як очікували віруючі християни, земні (людські) тіла можуть бути в той же час тілами Бога і, відповідно, божественними тілами, і якщо, як це думали грецькі вчені, божественні (небесні) тіла правильно відображають вічні відносини між математичними сутностями, то ніщо більше не заважає досліджувати ці відносини в дольному так

само, як і в горньому [228]. Перенесення ж землі на небо чи навпаки відкрило значні можливості для розширення досвіду. Мова йде саме про трансформацію аристотелівської теорії.

Як було зазначено вище, в теорії Філософа математичні конструкції поширювалися тільки на вічну царину форм, туди, де зовсім була відсутня матерія, чи, в кращому випадку, вона була присутня в ідеалізованому вигляді – у кшталті ефіру – так званій квінтесенції – п'ятому елементі. Тільки там можна використовувати математику. Тому небесні сфери можна було описати за допомогою математики – земні ж події в жодному разі.

Догмат же про боговтілення спускає небо на землю, а, отже, принципи, які діяли в небесній сфері, поширюються на земну практику. Це зняття принципової різниці між небесним та земним, між астрономією та фізикою є необхідною передумовою експериментально-математичного природознавства. Коли почали говорити про пізнання Книги Природи та про те, що вона взагалі написана мовою математики, то звідси вже півкроку до науки Нового часу. В добу схоластики природа вивчається як інобуття Бога, як певний шлях до нього. Пізнаючи створіння, можна збагнути велич його Творця. Вітчизняний дослідник О. Білокобильський так характеризує цей період: «Вивчення природи у схоластиці було свого роду «природною теологією», що спиралася на могутній логічний апарат і догмати християнства й була спрямована на створений світ (пронизаний божественною присутністю), - цілком закономірний результат синтезу філософії та релігії. Непізнаваний раціонально Бог виключається зі створеного ним самим світу через свою міфічну трансцендентність. У природі все пізнається за допомогою розуму, це ніби критерій приналежності до природи. Тут навіть сам Господь не може суперечити розуму. Звичайно, вища істина там, куди людині принципово не можна проникнути. Там незбагнений початок світу, там зважуються його долі, там Бог сам із собою» [23, с. 122].

У цих же теоретичних межах вироблено розуміння, що природа написана «божественними письменами». Математизація ж процесу пізнання докорінно змінює цю Книгу. Причому засади такої трансформації знаходились всередині християнської теології. До цього феномену призвів синтез аристотелівської астрономії та догмату боговтілення. Російський філософ В.С. Стьопін так змалював цю трансформацію: «Показово, що спочатку ідеал математичного

опису природи стверджувався в епоху Відродження, виходячи з традиційних для середньовічної культури уявлень про природу як книгу, що написана «Божественними письменами». Потім ця традиційна світоглядна конструкція була наповнена новим змістом і отримала нову інтерпретацію. «Бог написав книгу природи мовою математики» [173, с. 250].

Таким чином, стає очевидним, що в добу схоластики сформувалися та отримали остаточне теоретичне обґрунтування деякі ідеї та принципи, які лягли в основу майбутньої науки Нового часу. Християнська теологія в рамках догмату про творіння та боговтілення надала змогу розглядати природу як об'єкт вивчення, який підпорядковується математичним законам; зняла принципову різницю між природним та штучним; розширила космос до кордонів безмежного Всесвіту; поставила під сумнів, а деінде і зруйнувала положення аристотелівської фізики, що не давали розвиватися емпірично-експериментальній науці.

Отже, базисні ідеї, що фондують науку Нового часу отримали своє перше життя ще в схоластичній філософії. Пізніше вони були асимільовані та інстальовані до нової методології. Цієї ж думки дотримується і О. Білокобильський, коли розмірковує про вплив схоластики на перші наукові програми: «Тобто йдеться про трансформацію онтологічної реальності від суто міфічної (у ранньому християнстві) до онтології перших наукових програм. І хоча не можна відкидати того впливу, що справила на науку Нового часу грецька раціональність, а також її значення для новочасного наукового знання, треба підкреслити, що онтологія перших наукових програм запозичалася саме з міфу християнського» [23, с. 142]. Отже, саме в рамках схоластичної філософії сформувалися основні ідеї та концепти, які будуть відігравати перші ролі в науці Нового часу. Однак, щоб цей процес відбувся, необхідно було зробити ще дуже велику роботу, тим більше, враховуючи те, що коли мова йде про науку, завжди розуміють не просто інструментарій вивчення природи. Мова йде, перш за все, про здатність конструювати реальність, на той час – здатність виробити альтернативу існуючій онтології. Як це не дивно, коріння нового революційного бачення формувалися в лоні, яке з часом мало бути заперечене. А. Уайтхед зазначав: «Віра в можливість наукового підходу, яка виникла ще до сучасних наукових уявлень, стала похідною від середньовічної теології» [186, с. 68-69].

Революції, особливо світоглядні, не відбуваються самі собою. Повинні бути провідники передових ідей. Під час народження наукових програм Нового часу таку роль взяли на себе філософи та дослідники. Це всім відомі вчені: Микола Кузанський та Копернік, Галілей та Кеплер, Декарт та Ньютон й інші. Це ті особистості, які змінили світ. Характерно, що майже всі вони були глибоко релігійними людьми і в жодному разі не намагалися зруйнувати ту світоглядну модель, яка була породжена християнським міфом. Всі вони тільки хотіли зробити уточнення та більш досконало розібратися в творінні, щоб (згідно з ортодоксальною позицією) краще пізнати Творця. У цій ситуації на думку спадає вислів видатного фізика ХХ ст. В. Гайзенберга про те, що «революції робляться, коли ми намагаємося змінити якомога менше» [52, с. 198].

Між середньовічною філософією та наукою Нового часу був певний інтелектуальний міст, через який переходячи, ідеї християнських філософів отримували нове життя. Таким провідником прийнято вважати Миколу з Куз. Він поставив багато питань та спробував дати відповіді, які згодом використали творці перших наукових програм. Примітно те, що Кузанець тримався платонівської лінії філософії, часто навіть вважають його самого представником неоплатонізму доби Відродження. Тому на аксіоми аристотелевської філософії, якими було просякнуте все Середньовіччя, йому було набагато простіше дивитись.

Микола з Куз піддав критиці ряд положень античної та середньовічної філософії, які напряму впливали на розуміння науки. Він наполягає на тому, що Єдине є все. Ця думка виглядала дуже бунтівною, бо з часів античності єдине ототожнювалось з формами і завжди протистояло світу матерії. Філософ же наполягає, що Єдине немає протилежності, «Єдиному ніщо не протилежне» [131], «Єдине є все» [130]. Він доводить, що Єдине тотожне безкінечному, абсолютний мінімум – абсолютному максимуму. Співпадіння протилежностей стає головним принципом філософії Кузанця.

Для того, щоб переконливіше змалювати свій доказ, філософ використовує мову математики, а математична методологія тільки пробивала собі шлях. Кузанець наголошує, що математика найкраще допомагає нам в розумінні різноманітних божественних істин [131]. Він наводить наступні приклади, які стали хрестоматійними. Якщо уявити коло та збільшити його радіус до безкінечності, тоді окружність перетвориться на безкінечну пряму лінію. У такого кола

діаметр дорівнюватиме окружності, більше того, окружність співпадає не тільки з діаметром, а і зі своїм центром: тим самим максимум та мінімум являють собою одне й те саме. Аналогічно побудований доказ з трикутником: якщо до безкінечності продовжити одну сторону трикутника, то дві інші стануть безкінечними. Так доводиться, що безкінечна лінія є і трикутник, і коло, і шар.

Цей принцип співпадіння протилежностей зробив значний внесок в розвиток новочасної науки. Він скасував аристотелівський закон тотожності, якому підпорядковувався навіть Бог, бо не міг створити лише те, що містить протиріччя. Закон співпадіння протилежностей, єдиного та безмежного (яке сприймалося як матеріальне), дозволяє увести Кузанцю поняття актуальної безкінечності. Вона і є співпадінням Єдиного (форми) та безмежного (матерії), а це призвело до перегляду базових засад не тільки античної та середньовічної філософії, а й науки.

Таким чином, Кузанець зруйнував середньовічне уявлення про кінцевість космосу, надавши йому безкінечного статусу. Також треба відмітити роль Кузанця в розвитку математики, особливо диференційного зчислення, теорії числа та континууму. Загалом філософія Миколи Кузанського справила значний вплив на майбутніх природовипробувачів, теоретично підготувавши їхні відкриття.

У полі розробки прикладного знання працював Копернік. Він зробив, мабуть, найбільшу революцію за всю історію людства. Вона настільки епохальна, що революційні відкриття в інших галузях іноді називають коперніканським переворотом. О. Койре так аналізує цю подію та її вплив на подальшу історію: «Розпад космосу – повторюю – ось, на мій погляд, в чому містився найбільш революційний переворот, який вчинив людський розум після винаходу Космосу давніми греками» [89, с. 131]. Революція ця полягала в запереченні птолемеєвської системи геоцентризму. Копернік запропонував геліоцентричну систему, за що був звинувачений в тому, що опустив небеса на землю. Проте, як стає зрозумілим з вищевикладеного, цей процес відбувся двома століттями раніше за винахід Коперніка, і розвинулася ця ідея в рамках схоластичної філософії.

Зняття різниці між небом та землею народилося саме в рамках християнської теології. Копернік же вдало адаптував ідеї, що містилися в евристичному ядрі християнського віровчення та спробував їх використати при занятті астрономією. Результати перевищили

будь-які очікування – він повністю змінив модель світобудови. Копернік працював в рамках християнської «науки» та апелював до її здобутків, тому його відкриття є плоть від плоті схоластичної філософії. Отже, те, що довгий час вважалося запереченням середньовічної науки, насправді відбулося повністю в її фарватері.

Продовжувачем та подальшим розробником ідей Коперніка був Галілео Галілей. Його програма містила два принципові пов'язані між собою моменти, які вплинули на всю подальшу науку. Мова йде про математизацію всесвіту та експериментальну методу освоєння реальності. Як було показано вище, в античності та середньовіччі заперечувалась правомірність поширення математичних засобів на матеріальну природу: математика торкалася лише нематеріальної частини космосу. У межах схоластичної філософії ця теза була поставлена під питання, Галілей же остаточно її подолав. Він завжди підкреслював ті переваги, які стануть очевидними при інсталяції математичної методології до фізичної теорії. Італійський дослідник намагався перевести фізичну проблему на мову математики. Він наводить наступний приклад, відстоюючи теорію Коперніка. Немає жодного протиріччя в тому, що, коли з вежі падає каміння, воно не відхиляється на захід, як це необхідно було б уявити, якщо система Коперніка вірна і Земля обертається навколо своєї осі. Так само, якщо уявити корабель, що рухається та з щогли цього корабля кинути каміння, воно впаде під саму щоглу, біля її основи, так само як це відбувається в тому випадку, коли корабель стоїть біля причалу. Галілей робить висновок, що всі предмети на кораблі отримали рівну з ним швидкість, саме тому каміння і падає в теж місце, як і на кораблі, що не рухається.

Далі італійський вчений пропонує в уяві замінити корабельну щоглу на вежу на Землі. Він зазначає, що з механічної точки зору ситуація аналогічна. Таким чином, Галілей протистоїть критикам коперніанської системи. Цікаве в цьому прикладі й інше: дослідник не звертається до виключно фізичних явищ, наприклад, до сили. Свій доказ він веде двома способами. У першому він висуває гіпотезу про збереження тілом руху, що йому наданий. Ця ідея відома з середньовіччя – це ідея імпетусу, яку розробив ще Бурідан. Галілей дуже вдало її використав. У другому – робиться висновок про вертикальне падіння тіл незалежно від спокою чи руху тієї системи, в якій вони знаходяться. А як зазначає П.П. Гайденок, зв'язок між припущенням та висновками носить суто математичний характер.

Це перші перемоги математичної методології при доведенні фізичної теорії. Відтепер кожне фізичне явище можна описати математичною моделлю, яка має всезагальний характер і не залежить від змінних самого експерименту. Стало можливим оперувати чистими фактами з математичної теорії: і що найголовніше, відтепер дозволено екстраполювати одного разу здобуті висновки на всі аналогічні процеси. Це дозволяє одиничним висновкам надавати універсального значення. «Геометризація доказу, – підсумовує П.П. Гайденко, – яка здійснена Галілеєм, дозволяє надати фізичному прикладу ту всезагальність, яку він без цього не може мати, бо в цьому випадку не треба приймати до уваги фізичні фактори, весь час – особливі. Замість фізичного руху Галілей розглядає його математичну модель, яку він конструює, і ця розумова конструкція, як правило, носить у нього назву експерименту» [43, с. 172].

Тепер доречно розглянути експеримент в розумінні Галілея. Бо це спосіб, який раніше майже не використовувався та не мав такого значення, як в часи народження природознавства. На думку італійського вченого, експеримент якомога детальніше та точніше повинен копіювати свій ідеалізований образ, так, щоб між математичною та фізичною конструкціями була найменша різниця. Тому він надавав таке велике значення умовам проведення експерименту. Показовим в цьому плані є експеримент, завдяки якому він довів закон вільного падіння тіл. Проводив він цей експеримент з тілом, що рухалося по похилій площині.

Галілей дуже ретельно описує весь інструментарій. Дошку він взяв завдовжки двадцять ліктів, шириною – півліктя та товщиною – біля трьох дюймів. У ній прорізав пряму канавку, шириною не більше одного дюйма, та для того, щоб зробити її більш гладкою, заклеїв зсередини полірованим пергаментом. По цій канавці він змушував падати гладку бронзову кульку, абсолютно правильної форми. Потім, то піднімаючи вище, то опускаючи нижче дошку, Галілей точно встановлював час, за який пробігала кулька по ній. Далі він змушував проходити кульку лише четверту частину шляху, і виявилось, що часу для цього потрібно лише вдвічі менше, ніж у першому випадку. Це Галілей дізнався за допомогою досить дивного вимірювання часу. Дослідник брав відро води, підвішував його, робив у дні відра отвір та з початком експерименту відкривав його, і вода починала наповнювати бокал. Після закінчення експерименту він зважував воду на «найточніших важелях». Кількість води при

проходженні кулькою всього шляху була всього вдвічі більшою, ніж при проходженні нею його четвертої частини [47]. Так він фізично довів закон, що був виведений раніше математичним шляхом: відношення шляхів, що пройдені, дорівнює відношенню квадратів часу їхнього проходження.

Галілей все це детально окреслює для того, щоб якомога ближче, з одного боку, підійти до математичної ідеалізованої конструкції, з іншого – наголосити на повторюваності експерименту в будь-який час. А це вже має прямий стосунок до нового метафізичного конструкту – до закону природи. Бо саме віра в об'єктивність законів природи надає впевненості, що експеримент, який сповіщає про цей закон природи, можна повторити будь-коли. Такої установки зовсім не знало Середньовіччя. І вона якраз і пов'язана з постанням науки Нового часу.

Ось що з цього приводу говорить В.С. Стьопін: «Характерно, що фундаментальний постулат фізичного дослідження – принцип поновлюваності експерименту інтерпретується як принцип незмінності фізичних законів. Експеримент, виконаний в різні моменту часу, за інших рівних умов повинен дати один і той самий результат» [171]. Таким чином, Галілей заклав досить міцний та надійний фундамент для розвитку модерної науки, хоча сам він ще стояв на ортодоксальному ґрунті християнської догматики. Такої ж думки дотримується і О. Білокобильський, який зазначає, що «за своєю внутрішньою суттю конструкція буття Галілея успадковує всі основні принципи онтологічної реальності схоластів – автономність від Творця, механізм підтримки рівноваги, що йде від Бога, перетворюється на істинну, «природну» першооснову світу» [23, с. 135].

Філософія Декарта, на думку багатьох дослідників, правомірно може вважатися Рубіконом, з якого починається відлік Нового часу. Картезій заклав підвалини як всій системі філософії Модерну, так і прийняв участь у формуванні нової реальності загалом. Коли говорять про філософію Декарта, то завжди згадують про фундаментальну ідею двох субстанцій: розумову та протяжну. Насправді, вплив цієї ідеї на розвиток майбутньої західної цивілізації неможливо переоцінити. Саме звідси постає конструкт двох світів: одного – наукорозмірного, що спирається на істину, іншого – екзистенційного, емоційно навантаженого. Тут прихована й ідея про науку як ціннісно нейтральний феномен. Ця думка була доміную-

чою досить довгий час та зумовила багато перетворень, на жаль, не завжди корисних.

Для експлікації поглядів Декарта необхідно проаналізувати його переконання стосовно руху, природи руху та Першодвигуна. Як це не дивно, механіка у Картезія виступає частиною теології, та і взагалі вся його філософія проникнута значним релігійним пафосом. Тому будь-який феномен французький філософ змальовує з точки зору теологічних переконань. Описуючи світ, він стояв на позиціях середньовічної філософії, згідно з якою акт творіння відбувається кожної хвилини. Так філософ відмовляє у будь-якій самостійності всім процесам та речам, що мають місце в світі. Все, що відбувається – відбувається тільки завдяки постійній участі Бога у творінні. Якщо б Він перестав втручатися у світ, то останній відразу перетворився на ніщо, з чого початково і постав. Будь-який рух в такому разі має зовнішні причини, та не тільки рух, а й спокій – є наслідком якоїсь зовнішньої причини.

У механіці такого роду дії – це поштовх, співударіння тіл. Саме ці закони співударіння тіл і складають фундамент механіки Декарта. Хоча справжня зовнішня причина, що підтримує Всесвіт – це, звичайно, Бог, який є відповідальним за будь-які зміни в підмісячному світі, однак, теорія руху має вже певні конструкти, які виявляються дуже корисними для секулярної науки. Зміна напрямку руху чи швидкості можлива тільки за умови зовнішньої причини. В даному випадку це інші тіла чи системи тіл. Це найважливіший принцип механіки Декарта – прямий наслідок його теології. Коли погляди Картезія знаходяться в межах релігійної парадигми, догмат безперервного творіння виступає як концепція, що пояснює постійне втручання сили в світ. Однак, як тільки ця концепція секуляризується, місце Бога займає об'єктивний закон природи.

Декарт остаточно ще не розірвав зв'язки з релігійним світом. Тому рух він намагається описати не тільки за допомогою механіки: «Ми розуміємо також, що одна з досконалостей Бога міститься не тільки в тому, що він незмінний сам по собі, але і в тому, що він діє з найвеличнішою постійністю та незмінністю; тому за виключенням тих змін, які ми бачимо, і тих, в які ми віримо в силу божественного одкровення, і про які ми знаємо, що вони відбуваються чи відбулися в природі без всякої зміни зі сторони Творця, - за виключенням цього ми не повинні передбачати в його творінні ніяких інших змін, щоб тим самим не приписати йому непостійність.

Звідси виходить, що оскільки Бог при створенні матерії наділив її частини різними рухами і зберігає їх все тим же чином та на засадах тих самих законів, за якими їх створив, то він і надалі безперервно зберігає в матерії однакову кількість руху» [70, с. 367-368].

Це вже дуже цікаво, в матерії присутня певна кількість руху, хоча поки що він повністю залежить від волі Бога. Окремо необхідно відмітити, що Картезій розрізняє два види змін: ті, які можна бачити в світі, та ті, в які треба вірити згідно божого одкровення. Звичайно, другі мають своєю безпосередньою причиною Творця. Що ж стосується сили та руху, які присутні в матерії, то це і є той самий імпульс, що спочатку став відомим в схоластичній філософії. Вже Б. Паскаль звинувачував Декарта в тому, що йому потрібен Бог тільки для того, щоб надати Всесвіту початковий поштовх. К. Хюбнер же взагалі говорить, що механіку Картезія важко звести на раціональну мову сучасної фізики. «Отже, сила, яка, за Декартом, діє при зіткненні тіл, немає нічого спільного з імпульсом в сучасному розумінні. Вона не пов'язана ні з інерціальними масами, ні зі швидкістю, яка визначається в залежності від того чи іншого способу виміру часу та від позиції спостерігача, що сприймає рух, як відносний. Ми бачимо, що закони зіткнення тіл Декарта змальовують дещо інше: фундаментальні якості природи, що розглядаються з точки зору її божественного походження, тобто пов'язані з тривалістю та рухом *in rebus*. Таким чином, ці закони належать до «Божественної Механіки» [209, с. 184-185]. Ця «Божественна Механіка» працювала та отримувала перемоги, це продовжувалось навіть тоді, коли божественне з цього конструкту було вилучене. Світ почав сприйматись з деїстичної точки зору. Однак, ті закони, що працювали в «Божественній Механіці», продовжували чудово виправдовувати своє право на існування.

Так, у рамках релігійної філософії Декарта була розроблена теорія імпульсу, що повністю був залежний від божественної волі. При запереченні ж такої волі евристичний потенціал навіть примножив своє значення, пояснюючи рух у Всесвіті.

У постійній дискусії з картезіанством поставала нова філософія (фізика) на теренах Британських островів. І. Ньютон був тією людиною, яка, з одного боку, завершила період генезису науки Нового часу, з іншого – справила найбільший вплив на подальший розвиток наукового знання, надавши йому значного поштовху. На початковому етапі своєї творчості Ньютон не дуже сильно розходи-

вся у поглядах з картезіанською механікою. Так, він постійно розмірковував над силою тяжіння і спочатку пояснював її завдяки відомому та дуже поширеному в ті часи концепту ефіру. Саме завдяки цьому середовищу передаються всі сили. За допомогою цього концепту пояснювалась дія сил, як в неживій природі, так і в живій матерії. Приймаючи цю ідею для пояснення сили тяжіння, Ньютон не припускав дію на відстані, а таким чином, поділяв картезіанську механіку. Однак, було дещо, з чим англійський вчений не міг примиритися в філософії Декарта, який повністю заперечував все нематеріальне в природі, і наділяв цими якостями лише трансцендентного Бога. Поділивши світ на протяжність та розумовість, він з однієї частини забрав все духовне, а з іншої – все матеріальне. І за таких обставин світ припинив бути самостійним. Будь-яка дія чи процес залежали повністю від трансцендентного Бога, і жодна річ не мала хоча б якоїсь самодостатності.

Ньютон же був вихований не тільки на християнській теології, а і на «вільних» поглядах представників філософії доби Відродження. А як відомо, саме в рамках цієї філософії, під впливом неоплатонівської традиції та східних містичних вчень сформувалося уявлення про самодостатність світу. Деякі філософи, зокрема Б. Телезіо, взагалі стверджували, що світ – то є «другий Бог». З цих позицій Ньютон і намагається повернути в світ життя та самостійність. Він зауважує Декарту, що знебожений світ веде до матеріалізму, а з ним і до атеїзму, з чим ніяк не міг погодитися британський дослідник. Ньютон висуває картезіанству аргументи проти акту творіння світу. Він зазначає, що неможливо уявити, щоб Бог створив протяжний Всесвіт, матерію загалом, бо тоді Богу необхідно самому бути протяжним, інакше він просто не зможе створити щось, що повністю йому інерідне. Як підкреслює П.П. Гайденко: «Саме ці міркування виступають у Ньютона теологічним обґрунтуванням його спроби повернути природі активність, силу та самостійність, які відняли картезіанці, повернути їй те, що пов'язано з душею та життям» [43, с. 181].

Відтепер англійський вчений почав вивчати цю активність як самостійну силу природи, що знаходилась всередині неї. Однак він відразу натрапив на інше протиріччя: як тоді розуміти тезу про протяжність Бога? Будь-що протяжне – подільне, а, відтак, і Бога треба розуміти як подільного на певні частини – це ж вже справжня ересь.

У «Математичних началах натуральної філософії» Ньютон робить декілька нововведень, що пояснюють це протиріччя і, в той же час, стають принципово важливими для подальшого розвитку фізики. Дослідник не визнає картезіанського ототожнення простору та матерії, він наголошує на існуванні нематеріального простору, який нерухомий та вічний, понад те, навіть співвічний Богу. Цей простір водночас виступає як «умістилище» всього, що існує в фізичному світі. Це і є відома ідея абсолютного простору. Він завжди дорівнює самому собі, є самототожним та нерухомим. «Абсолютний простір, - пише Ньютон, - за самою своєю сутністю, безвідносно до будь-чого зовнішнього залишається завжди однаковим та нерухомим» [136, с. 31].

До певної міри така концепція близька атомістам, проте існує принципова різниця. З цього приводу Ньютон знову полемізує з Декартом. Для атомістів порожнеча – синонім відсутності, небуття, тому її і не визнавав Картезій. Для Ньютона ж навпаки: порожнеча засвідчує присутність, причому й присутність Бога. Він йде навіть далі, наділяючи цей абсолютний простір певною активністю відносно Бога, англійський вчений називає цей простір «почуттєвістю Бога». У трактаті «Оптика» Ньютон зазначає: «Чи не там почуттєвість тварин, де знаходиться почуттєва субстанція, до якої через нерви і мозок підводяться чуттєві образи предметів так, що вони можуть бути поміченими внаслідок близькості до цієї субстанції? І якщо ці речі настільки правильно влаштовані, чи не є зрозумілим, виходячи з явищ, що є безтілесна істота, жива, розумна, всемогутня, яка в безкінечному просторі, ніби в своїй почуттєвості бачить всі речі зблизька, прозирає їх наскрізь і розуміє їх в повній мірі завдяки їх безпосередній близькості до неї» [137, с. 280-281]. Так Ньютон поєднав Бога та абсолютний простір, змалювавши їх в безпосередній єдності. І вже в цьому просторі діяла сила тяжіння, яка пронизувала всі тіла і не потребувала для функціонування введення концепту ефіру.

Отже, в дискусії з картезіанством народжувалась механіка Ньютона, яка стала фундаментом природно-наукової програми Нового часу. Принципово вона була переглянута лише наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Примітно, в цій дискусії те, що велась вона в рамках релігійної філософії, торкаючись принципових метафізичних засад світобудови. Суперечка велась про природу Бога, про його вплив на світ, про устрій цього світу. Питання досить звичні

для схоластичної філософії, відповіді ж на ці питання призвели до появи нової науки.

Перші наукові програми загалом розвивалися в рамках традиційної на той час середньовічної філософії. Фундацією ж нового світогляду вони стали лише згодом, спочатку вони намагалися відповісти виключно на знайомі питання середньовічної теології. Дуже влучно з цього приводу висловився О. Білокобильський: «І галілеєвська, і картезіанська, і ньютонівська теорії світу виходять з факту наявності механічної єдності матеріальних тіл, яка бере початок і раціональну організацію від свого Творця, - перед нами онтологічна реальність, сформована у схоластиці. І по суті, філософія (чи фізика: самі вчені не роблять чіткого розмежування) Декарта та Ньютона є новою трансформацією схоластичного світогляду» [23, с. 136].

Слід зазначити, що зміни відбувалися не тільки в рамках філософії. Щоб ці зміни укорінилися в культурі, мали відбутися системні трансформації в самій її тканині. Такі трансформації принесла з собою Реформація. Звичайно, мова не йде про те, що будімо завдяки Реформації відбулися такі зміни. Проте ідеологи протестантизму відстоювали, іноді, досить схожу з першими вченими точку зору, хоча часто вона походила з інших теоретичних засад.

Так, реформатори спрямували всю свою енергію проти споглядального способу життя. Вони заперечували саму можливість такого способу, а відтак, виступали проти нероб-філософів. Найбільше дісталось ченцям, бо вони були оплотом такого життя. Головне ж те, що реформатори виступали за дієвий спосіб життя, а отже, і за пізнання Бога не через споглядання, а через дію, що, в свою чергу, приводила до експериментальних засобів. Саме таким чином ідеї Реформації підтримували природні науки як антипод кабінетній філософії. Вже зовсім скоро вони зрозуміли, що експеримент веде до нового знання.

Ф. Бекон говорив, що знання – сила. Він дуже чітко обґрунтовує свою позицію з точки зору теології. Англійський філософ, йдучи в загальному руслі ідей Реформації, доводить важливість експериментального освоєння реальності. «Щоб ми не впали в оману, – пише він, – Бог дав нам дві книги: книгу Писання, в якій розкривається божественна воля, а потім книгу Природи, що розкриває його могутність. З цих двох книг друга є ніби ключем до першої, не тільки тому, що дготує наш розум до сприйняття на

засадах загальних законів мислення і мови істинного сенсу Писання, але і головним чином тому, що, розвиваючи далі нашу віру, змушує нас звернутися до серйозних роздумів про божественну всемогутність, знаки якої чітко закарбовані на камінні його творіння» [34, с. 128]. Так Бекон засвідчує необхідність вивчення природи з суто теологічними намірами, вона постає книгою, завдяки якій можна пізнати її Автора. Ідея ця не нова і відома з середньовіччя, однак, засоби реалізації принципово відрізняються.

Пуританська духовність рухається в цьому ж напрямку. За її концепцією завданням людини є використовувати речі таким чином, як це задумав Господь. Цей самий задум треба віднайти в гріховному світі. Тому експеримент виступає як побожна справа – спроба віднайти правильний спосіб користування речами згідно з божим задумом. Добре підсумовує цю точку зору пуританський проповідник Джон Дюрі, наголошуючи на тому, що метою знання є «скористатися створіннями так, як задумав Бог, створивши їх» [Цит. за 176, с. 304]. Це стосується не тільки правильного використання речей, це так само веде і до ще більшої слави Творця, оскільки люди починають розуміти його мету.

Наука в такому разі виступає як божя справа і дозволяє відкрити такі обрії творіння, які б в рамках споглядальної філософії назавжди залишились би зачиненими. Тобто, наука стає певним шляхом до Бога, що пролягає через його створіння. Це дуже вірний шлях, бо він допомагає вірно вказати на першопричину та змалювати її якості. М. Вебер взагалі бачив в пуританізмі одну з рушійних сил науки: «Вирішальною для протестантської аскези точкою зору – вона найбільш чітко сформульована у Шпенера – є наступна: подібно до того як християнина пізнають за плодами його віри, так і пізнання Бога та його задумів може бути поглиблене завдяки пізнанню його створінь. Відповідно до цього всі пуританські, баптистські та пієтистські віросповідання проявляли особливу прихильність до фізики і до інших математичних та природних наук, що використовували такі самі методи. В основі лежало те, що завдяки емпіричному дослідженню встановлених Богом законів природи можливо наблизитись до розуміння смислу світобудови, який внаслідок фрагментарного божественного одкровення не може бути зрозумілим шляхом спекулятивного оперування поняттями. Емпіризм XVII ст. слугував аскезі засобом шукати «Бога в природі». Передбачалось, що емпіризм наближає до Бога, а філософська спекуляція

заводить від Нього далі. Зокрема, філософія Аристотеля завдала, на думку Шпенера, найбільшої шкоди християнству» [38, с. 239].

Отже, в протестантизмі завдяки декільком ідеям сформувалася атмосфера, що дуже сприяла розвитку науки. Серед них – ідея заперечення споглядального життя, яка вела до дієвого способу життя та активного осягнення реальності. Уявлення про те, що треба знайти істинний задум створіння обґрунтовувало експеримент, як найдієвіший засіб такого пошуку. Експеримент ставав божою справою, а знання у такому разі виглядало як справжня сила, бо допомагало віднайти істинний задум Бога і краще пізнати творіння. Нарешті, перероблення світу на благо Господа спиралося на досягнення експериментального методу, який підказував, як саме треба переробляти світ. Але, мабуть, найголовніше те, що в протестантизмі наука вперше почала відігравати соціальну роль, певним чином конструюючи соціальну реальність.

Таким чином, можна підвести деякі підсумки щодо впливу релігійної парадигми християнства на постання перших наукових програм.

По-перше, у рамках християнської догматики були вироблені певні концепти, які змінювали універсалії античної культури та переводили її на теологічні рейки. Водночас ці концепти мали євристичний потенціал, що дозволяв використати їх при фломованні наукових програм. Це такі ідеї як створення світу Богом, боговтілення. Саме вони мали вирішальне значення при раціональному обґрунтуванні нової фізики.

По-друге, перші наукові програми вироблялися виключно в рамках теологічних дискусій. Усі вони намагалися відповісти на питання, що були підняті та сформульовані ще в середньовічній філософії. Причому, автори цих програм самі були досить релігійними людьми. Геліоцентрична ідея Коперніка, математична методологія Галілея, ідея імпульсу Декарта чи концепт абсолютного простору Ньютона – всі вони базуються на релігійних засадах християнської догматики. Ці концепції постали як інобуття християнського міфу. У них він отримав своє друге, як це не парадоксально, згодом секулярне життя.

По-третє, Реформація справила значний вплив на розвиток новочасної науки. Відбувалося це завдяки наступним ідеям: відмові від споглядального способу життя, намаганню використовувати створіння згідно з божим задумом, раціоналістичною переробкою

цього світу. Саме в межах реформатської ідеології наука вперше стає офіційно визнаною та соціально корисною, що приводить до фундаментальної події – наука отримує визнану роль соціального конструктора.

Отже, можна з певністю стверджувати, що наука Нового часу є похідною від середньовічної теології та являє собою форму її інобуття. Таким чином, наука, як і історія, постає релігійно ангажованим феноменом, що тільки з плином часу набуває секулярного вигляду. Спочатку роздуми про устрій світобудови мали виключно релігійні завдання, про що дуже красномовно свідчить В.М. Тростніков: «У муках роздумів про Бога і світ, який він створив, народжувалась нова фізика» [181, с.136].

2.2. Наука як системоутворюючий чинник ідентичності модерної людини

Питання про науку в контексті сьогоденної ситуації – це завжди питання про культуру. Нещодавно наука являла собою периферійну частину людських зацікавлень. Однак, починаючи з XVII ст., вона займала все відчутніше та значуще положення. Наука набула такої форми онтологічної реальності, яка формує всю будівлю культури. Тільки їй сьогодні належить право тематизації універсуму, світ взагалі існує виключно в рамках наукового категоріального апарату. Все, що не має денотату в науковому дискурсі – просто не існує. Модерн побудував власний діалог з реальністю і він відбувається лише науковою мовою – іншого доступу до реальності Модерн не знає. Спільні практики такої тематизації та діалогу і є свідченням належності до культурної ідентичності Модерну.

Характерно, що ця онтологічна реальність існує не так давно. Культура ж супроводжує людину протягом багатьох тисячоліть. Першою такою формою онтологічної реальності, був міф¹⁹. Саме він змальовував візерунок культури, саме в ньому вперше відкрились очі самосвідомості людини. Із такою реальністю повинна була кореспондуватися вся соціальна будова. У цьому плані наука жодним чином не відрізняється від міфу. Як в міфічному просторі всі універсалії повинні були погоджуватися з центральним міфом:

¹⁹ Таку думку висловлює багато мислителів: М. Гайдеггер, О. Лосев, Т. Кун, В. Стьопін та інші.

сівба пшениці – з богинею родючості, війна – з богом війни тощо, так само в науковій парадигмі все повинно відповідати науковій раціональності. Модерна ідентичність як соціальний феномен також повинна бути доцентровою до науковості. Наука як і міф певним чином упорядковує реальність, у тому числі і соціальну. «Винахідники міфу, - пише знаний дослідник історії науки П. Фойерабенд, - поклали початок культури, тоді як раціоналісти та вчені тільки змінили її, причому, не завжди на краще»²⁰ [188, с. 515-516].

Таким чином, наука виступає як певний засіб конструювання соціальної реальності. Причому, починаючи з XVII ст., ця її функція тільки збільшується. Через те, питання про ідентичність модерної людини стає співрозмірним з питанням про роль науки в культурі західної цивілізації загалом та в її соціальному вимірі зокрема.

У першому підрозділі було подано генезу новочасної науки, яка в симбіозі з технікою побудувала західну цивілізацію. Генеза ця починається від християнської догматики, а отже, сам концепт науки як світоглядний базис постає як форма буття християнського міфу. Отже, в даному підрозділі ставиться завдання довести наукоцентричність західної цивілізації, щоб можна було раціонально наполягати на тому, що така цивілізація фондується релігійними, а саме християнськими засадами. В той же час показати, що в процесі соціалізації та набуття ідентичності сучасною західною людиною, вона вбирає в себе наукову точку зору. Тобто довести, що ідентичність модерної людини формується під впливом науки.

Наука є системоутворюючим чинником модерної ідентичності, саме це сучасну ідентичність відрізняє від інших варіантів культурної ідентичності. Водночас, виявляється, що вона є християнськоцентричним феноменом. Тобто, модерна культурна ідентичність базується на релігійних засадах. Це вже дуже цікавий матеріал для роздумів на тему міжкультурного діалогу та тих засад, на яких його можна проводити. Може виявитися так, що різні культури, наприклад, східна мусульманська та західна світська базуються на принципово різних підвалинах, а те, що раніше вважали загальнолюдськими цінностями, з позицій яких дозволено проводити цей діалог, може виявитися вузькокультурним та навіть вузькоконфесійним феноменом. Проте, це вже тема іншого дослідження.

²⁰ Порів. з центральними тезами, що містяться в роботі К.Хюбнера «Істина міфу».

Для об'єктивності викладення слід зазначити, що наука протягом всього її існування, починаючи з XVII ст., не була монолітною будівлею та впродовж всієї історії розвитку прогресувала, освоюючи нові обрії реальності. Щоб краще зрозуміти цей розвиток та акцентувати увагу на тих етапах, коли наука почала відігравати світоглядну роль, необхідно ретроспективно продивитися шлях розвитку, який вона пройшла за чотири з половиною століття. Для реалізації цієї мети звернемося до концепції В.С. Стюпіна. У його працях розроблена чітка теорія стадій розвитку науки. Починає він з часів Ньютона та перший етап називає механістичним. Це період найбільших перемог механістичної картини світу. Розроблена в філософії (фізиці) Ньютона, вона уточнювалася та розвивалася його послідовниками. Це була перша наукова картина світу, яка почала відігравати світоглядну роль: «... чим більше вона (механістична картина світу), – пише В.С. Стюпін, – отримувала підтвердження в різних областях наукового дослідження, тим більше вкорінювався в культурі її статус як об'єктивно істинної картини природи. І в цьому статусі вона активно впливала на розвиток відповідних світоглядних смислів: розуміння людини, природи, простору і часу, причинності й закономірності» [173, с.135]. Так на теренах Європи поставала перша наукова програма, яка реально могла конкурувати, а згодом і перемогти релігію у формуванні тканини соціальної реальності.

З розширенням простору знання поставали питання, яких раніше не було, з одного боку, з іншого – відповіді на ці питання важко було дати з позицій класичної механіки. Це, наприклад, питання, пов'язані з вивченням електрики, магнетизму, теплоти. При вивченні цих феноменів вчені наштовхнулися на те, що якості магнетизму, тепла, електрики можуть втрачатися та набуватися знову, притому, як якості тяжіння (центральні для всієї механіки) завжди властиві всім тілам. Однак, цей факт не змусив переглянути механістичну програму, а призвів до появи нових термінів, що змальовували ці феномени. Так з'явилося розуміння «невагомої» матерії, так званих флюїдів, які проникають у тіла та надають їм якості електрики та магнетизму. Носієм же теплоти став теплорід, який згодом спричинив багато дискусій щодо своєї евристичності. Таким чином, представники механістичної програми відстоювали свою позицію та намагалися завдяки їй пояснити всі фізичні процеси. При цьому, здобутки цієї наукової програми в цей час були на-

стільки вагомі, що методологія та способи пояснення, які були властиві механіці, намагалися екстраполювати й на інші наукові галузі, навіть, не завжди тільки на ті, що стосуються неживої матерії. Механістична картина світу почала поступово підкорювати собі всю науку, запевняючи все людство в тому, що саме вона дає істинну репрезентацію реальності. Лаплас взагалі наголошував на тому, що «принципи механічної картини світу повинні бути взяті як ідеали пояснення будь-яких фізичних процесів» [100, с. 183].

У хімії цю методологічну установку відстоював Бойль. Він розвивав хімію, коли вона ще не була остаточно відокремлена від алхімії та медицини. Бойль наполягав провести таку демаркацію на засадах пояснення всіх хімічних явищ з точки зору малих часток, корпускул. Він зазначав, що принципи механіки мають універсальну дію, тому і всі приховані процеси, які відбуваються між частками, мають пояснюватися механістичними правилами.

Вплив механіки можна простежити не тільки в науці, що займалася неживою матерією. У XVIII ст. з позиції механістичної картини світу намагалися пояснити і розвиток живої природи. Так, засновник біологічного еволюціонізму Ж.Б. Ламарк також застосовує механістичну методологію для дослідження життя. На його думку, головними збудниками життя є електричний флюїд та теплорід. При цьому, природа постає як арена постійного руху цих флюїдів, і саме вони і є причиною органічного руху та зміни архітектоніки живих істот. Обмін флюїдами між живими істотами та середовищем призводив до ускладнення організмів та виступав причиною еволюційного розвитку. Пристосування організмів до зовнішнього середовища посилювало розвиток певних органів, відповідно, обмін флюїдами між середовищем та цими органами змінюється. Ці ж зміни наслідуються, а при тривалому повторенні змін вони можуть суттєво модифікуватися. Іншими словами, Ламарк запозичив механістичні принципи та приніс їх до біології, де вони виявилися дуже евристичними.

зауважимо, що і соціальне життя в цей час намагалися пояснити з позицій механістичної картини світу, виробляючи, так би мовити, соціальну механіку. Першість в цих намаганнях належить французам. Найбільш механістичний вигляд людина та соціум отримали в філософії П. Гольбаха та Ж. Ламетрі. Вони намагалися людину та суспільство представити як певного роду механізми, на які поширюються аналогії фізичного механіцизму.

Ж. Ламетрі вважав людину механізмом певного роду. Він писав, що людина може бути представлена як «годинниковий механізм», в якому навіть якщо зламається колесо, яке відповідає за секундну стрілку, - стрілка, що відраховує хвилини, буде бездоганно працювати [99]. Французький філософ наполягає, що людина – це машина, яка саме себе заводить, хоча вона і архіскладна.

П. Гольбах так само розглядає людину як певну машину. Для ілюстрації цієї тези наведемо лише одну цитату: «Людина опирається руйнуванню, відчуває силу інерції, тяжіє до самої себе, притягується схожими з нею об'єктами і відштовхується протилежними їй... Все, що вона робить і що відбувається в ній, є наслідком сили інерції, тяжіння до самої себе, притягання та відштовхування, спрямованості до самозбереження, одним словом, енергії, загальної з усіма істотами» [55, с. 47-48]. Сама термінологія у даному вислові свідчить про світогляд автора краще, ніж будь-які коментарі.

Те, що П. Гольбах та Ж. Ламетрі екстраполювали на людину, – Сен-Сімон та Фур'є застосовували до суспільства загалом. Сен-Сімон вважав найголовнішим законом – закон тяжіння. На його думку, засадою нової філософії має стати закон всесвітнього тяжіння. Якщо ж цей закон був віднайдений в рамках фізики, то і всі інші науки повинні застосовувати її методологію. Понад те, всі надії відтепер стали пов'язані з фізикою: «Прогрес людського розуму дійшов до того, що найбільш важливі роздуми про політику можуть і повинні бути безпосередньо виведені з пізнань, що були надбані у вищих науках і в області фізики» [166, с. 212].

Схожі ідеї належать Ш. Фур'є. Він наполягав, що, застосувавши принципи механіки, можливо віднайти закони соціального руху. Французький філософ наполягав на існуванні двох видів законів. Перший – це закон тяжіння, що був встановлений Ньютоном, друга група законів описує соціальний рух. Їх Фур'є позначав як закони тяжіння за пристрастю, саме її філософ вважав головною якістю природи людини, і вона займала центральне місце в його концепції.

Механістична картина світу здійснювала вплив не тільки на теорію, але засвідчила свій вклад і в практику. Е. Тоффлер пише, що механістична програма тяжіла і над творцями американської конституції, «що розробляли структуру державної машини, усі ланки якої повинні були діяти з безвідмовністю і точністю годинникового механізму» [179, с. 14].

Таким чином, механістична картина світу постала як перша наукова картина світу, і вже з цих часів почала відігравати роль ідеології, повністю змінюючи світогляд людини. В. С. Стьопін так підсумовує цю трансформацію: «Механіцизм був одним з важливих джерел формування відповідних світоглядних структур, вкорінених в культурі і таких, що впливають на найрізноманітніші сфери функціонування суспільної свідомості» [173, с.150].

Однак, область наукового пізнання ширилася, і з'являлися все нові і нові галузі знання, які потребували окремої методології та засобів вивчення. Вони мали відокремлені предмети дослідження, тому, починаючи з першої половини ХІХ ст., наука переходить на наступний рівень – дисциплінарного знання. До цього призвело декілька причин. Одну, на думку В. Стьопіна, можна назвати соціальною, іншу – когнітивною.

Починаючи з ХVІІІ ст., відбувається подія, яка здійснила вплив на подальший розвиток усієї західної цивілізації. Наука вступає в симбіоз з технікою. Хоча і на ранніх етапах розвитку історії можна спостерігати подібне «партнерство», однак, це були лише фрагментарні епізоди, та і наука не мала такого значення як в добу модерну.

Виробництво вимагало все більшого розвитку техніки, тим більше, що воно переходило від мануфактурного способу на індустріальний. Машини були потрібні для різноманітних галузей виробництва, і наука дуже прислужилася в цьому процесі механізації. Спочатку вона йшла за технікою, моделюючи ті механізми, які потрібні безпосередньо у виробництві. Згодом же наука показала свою евристичну цінність, та в лабораторіях почали вивчатися процеси, які можуть у майбутньому стати у нагоді чи вже зараз удосконалити існуючі механізми. Наука почала випереджати техніку, відтепер спочатку на папері з'являлося те, що лише згодом буде використано на фабриці. Техніка почала бути наукорозмірною. При таких завданнях, що ставило виробництво, наука була змушена вивчати різні сфери реальності, відповідно виробляючи певні картини цієї реальності. Механіка вже не могла бути загальнонауковою картиною, тому що не встигала за розвитком знання у різних галузях, й почало виявлятися, що її методологія не загальноживана.

Наука почала переходити на дисциплінарний рівень. Спочатку виокремилися технічні науки, які мали безпосереднє практичне застосування. Саме в цей час починають з'являтися технічні уні-

верситети. Інституція університету відома ще з середньовіччя, проте, в тих університетах знання здебільшого було гуманітарним, а метою навчання була загальноосвіченість.

У цей же час свої предмети та методології отримують природнонаукові та «нові» гуманітарні науки. Починають вивчати не тільки суспільство в цілому, а й певні його елементи, щоб винайти технологію управління суспільними процесами. Ставляться завдання не тільки вивчити суспільство, а й, на зразок технічних наук, регулювати та покращувати це суспільство. Саме в цей час з'являються два вчення про соціальну модифікацію – марксизм та позитивізм.

Наука все більше зростає у всіх вимірах, дисципліни все більше спеціалізуються, і одна людина вже не може досягнути всієї будівлі науки. Вчений працює лише над якоюсь частиною реальності. На початку розвитку перших наукових програм будь-який дослідник мав пояснювати все – виробити певну онтологію, де всі її частини гармонійно лягали як в римській мозаїці. Головна його праця – це фоліант, який пояснював все. Тепер же вчений не повинен характеризувати реальність загалом. Тому саме в цей час до вжитку входять наукові статті – невеликі за розміром, вони ємко відповідають на спеціальні питання. З'являються і наукові видання, в яких публікуються ці статті. Виданням таких журналів займаються, як правило, спеціальні наукові асоціації за інтересами²¹.

Так постає дисциплінарна наука, яка має багато різних наукових картин світу, жодна з яких не претендує на загальновизнану інтерпретацію реальності. Проте, в таких умовах поставало питання щодо єдності наукового знання та інтегруючих механізмів його універсалізації.

Однією з перших спроб уніфікації наукового знання була програма Віденського гуртка. Його представники за допомогою логічного аналізу намагалися чітко демаркувати науку від псевдонаукових знань. Й на базі цього побудувати спільну для будь-якої науки методологію, що безпосередньо і об'єднало б науку у єдину будівлю, де оселився б Розум. «Ми схарактеризували, – пишуть ідеологи Віденського гуртка, – наукове світорозуміння в основному за допомогою двох визначальних моментів. По-перше, воно є емпіристським і позитивістським: існує тільки досвідне пі-

²¹ Так наука в найбезпосередніший спосіб почала конструювати соціальну структуру, хоча в даному контексті виключно в рамках своєї специфікації.

знання, яке базується на тому, що нам безпосередньо дано. Тим самим встановлюється межа для змісту легітимної науки. По-друге, для наукового світорозуміння характерне використання певного методу, а саме методу логічного аналізу» [84, с. 163]. Цей маніфест був написаний з великим ентузіазмом та оптимістичним поглядом у майбутнє, проте, історія розпорядилася інакше. Вже через двадцять років ці ідеї були заперечені, а деякі з тих, хто поділяв цю програму, змушені були відмовитись від своїх поглядів, звернувшись до теорії мовних ігор²². Однак, наука все одно потребувала єдності своїх ідеалів.

Розвиток фізики передбачав реакцію на її здобутки. Фізика, як і раніше, продовжувала залишатися передовою науковою дисципліною. На початку ХХ ст. Н. Бором, А. Айнштайном, В. Гейзенбергом, М. Борном та іншими були поставлені питання, які, з одного боку, вже не могли вміститися в рамки класичної ньютонівської фізики, з іншого – потребували перегляду всієї науки загалом. Так спочатку за допомогою принципу доповнюваності Бора, а потім в рамках квантової фізики були поєднані хвильова та корпускулярна теорії. Завдяки теорії відносності були переглянуті погляди на простір та час, масу та енергію. Відповідно народжувалась нова раціональність у фізиці. У науковій картині світу були виділені три принципово різні підсистеми: уявлення про неживу природу, уявлення про життя та уявлення про суспільство. На цьому етапі розвитку життя та неживу матерію неможливо було звести до одного займенника, їх принципова різниця походила від різних засад. Для біологічних наук головним концептом був еволюціонізм, згідно з яким життя з плином часу набуває все більше самоорганізованих форм. Тобто, життя ускладнюється. Одним із законів фізики є другий закон термодинаміки, виходячи з якого будь-яка замкнута система матерії прагне до рівноваги. Отже, кожна система неживої матерії прямує до саморуйнування. Цю безодню вдалося подолати при більш детальному та широкому вивченні Всесвіту.

А.А. Фрідман наполягав на розширенні Всесвіту. Піддаючи критиці ідеї А. Айнштайна про просторову кінечність Всесвіту та його стаціонарність, американський вчений запропонував нестаціонарне вирішення «світових рівнянь». Завдяки такому підходу йому вдалося теоретично довести (ці постулати згодом знайшли

²² Детальніше див.: Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М. – СПб.: АСТ, 2003. – С. 220-546.

практичне підтвердження), що Всесвіт поширюється та не є стаціонарним. Так, завдяки більш широкому погляду на масштаб усього Всесвіту вдалося обґрунтувати його еволюційність. Тобто, еволюціонізм стає загальнокосмічним принципом.

В області живої матерії та соціуму розроблялися теорії, які узагальнювали уявлення про життя загалом. У філософії Вернадського був розроблений концепт ноосфери, що узагальнював та підсумовував знання про життя та надавав йому завершеності й логічності, вводячи наступний за біосферою рівень. З цих позицій загального еволюціонізму і була зроблена спроба побудувати загальну наукову картину світу, яка б поєднувала всі три підсистеми науки. Неабияку роль в цьому відіграла синергетика з її концептом динамічних систем, що самостійно організуються, та новим поглядом на наукові проблеми.

Сьогодні слід констатувати, що науковцям вдалося створити загальнонаукову картину світу, яка базується на засадах універсального еволюціонізму та поєднує три підсистеми науки й всі наукові дисципліни в рамках однієї ідеї, що довела свою евристичність, починаючи з другої половини ХХ ст. Підсумуємо зверненням до В.С. Стьопіна: «Принципи універсального еволюціонізму стають домінантою синтезу знань в сучасній науці. Це та стрижнева ідея, яка пронизує всі існуючі спеціальні картини світу і є основою побудови цілісної загальнонаукової картини світу, центральне місце в якій починає займати людина» [173, с.212]. Так коротко можна охарактеризувати розвиток наукового знання від його виникнення до наших днів. Це дає розуміння, з одного боку, про предмет розгляду цього підрозділу, з іншого – показує, як розвивалась наука і з кожним десятиліттям втягувала все більший пласт знання до своєї орбіти, підпорядковуючи і соціальне життя своїм законам.

У філософії науки визнаним є ще один вид класифікації наукового знання з точки зору суб'єкта. Згідно з цією класифікацією першим етапом є класичне природознавство, коли відстоювалася суверенність розуму, що пізнає. Він був впевнений, що спостерігає світ зі сторони, причому, бачить його таким, яким він є насправді. Другий етап – це некласичне природознавство, що характеризується розумінням релевантності істинності картин світу. І, нарешті, третій етап – постнекласичне природознавство, де головною думкою стає історичність не тільки онтологій, але і самих норм та ідеалів науки, її соціальна розмірність. У хронологічних рамках ця градація

повністю відповідає окресленій вище, тому додатково зупинятися на її характеристиці видається недоцільним.

Тепер треба приділити увагу соціальній функції науки, подивитись на науку як на онтологічну засаду, яка формує навколо себе всю повноту реальності. Цю роль науки та техніки зрозуміли вже філософи початку ХХ ст. Х. Орґтега-і-Гассет зазначав, що наука та техніка докорінно змінили світ. Красномовно змалював сутність науково-технічної цивілізації М. Гайдеггер. У роботі «Буття та час» він підкреслював, що сучасна цивілізація найдалше стоїть від буття, вона завдяки філософії Декарта втратила можливість спів-присутності. Буття в такій культурі намагаються використати як засіб, а це апіорі неможливо [199]. У збірці робіт «Час та буття», зокрема в статті «Час картини світу», німецький філософ наголошує на тій зміні, яка відбулася з перемогою природнонаукової парадигми, він зазначає, що світ уперше став картиною [201]. Всі інші культури не мали світу як об'єкта, який протистоїть суб'єкту. Людина жила в світі. Наукова картина світу розуміє дійсність як поле для експериментів, вона не спів-природна людині. А відтак, людина може робити зі світом що завгодно. Природа втрачає сакральний характер, вона стає відкритою лабораторією, в якій вперше і з'явився суб'єкт. Наукова ж картина світу, розуміючи світ як картину, почала його перебудовувати, робити його спів-розмірним. Результатом цього процесу стало положення: «те, що сьогодні є, визначене володарюванням сутності сучасної техніки» [202].

У роботі «Питання про техніку» М. Гайдеггер аналізує внутрішню сутність техніки та ті зміни, які вона спричинила в світі. Він акцентує увагу на тому, що Рейн відтепер є зовсім не річкою, а поставальником гідравлічного напору, який на гідроелектростанціях переробляється в електричну енергію. Це тепер є внутрішньою сутністю Рейну. До такого стану справ, на думку німецького філософа, привів по-став. «По-ставом, – характеризує цей феномен М. Гайдеггер, – ми називаємо спонукальний початок тієї установки, яка ставить, тобто змушує, людину виводити з її потаємності способом поставлення її як ту, що перебуває в-наявності. По-ставом називається той спосіб розкриття потаємності, який керує сутністю сучасної техніки, сам не будучи при цьому нічим технічним» [200, с.229].

Таким чином, сутністю сучасної техніки є по-став, завдяки якому дійсне виходить з потаємного. По-став виявляється засобом

відкриття дійсності. І людина, вся її сутність, виявляється долученою до цього способу. Вона настільки залежна від нього, що вже не може побачити нічого іншого та, найголовніше, - просто не може знайти себе. Свободу людини М. Гайдеггер трактує як сферу долі, що посиляє людину на той чи інший спосіб розкриття Тайни. І тільки, коли людина прислуховується до цієї місії, вона стає вільною. Водночас виявляється, що шляхом відкриття таємниці є по-став. Однак, це спосіб, який відкриття таємниці проводить через архітектоніку управління, організації. Проте, на думку німецького філософа, керівництво, організація не дають виявитися навіть своїй власній основній рисі. Тобто, через ці механізми дійсне не розкривається як таке, а відтак, цей шлях є вкрай небезпечним та порочним. При цьому, М. Гайдеггер застерігає, що на цьому шляху людина може забути і ті засоби, що віднайшла раніше. «Справжня загроза вже підійшла до людини в самому її естві. Володарювання по-става загрожує тією небезпекою, що людина виявиться вже не в змозі повернутися до більш похідного розкриття потаємності і почути голос більш ранньої істини» [200, с.234].

Таким чином, треба відмітити декілька принципів моментів в критиці М. Гайдеггером сучасної культури. Він наголошує, що вона стала науково розмірною. Це призвело до того, що весь світ був перебудований. Спочатку це відбувалося в теоретичному плані, коли єдиною онтологічною реальністю стала наукова. Потім – в практичному, коли за допомогою техніки світ почали переробляти згідно з центральною ідеєю цієї техніки – по-ставом. Це принципово змінило як зовнішність усієї планети, так і становище самої людини. Вся природа стала засобом, через який завдяки техніці можна відкрити потаємність. З природи впала завіса сакральності, що окутувала її протягом всієї історії. Засади життя самої людини були переглянуті. Постало велике питання: чи правильним шляхом, з точки зору буття, йде людство, обравши цей спосіб відкриття потаємності.

Фундаментальна цінність людини – свобода почала залежати від по-ставу, який повністю іншоприродний до свободи. Ідентичність же людини стала залежати від співрозмірності та співзвучності по-ставу. Модерна людина тільки така, що стоїть на цьому шляху розкриття потаємності. Всі інші маршрути для неї є відносними, вони не дають справжньої інформації про реальність. Ця точка зору почала захищатися, перетворюючись на ідеологію, у

рамках якої тільки і може сформуватися модерний суб'єкт, все інше – це, буцімто, тільки щаблі на шляху до нього самого.

Аналіз науки та техніки як ідеології розвивався представниками франкфуртської школи. Так М. Горкгаймер та Т. Адорно присвятили багато уваги вивченню інструментального розуму та його соціальних наслідків. Проте, докладніше про їх теорію – в наступному розділі. Зараз же увага буде прикута до творчості Ю. Габермаса, який в площині аналізу сучасного становища науки та техніки спирається на філософію Г. Маркузе.

Ю. Габермас робить декілька важливих висновків. По-перше, щодо взаємозв'язку науки та техніки він наголошує, що ці феномени об'єдналися в єдиний тандем приблизно наприкінці XVIII – на початку XIX ст.ст. – до цього ж техніка не була знауковленою. Це дало результати, які неможливо було і уявити. Всього за пару століть світ був докорінно змінений, змінилася ж і людина. Кожен свій крок вона тепер була змушена погоджувати з науково-технічною раціональністю. По-друге, саме в цей час було переглянute природне право. На засадах нової науки сформувалося сучасне право, яке лягло в основу буржуазних революцій XVII-XIX ст.ст. А в процесі цих революцій були зруйновані старі інституції легітимації і побудовані нові співрозмірні завдання, що ставила перед людиною цілераціональність. Таким чином, новий світовий порядок знайшов собі легітимуюче обґрунтування, все підпорядковувалось цій раціональності. Людина Модерну змушена прилаштовуватися до такої установки, якщо вона хоче бути визнаною в суспільстві.

Техніка ж набирала обертів, все більше конститууючи образ культури: «Однак, - цитує Г. Маркузе Ю. Габермас, - як тільки техніка стає всезагальною формою матеріального виробництва, вона переписує всю культуру. Вона проектує деяку історичну тотальність – «світ» [196, с. 63]. Відтак, знауковлена техніка стає не просто автоматизованим засобом виробництва, вона стає світоглядною матрицею, крізь яку людина Модерну змушена сприймати світ. Причому, сама людина може називатися модерною лише тоді, коли вона вписується в такі рамки раціональності. Виходить так, що культурна ідентичність модерної людини, яка відрізняє її від всіх інших культурних самосвідомостей, базується на науково-технічній раціональності, саме вона є стрижнем такої ідентичності та відповідає за приналежність до сучасної західної цивілізації. Ця цивілізація розвивалася таким чином, що наука і техніка здобували

собі все більше і більше влади. З кожної перемоги технічного пристрою залежність людини ставала все тотальнішою. Здавалося, що тепер людина на вищому рівні розвитку історії, з'явилися ілюзії, що науковий підхід відкриє всі таємниці природи, а люди стануть жити як в Новому Єрусалимі. Таку точку зору продукувала наука, при цьому постійно вибудовуючи захисні бар'єри, запевняючи всіх, що лише вона може виносити остаточний вердикт. Наука перетворювалась на інструмент соціальної конструкції. «Поняття технічного розуму, - продовжує Ю. Габермас посилаючись на класика франкфуртської школи, - можливо, саме є ідеологією. Не тільки використання цього розуму, але вже і сама техніка являє собою панування (над природою і людиною) – панування методичне, наукове, розраховане та ощадливе. Визначені цілі та інтереси цього панування зовсім не нав'язуються техніці лише заднім числом і зовні. Вони присутні вже в самій конструкції технічного апарату. Відповідно техніка – це історично-суспільний проект. У ній сконцентровано те, що суспільство та його пріоритетні інтереси задумують зробити з людьми та речами. Подібна мета панування «матеріальна», і у зв'язку з цим належить самій формі технічного розуму» [196, с. 52]. Відтак, Г. Маркузе, а за ним і Ю. Габермас констатують, що природа техніки виявляється з середини не такою, якою її собі уявляли творці перших автоматичних механізмів. Вона з розряду технічних засобів перейшла в розряд соціально-конструюючих механізмів. Техніка стала не тільки змінювати один вид енергії на інший чи переробляти масу в енергію – вона стала переробляти світ, конфігуруючи його за своїми ідеалами. Це виявилось дуже небезпечним, тому що все підпало під владу цього феномену. З цього приводу Ю. Габермас цитує О. Хакслі: «Знання – сила і, як видно, парадоксальним чином справа дійшла до того, що природні науки і технології завдяки своїм знанням про те, що відбувається в неживому світі абстракцій та наукових висновків здобувають величезну та постійно зростаючу владу. Ця влада дозволяє їм керувати та змінювати світ, в якому мають привілей чи засуджені жити люди» [197, с. 119].

Виходячи з висновків представників франкфуртської школи, можна зазначити. Головне, і в цьому вони наслідують М. Гайдеггера, що техніка не є просто засобом виробництва. Вона є соціально-інсталюваним феноменом, який приймає участь у формуванні всього суспільного конструкту загалом та людини зокрема. Примітно, що цей спосіб оволодіння реальністю на початкових етапах роз-

витку був властивим тільки західній культурі й характеризував її окремішність та перевагу. З часом цей продукт експортувався на всі континенти, переробляючи світ загалом.

Інший німецький філософ К. Хюбнер аналізував феномен науки з точки зору раціональної реконструкції її розвитку. Аналіз науки він починає з античної міфології і наголошує на відмінності світу, в якому жили давні греки від того, в якому живуть сучасні люди. Він використовує термін «онтології» (який автором даного дослідження позичений саме у нього та використовується в аналогічному значенні), яким позначає різні способи формування досвіду та принципову несводимість різних культур до одного займенника. К. Хюбнер зазначає, що онтологія є системою координат, в якій усе, що дане в почуттях, сприймається, обробляється, розчиняється, формується, впорядковується.

Міфічна культура формувалася на засадах міфічної онтології. Сучасна ж культура не є продовженням розвитку одного вектору від міфу через логос до науки – це окремішня культура, яка базується на науковій онтології. Всі культурні смисли прямують саме до цього ядра. Зокрема, в своїй чи не найвідомішій праці «Критика наукового розуму» К. Хюбнер пише: «Наше століття називають науково-технічним. Під цим розуміється, що наука в сучасному суспільстві набула вирішального значення і немає такої сфери суспільного життя, яка б не відчувала на собі її вплив. Наука зайняла місце, аналогічне тому, яке колись займала теологія, (як би дивно не виглядала подібна аналогія). Свого часу теологія пронизувала всю структуру суспільства, усьому надавала сенс і все пояснювала й організовувала – саме так в наш час наука компетентна у всіх питаннях та судить про все на світі. У минулі часи священники благословляли будь-яку важливу справу; тепер таке благословення дає вчений» [209, с. 156].

У рамках даного дослідження ця думка німецького філософа виявляється дуже цікавою. Він наголошує на тому, що сучасний індивід живе в певному соціальному просторі, який сформований певною онтологією, яка, в свою чергу, як категорії у вченні І. Канта, формує все різноманіття досвіду. Різниця між концепціями І. Канта та К. Хюбнера полягає в тому, що ця онтологія на відміну від категорій має історичний характер. Онтологія конструює весь будинок культури, і будь-яке поняття, будь-яке розуміння чи уявлення в рамках культури сформоване безпосередньо конвенціонально з цією

онтологією. К. Хюбнер наполягає на тому, що в сучасному світі формою такої онтології виступає наука. А значить, всі процеси, що проходять в рамках цієї культури, повинні кореспондуватися з науковою картиною світу, яка входить до серцевини саморозуміння модерного суб'єкта. Цей суб'єкт бачить себе та світ через окуляри науковості. У нашій культурі склалося таким чином, що більшість людей не замислюються щодо історичності такої установки. А при діалозі культур наукова раціональність стає буцімто метараціональністю, з точки зору якої можливо виносити вирок, хоча насправді, людина не володіє таким інвентарем порівняння. Зараз здається, що відстоювати не наукову раціональність та йти всупереч їй – це синонім безглуздя та неосвіченості. «Сьогодні для більшості людей виступати проти раціональності та прогресу означає майже теж саме, що раніше – виступати проти божественного світопорядку. Таким чином, сучасне людське суспільство, будучи індустріалізованим, значною мірою виводить свою самосвідомість з форм та ідей, що породжені наукою та технікою» [209, с. 283]. Тобто, наука виступає частиною самосвідомості сучасного індивіда. Це та частина свідомості, а також й ідентичності, яка відрізняє його від усіх інших індивідів за всю історію людства.

Цю ж тематику підіймає, але вже на соціально-філософському рівні, американський філософ Дж. Холтон. У своїй статті «Що таке антинаука?» він ставить цілий ряд питань, багато з яких прямо стосуються даного дослідження. Лейтмотивом, який спричинив розвідку Дж. Холтона, став непомірний ріст псевдонаукових знань: таких як астрологія, хіромантія та інших. Він ставить питання про демаркацію наукового та псевдонаукового знання, про ту небезпеку, яку несе з собою антинаука.

У своєму дослідженні американський філософ використовує соціологічну методологію та матеріали, які позичає з цієї науки. Для того, щоб порівнювати світогляди, спочатку треба дати певні дефініції. Дж. Холтон наполягає на різних картинах світу та на тому, що, саме порівнюючи свою поведінку з домінуючою картиною світу, людина здійснює вибір. При цьому картина світу відповідає на всі питання соціальної реальності – це, як зазначали багато філософів до Дж. Холтона, певний спосіб бачити світ. Американський дослідник підкреслює, що наукова картина світу входить в світоглядну модель сучасної людини: «Наукова картина світу, незалежно від того, наскільки вона «адекватна» чи «сучасна»,

обов'язково входить в якості елемента в загальну картину світу індивіда. Як правило, завжди є деякий зв'язок, деякий механізм взаємовідношення між загальносвітоглядними та науково-технічними елементами індивідуальної картини світу» [206, с. 13]. Тобто, світогляд сучасного індивіда в обов'язковому порядку включає наукову парадигму. У процесі соціалізації цей світогляд транслюється та засвоюється майже у всіх інституціях соціалізації. Цей же світогляд поширюється і за рамки західної цивілізації, мабуть, точніше сказати, західна цивілізація глобалізується, поширюючись на весь світ.

Культурна самоідентифікація у такому разі вже не розуміється без наукової складової. Сучасний західний індивід – це тільки такий, хто пояснює світ з наукової точки зору. Далі Дж. Холтон доводить це, аналізуючи адептів містичних «наук». Зокрема, він зазначає, що навіть, якщо деякі процеси ці люди пояснюють з точки зору «паранауки» все ж більш фундаментальний рівень має масштаб культури, тому й інструментарій відповідний. Дж. Холтон підкреслює, що, якщо такі люди живуть в модерному світі, то, як би їм цього не хотілося, «світогляд при цьому базується на фундаменті з більш реалістичних та базисних уявлень, що запозичуються із загальнонаукової картини світу та її спеціальних розділів» [206, с. 14].

Відповідно, порівнюючи ці дві картини світу, Дж. Холтон доходить висновку, що є загальнокультурний для сучасної західної цивілізації рівень, який базується на науковій картині світу. Далі американський дослідник ставить питання про модерну особистість: що ж саме її характеризує та виділяє з-поміж інших культурних типів?

Дж. Холтон звертається по допомогу до соціологічного дослідження, що проводили співробітники Стенфордського університету на чолі з А. Інкелесом. Вони намагалися отримати портрет «людини Модерну». Для цього дослідники запитали тисячу людей з держав із найуспішнішими економіками, що розвиваються. Перше, що їм вдалося з'ясувати – усюди один і той самий індивід, хоча опитування проводились від Чилі до Індії. Головні характеристики цього індивіда: 1) він активний, зацікавлений член громадянського суспільства; 2) має виражене почуття особистої громадянської гідності; 3) внутрішньо незалежний та інтелектуально самостійний; 4) відкритий назустріч новим ідеям та досвіду, не байдужий до новацій науки та техніки. Така єдність думки зовсім не дивна, тому

що заводи Coca-Cola, Nike, Danone організовані однаково по всьому світу, що в Америці, що в Бангладеші, там відбуваються аналогічні самі процеси. А однакові процеси потребують однакових виконавців, таких, що підпорядковуються керівникам, виходячи з професійної субординації, а не з традиціоналістської ієрархії. Ці люди повинні виконувати абстрактні правила, які ні на чому не базуються, окрім доцільності виробництва, вони повинні швидко реагувати на зміни і бути готовими в будь-який час змінити своє життя, намагаючись встигнути за цими змінами. Навіть змінити звичний розпорядок дня, працюючи вночі, а відпочиваючи вдень, як це відбувається в офісах деяких компаній в Бангалорі. Все обертається навколо однієї ідеї – ідеї інструментальної цілераціональності.

Дж. Холтон підсумовує зазначене дослідження наступними словами: «Серед критеріїв, що вироблені в дослідженні, про яке йде мова, звертають на себе увагу наступні: спрямування до повноти інформації про те чи інше питання, що цікавить особистість; концентрація уваги на теперішньому та майбутньому, а не на минулому; високий престиж професіоналізму, особистої майстерності, освіченості; упевненість в можливості свідомого управління соціальними та природними процесами, довгостроковому плануванні. І, нарешті, що особливо важливо для нашого аналізу: *висока оцінка значення науки і раціональності як таких, і зокрема, впевненість у вимірюванні, передбачуванні, каузальній законодоцільності фізичної та живої природи*» [206, с. 18].

Таким чином, можна констатувати, що світоглядна модель модерної людини, що, зокрема, підтверджує і соціологічне дослідження стенфордських вчених, базується на загальнонауковій картині світу. Підводячи підсумки, Дж. Холтон намагається в тезовому вигляді змалювати модерністську картину світу. Тобто, представити її ідеалізований вигляд, який би розкрив її з різних сторін. Результатом став наступний перелік змістовно-тематичних блоків модерністської картини світу:

- високий статус «об'єктивності»;
- підсумкове стремління до кількісних, а не якісних результатів;
- інтерсуб'єктивний, надособистісний, універсальний характер результатів;
- антиіндивідуалізм;

інтелектуально-теоретичний, абстрактний характер результатів на протипагу даним почуттєво-безпосереднього досвіду; дееротизація, дезантрооморфізація пізнання;

швидше інструментальне ніж субстанціональне розуміння раціональності;

проблемна установка дослідження (на протипагу установці на дива та таємниці, а також практичні інтереси);

установка на доказовість (вимога верифікації чи перевірки на фальсифікованість);

тенденція до тиражування та відновлюваність результатів, спеціалізація;

скептичне ставлення до авторитетів, інтелектуальна самостійність та автономія;

раціоналістичне, засноване на ідеалах Просвітництва, неприйняття будь-якої сакралізації будь-якого предмету;

неприйняття бездоказових думок, але при цьому відкритість до компетентних дискусій, аргументованої критики та нового досвіду;

чітко виражений секулярний, антитрансцендентний, антиметафізичний характер загальної установки дії;

антиромантизм, антисентименталізм;

еволюційне на протипагу статичному і катастрофічному (революціонерському) розуміння реальності;

як правило, байдуже ставлення до усвідомлення смислу і засад своєї діяльності, неререфлексивність;

космополітизм та глобалізм;

активізм, прогресизм (тобто упевненість в наявності взаємозв'язку «науковий прогрес – матеріальний прогрес – прогрес в області прав людини»).

Такі компоненти виділяє американський філософ в картині світу модерної людини, як найважливіші. Хоча не з усіма можна бездискусійно погодитись. Наприклад, теза про антиіндивідуалізм зовсім не видається безапеляційною. Швидше навпаки, сучасна людина страждає на самотність та постає як егоцентрична, нарцисична особистість²³. Про що, зокрема, свідчать найпопулярніші автори сучасної літератури від Ф. Бегбедера та М. Уельбека до І. Уолша та С. Хоума²⁴.

²³ Порів. таку позицію Дж. Холтона з роботою французького філософа Ж. Липовецькі. Див. : Липовецькі Ж. Ера пустоти. Очерки сучасного індивідуалізму / Ж. Липовецькі. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 335 с.

²⁴ Головною ідеєю романів найвідоміших сучасних французьких літераторів Ф. Бегбедера: «99 франків», «Кохання живе три роки», «Идеаль», «Канікули в комі» та М. Уельбека: «Елементарні частинки», «Розшире-

Головне, що походить від аналізу, проведеного Дж. Холтоном, - це те, що модерний суб'єкт апелює до картини світу, яка властива тільки модерному світу. Що прикметно, ця картина реальності базується на науковій парадигмі. Тобто, невід'ємною частиною сприйняття модерним суб'єктом Я як Я є наукова точка зору. Це одна з тих фундаментальних характеристик, які відрізняють його від представників всіх інших культурних конгломератів.

Російськомовна філософія також дуже ретельно займалася цією проблематикою та в рамках аналізу науки завжди звертала увагу на її соціальні функції. Так, класик російської філософії науки В.М. Порус зауважував, що наука пронизує всю соціальну реальність і немає такої сфери життя, на яку б вона не справила б впливу. У рамках своєї концепції взаємозв'язку науки та етики російський філософ навіть наголошує на тому, що від науки взагалі залежить, чи продовжиться людський рід як такий. А в книзі «Раціональність. Наука. Культура» виділяє дві функції науки: «Серед «виробничих» функцій науки, – пише В.М. Порус, – чітко вирізняються дві: наука виробляє знання, які приймають участь у всіх життєвих процесах сучасного людства, і наука виробляє *суб'єкта* цих знань, *людину*» [152, с. 338], і далі: «... формуючи культуру, наука формує людину» [152, с. 349].

Отже, В.М. Порус констатує соціальну функцію науки. Вона вже давно перестала бути заняттям декількох сотень людей, які завдяки їй намагалися збагнути реальність. Наука є формою соціального конструювання, про яке так чудово писали П. Бергер та Т.Лукман [20]. Доводить таку точку зору і А. Ахутін, зазначаючи, що «феномен наукової революції відкриває нам те, що зв'язок науки та культури має не зовнішній, а глибоко внутрішній характер» [15, с. 359].

Інший представник російської школи філософії науки В.С. Швирьов приходить до подібних висновків. У своїй теорії відкритої та закритої раціональності він ретельно аналізує феномен науки. Його увага стосується як історичного розвитку цього концепту, так і того впливу, який наука справила на людину. Цікавими для даного дослідження виявляються декілька ідей. По-перше, це екзистенційний погляд на природу науки. Стосовно цього російський

ння простору боротьби» - є самотність, індивідуалізм доведений до брутального егоїзму, зживання себе зсередини, а через це - тотальна незадоволеність життям. У романах С. Хоума «Красний Лондон», «Відсос» та І. Уолша «Лайно» змальовується ситуація сучасного міста та ті наслідки, до яких призводить вихід цієї незадоволеності життям назовні.

дослідник дуже влучно підмітив внутрішню сутність проблеми. Екзистенційний вимір реальності та науковий її вимір принципово не сумісні. Причина цього – внутрішня структурна організація науки. Вона побудована за принципами, в ядрі яких міститься уявлення про світ як сукупність об'єктів, що принципово позбавлені ознак суб'єктивності. Світ сприймається як однорідна, позбавлена будь-якої духовності, будь-якої внутрішньої активності, цілеспрямованості мертва речовина. Ця реальність просто не могла вмістити в себе людину з її екзистенційними переживаннями. Дана різновекторність знайшла своє вираження вже в дуалістичній філософії Декарта, а отримала чітку вербалізацію в філософії І. Канта з його двома світами: каузальності та свободи, феномену та ноумену, розмежування теоретичного та практичного розуму. Відтак, екзистенційність людини початково несумісна з науковою картиною світу, вона для науки є терміном з нульовим денотатом.

По-друге, це та роль, яку зайняла наука в сучасному світі, та похідне від такої ситуації становище людини. В.С. Швирьов звертає увагу на те значення, якого наука набула в сучасному світі і також змушений констатувати, що вона вже дуже далеко від першопочаткової програми вивчення природи, за нею тепер набагато більше функцій, а віра в науку, можливо, більша, ніж колись віра в Бога. «Наука, – пише російський дослідник, – у секуляризованому суспільстві набула можливості грати роль своєї релігії, спроможної на кінцеву і безумовну відповідь на всі корінні проблеми устрою світу та людського буття. Як висловився на початку 50-х рр. відомий представник так званого логічного емпіризму Г. Райхенбах, віра в науку значною мірою замінила віру в Бога» [216, с. 16].

Таким чином, з одного боку, наука зараз відіграє невластиву їй роль усезагальної теорії, будь-яке явище намагається пояснити з наукової точки зору. Тільки знайшовши собі пояснення в предметному полі науки, явище стає зрозумілим та, що найголовніше, легітимним. З іншого боку, наука перебрала на себе функції, початково їй не притаманні. Вона припинила бути просто теорією природи, а почала виконувати роль онтології (ув хюбнерівській термінології) та стала формою соціального конструювання. Тепер процеси соціального світу повинні погоджуватись та бути науково співрозмірними й так само здобувати свою легітимність, апелюючи до наукових інституцій. Модерна людина, аналізуючи своє Я, обов'язково повинна заявити про наявність наукової картини світу в

цій цілісності самосвідомості. А відтак, ідентифікувати себе з собою як модерним суб'єктом, можна, лише визнавши наявність загальнонаукової картини світу як однієї зі складових засад цього процесу.

Ще один яскравий представник російської філософії науки В.С. Стьопін, розвиваючи свою концепцію, приходять до подібних висновків. Головна думка його теорії полягає в наявності певних універсальї культури, навколо яких і вибудовується вся решта культурного моноліту. Він наполягає на тому, що в процесі розвитку історії змінювалися культури та цивілізації. Глибинною ж сутністю цих змін були зміни саме універсальї культури. Тобто, як тільки змінювався базис культури, змінювалася і вся її тканина.

Аналізуючи генезу сучасної цивілізації, російський філософ змушений звернутися до генези науки (певні риси цього звернення наведені вище). При цьому він констатує, що постала вона не так давно та під впливом релігійних смислів в тому числі. Однак, В.С. Стьопін зауважує, що наука по мірі зростання свого значення почала відігравати роль універсальї сучасної культури чи, щонайменше, бути з ними у найтіснішому зв'язку. «Завдяки високому ступеню узагальнення, - пише В.С. Стьопін, - загальнонаукова картина світу найбільш щільно контактує зі смислами універсальї культури і має яскраво виражений світоглядний статус» [173, с. 247]. Він ще і ще раз підкреслює, що техногенна цивілізація завжди мала в якості свого найважливішого компонента наукову раціональність. Розвиваючись в цій культурі, наука все більше завойовувала статус світоглядної структури: чим більше вона отримувала перемог в освоєнні природи, тим більше вона впливала на формування розуміння людини, суспільства, історії тощо.

У своїй фундаментальній праці «Теоретичне знання» В.С. Стьопін пише: «З виникненням науки та поступовим зростанням її впливу на соціальне життя світоглядні смисли багато в чому починають формуватися під впливом наукової картини світу» [172, с. 192]. Таким чином, він констатує релевантність культурних парадигм. Причиною цієї відносності виступають універсалії культури, які безпосередньо і вибудовують саму культуру. Універсалії техногенної цивілізації тяжіють до науки. Отже, сучасна культура є науковоспіврозмірною, всі смислові структури цієї культури обов'язково повинні кореспондуватися з загальнонауковою точкою

зору. Відтак, і виокремлення сучасної людини з-поміж інших культур спирається на науковість.

Поділяє точку зору щодо культурного значення науки і Т.Б. Романовська. Її цікавить феномен раціональності та його генеза. Відповідно у фарватері цієї зацікавленості лежить і вивчення історії науки. Так само як і багато інших авторів, вона констатує факт розвитку науки, починаючи з XVII ст., а разом і з цим і зростання впливу науки на всі інші сторони життя людини. У цей час наука починає набувати чітко виражених рис світоглядної моделі, все більше концентруючи навколо себе смисли культури.

Т. Б. Романовська наводить приклади, коли наука втручається в сфери життя людини, зовсім їй не властиві. Так, в Англії 80-х років XIX ст. за допомогою наукових методів намагалися перевірити ефективність релігії. Для того щоб встановити, чи діє молитва, проводилися статистичні дослідження: порівнювали середню тривалість життя тих, за кого молилися і тих, за кого не молилися. Тобто, в цей час наука проникає навіть до «свята святих» людського життя. Дослідниця наголошує, що змінюється і сама роль науки, й трансформується вона в світоглядну картину. Адже наука повинна тепер генерувати картину світу. «Важливою стає, – пише російська дослідниця, – не наука як здатність до пророкування, як магічний інструмент, що видає відповіді незрозумілим та недоступним для розуміння чином, але наука як спосіб розчаклування світу, наука як спроможність пояснювати та розуміти світ» [160].

Для повноти картини треба сказати, що, починаючи з середини і особливо у другій половині XX ст., наука стає предметом багатьох спеціальних досліджень. Одноголосність висновків цих досліджень вражає. Хоча слід зауважити, що деякі з цих розвідок були прямо полемічними. Однак, багато передових філософів Заходу приходять до розуміння історичності нашої культури, метафізичності засад самої науки та неможливості остаточно очистити її від цих «артефактів». Дослідники наголошують на психологічній залежності експериментальних програм, на суб'єктивності передумов та висновків досліджень. Не важливо, висловлюються ці тези в рамках теорії абсолютних передумов Р. Дж. Коллінгвуда, парадигм Т. Куна, системних ансамблів К. Хюбнера, дослідницьких програм І. Лакатоса, критеріїв відбору С. Тулмена чи універсальї культури В. Стьопіна, – усі вони чітко констатують світоглядну, навіть онтологічну функцію науки. Щоправда, при цьому також робиться акцент на тому, що

історія не розвивається за просвітницькою схемою, прямуючи до все більшого прогресу.

Через те наука стає історичним феноменом, який не можна розглядати як безапеляційний спосіб освоєння світу. Наука загалом та фізика зокрема не дають розуміння реальності як такої, а лише представляють один з вірогідних її варіантів, змальовують лише картину реальності²⁵. Отже, наука в такому разі більше не є істиною в останній інстанції²⁶, вона лише спосіб (один з багатьох) побудови світу.

У рамках вищезазначених теорій почався перегляд ролі науки та її евристичного потенціалу. Ці дослідження співпали з кризою в самій фізиці, яка тепер не виглядає такою несуперечливою та всемогутньою. Одночасно почали ставати зрозумілими наслідки науково-технічного виробництва і їх загроза для життя на планеті. Саме під такий лейтмотив розпочався перегляд статусу науки.

За минуле сторіччя наука сама дуже сильно змінилася. Вона стала безпрецедентно спеціалізованою та складною. Будинок науки ставав все більшим, а кількість людей, які спроможні до нього потрапити, все меншою. Для ілюстрації звернемось до дебатів в Пруському Парламенті, які розгорілися в лютому 1883 р. На засіданні обговорювався бюджет міністерства духовних справ, народної освіти та медицини, конкретно витрати за статтею «Університети». Дискусія продовжувалася два дні, проте причиною її була не незгода в раціональності певних витрат чи правильного розподілу грошей. Депутати обговорювали зовсім іншу тему. Справа в тому, що 25 січня 1883 року відомий на той час фізіолог, багатолітній секретар Академії, ректор університету ім. Фрідріха-Вільгельма Еміль Дюбуа-Раймон виголосив промову пам'яті Дарвіна. Він дав назву їй «Дарвін та Копернік», а резюмував промову словами про те, що якщо прихильників Коперніка Свята церква переслідувала вогнем та тюрмами, то Дарвін покоїться у Вестмінстерському абатстві. Вся промова була проникнута духом світоглядної революції, яку спричинив Дарвін у поглядах на розвиток світу. Така промова не могла залишитись не поміченою з боку ортодоксально

²⁵ Як тільки зоряне небо над головою чи безмежний океан до обрїю починає *протистояти* людині як картина, в цей час і з'являється сама людина Модерну.

²⁶ Порів. з авторською виноскою №22 Гайдеггера до роботи «Подолання метафізики»: «Істина – не *що* і не *хто*, вона перше, в чистому світлі з'ясовується все. Це первинне значення істини забуте в епоху, що вимагає для всього доведення» [Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Что такое метафизика? – М.: Академический Проект, 2007. – С. 230-263].

налаштованих діячів культури та політиків, тому що ця теорія стосувалася азів Святого Письма.

Приклад цей наведений для того, щоб зрозуміти, що в сьогоднішніх умовах такі дискусії неможливі взагалі. По-перше, тому що зараз немає боротьби двох світоглядних моделей. По-друге, тому що сьгодні революції та відкриття в науці настільки спеціалізовані та зрозумілі лише певному колу науковців, що говорити про їх розгляд в Парламенті не доводиться.

З вищенаведеного німецький філософ Г. Люббе робить висновок про втрату наукою культурного значення. З деякими тезами його концепції важко не погодитись. Зокрема, він наголошує, що наука вже настільки заглибилась у вивчення дуже великого, дуже малого, дуже складного, що, не будучи залученим до наукового співтовариства, неможливо зрозуміти всіх деталей наукових теорій. Він підкреслює, що зовсім не потрібно знати, що відбувається під кришкою капоту, щоб вдало їздити на автомобілі, чи не обов'язково розуміти принципи роботи калькулятора, щоб вміти ним користуватися. «... культурна та політична нейтралізація наукових уявлень про світ є наслідком зростаючих труднощів поширення їх за межі вузького кола спеціалістів. Тобто, революції в наукових уявленнях про світ втратили характер загальнокультурних викликів, тому що за своїм когнітивним масштабом вони все більше перевищують рецептивні можливості звичайної свідомості» [114]. З цим важко не погодитись. Справді, наукові революції, що відбувалися в ХХ та на початку ХХІ ст. дійсно не спричинили загальнокультурних змін. Хоча в цей час розвивалися нанотехнології, які дозволяють вивчати та модифікувати світ в масштабі 10^{-9} см. Це час відкриття віртуальної реальності та штучного інтелекту, час генної інженерії та найпотужних прискорювачів. Усе це дуже складно для пересічної свідомості.

Для об'єктивності викладення слід зазначити, що ці здобутки все ж не досягли світоглядного рівня і масово відомі в народі швидше як набір магічних дій, які точно діють, але як діють, не зрозуміло. Проте, головною причиною того, що ці відкриття не стали загальнокультурним викликом є те, що вони не створюють альтернативи загальноприйнятій культурній картині світу, вони не змінюють її, не пропонують нової, вони поширюють та вдосконалюють існуючу світоглядну модель²⁷. Якби новітні здобутки заторали самі засади культури, то вони б не видавалися складними, вони б спри-

²⁷ Як це було показано на прикладі теорії універсального еволюціонізму.

ймалися як певна картина світу. Спочатку, розуміння того, що тіло рухається з однаковою швидкістю з тією системою, в якій знаходиться, а предмет, відпущений вниз з вежі, обов'язково падає до її основи, теж виявлялось надскладним.

Слід все ж таки констатувати, що складність науки на сучасному етапі утруднює її сприйняття на пересічному рівні. Складностями, з якими ще зіткнулася наука в ХХ ст., були ті наслідки, до яких вона може призводити. Починаючи від іприту і особливо після Хіросими стали замислюватися над тими результатами, до яких може призвести наука. У індивідуальному вимірі це спричинило міркування про втрату свободи в світі, що побудований сучасною технікою. Спершу екзистенціалісти, а потім постмодерністи наголошували на відновленні людської свободи, на деконструкції технічної реальності, на бутті та іронії. У технічному плані сучасна цивілізація підійшла до межі, коли вона може бути знищена за декілька хвилин одним дотиком пальця²⁸. Українські автори колективної праці «Науковий світогляд на зламі століть» зазначають, що наукові «революції, перетворюючи світ на склад стратегічних ресурсів одного єдиного, біологічного виду *Homo sapiens*`, перетворюють цей вид на джерело глобальних небезпек, ризиків і загроз планетарному життю у всій його тотальності» [127, с. 284].

Ще більше дискредитувалася наука, коли вступила в конфлікт з екологією. Так, у 2007 році ООН визнала екологічну проблему першою серед глобальних проблем людства. З усього широкого спектру локальних екологічних проблем визначила головною – проблему глобального потепління. У тому ж 2007 році Кіотський (по суті не працюючий) протокол спробували замінити на Лісабонський, але цей захід провалила індустріально найрозвинутіша країна світу – США. Парадоксально, але не проблема війни та миру, чи бідності, чи голоду є найбільшою проблемою людства. Проблемою стає те, чим люди дихають, що вони п'ють та їдять. Проте, це і не дивно: сміття, яке виробляє наша цивілізація переживе її на багато століть. До такої ситуації сучасна культура дійшла всього за три сторіччя панування наукової парадигми. Це призводить вже і до перегляду самого статусу науки: «У наш час наука, раціоналізм, науково-технічний активізм оцінюються не як «Велика надія людства», а як головне джерело глобальних небезпек, катастроф, ризиків, загроз людському буттю. У цій недовірі до «релігії сцієнтизму» багато інтелектуалів нашого часу

²⁸ Світ ще ніколи не був настільки залежним від психічного здоров'я однієї людини.

вбачають завершення великої історичної доби – епохи незламної віри в те, що безупинне удосконалення інституту науки забезпечує людству найбільш легітимний шлях до істини» [127, с. 13].

Через те необхідно констатувати, що наука сьогодні знаходиться в у досить важкому стані. Тим більше, якщо додати до всього вищеокресленого ті проблеми, які вона має всередині себе. На думку К. Хюбнера, відкриття антиномій всередині математичного знання на початку ХХ ст. може здатися легким переляком в порівнянні з тією кризою, що наука відчуває сьогодні [210]. Таким чином, під впливом декількох чинників роль науки в ХХІ ст. суттєво переглянута. У певних галузях життєдіяльності людини вона повністю дискредитована, і вплив її на розум людини зменшився, проте, вона все ще залишається постачальником світоглядних смислів сучасної техногенної цивілізації.

Отже, спроба віднайти витoki сучасної науки приводять нас до християнських кафедр. Саме там, на думку багатьох вітчизняних та західних авторів, слід шукати зерна тих плодів, що на повну силу розквітли в добу Модерну. У християнській догматиці та теології знаходимо перші паростки наукового освоєння світу. Тобто і наука є християнсько ангажованим феноменом сучасного світу. А відтак, будівля сучасної культури, яка тримається на науковому фундаменті, постає не в зовсім звичайному для секулярної парадигми релігійному вигляді.

Надалі увага зосереджена на тому впливі, який здійснила наука за останні чотири століття на світосприйняття західної людини. Точніше, це ті соціальні трансформації, які стали можливими та навіть необхідними відтоді, як наука почала не просто пояснювати навколишні процеси, а й відігравати онтологічну роль (в сенсі куні-вських парадигм), тобто не тільки пояснювати, а й конструювати реальність, причому і соціальну в тому числі, входячи в процес соціалізації та ідентифікації на правах господаря. Наука з кожним роком все більше і більше нав'язувала своє бачення світу всім, а не тільки її adeptам. Це призвело до того, що вже наприкінці ХVІІІ ст. - на початку ХІХ ст. наукова картина світу стала «нормальною», всі ж інші альтернативи залишились на маргінесі, не витримавши конкуренції.

За час свого розвитку наука встигла набути нового – світоглядного статусу. На думку авторів усіх проаналізованих вище концепцій, наука почала відігравати роль онтології (ідеології, уні-

версалій культури тощо) сучасної цивілізації. Наука стала родовою сутністю модерної культури. Усі її смисли розпочали шукати своєї легітимності саме в науковій раціональності. Модерний же суб'єкт у такому разі почав ідентифікувати себе з оглядкою на науковість. Тобто, ідентичність модерного суб'єкта постає як наукоцентрична. Саме наука (наряду ще з деякими феноменами) виокремлює модерного суб'єкта з-поміж інших культур. При цьому слід зазначити, що науковотехнічність стає засадою глобалізаційних процесів та експорту західного способу життя. Наука стає загальносвітовим феноменом, хоча відбувається це на тлі певної її дискредитації.

Тож, можна констатувати, що серцевиною культурної ідентичності модерного суб'єкта є загальнонаукова картина світу. Вона, в свою чергу, сформувалася під впливом та на засадах християнської догматики. Таким чином, і другий блок модерної ідентичності постає як релігійно ангажований та такий, що обґрунтовується християнськими сенсами. Враховуючи таку природу сучасного західного суб'єкта, та щодо розуміння міжкультурного діалогу може виявитись, що «ми знаходимось, - як писав В. Вайскопф про фізику в ХХ ст., - на самому початку шляху» [35, с. 53].

РОЗДІЛ 3

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МОДЕРНУ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР

3.1. Генеза «звичайного» способу життя

Після аналізу історичної та наукової парадигм слід перейти, до власне людського виміру модерного світу. Як було зазначено, модерна ідентичність базується на трьох складових. Перші дві вже були розглянуті в попередньому аналізі. Третя ж складова – «звичайне життя» – стане предметом дослідження даного розділу.

Сам термін «звичайне життя» запозичений у канадського філософа Чарльза Тейлора. У своїй фундаментальній праці, присвяченій модерній ідентичності, «Джерела себе», він оперує терміном «звичайне життя». Що ж стоїть за цим словосполученням? Автор монографії наголошує на тому, що даний термін вичерпно пояснює той спосіб життя, яким живе сьогодні більшість людей західного світу, понад те, саме таке життя і формує, як одна зі складових, модерну ідентичність. Він зазначає, що така самоорганізація людського життя була невідомою ще декілька століть тому і являє собою творіння виключно новочасове.

Для Античності неможливо уявити таку ж установку, яка реалізується завдяки «звичайному життю» модерної доби. Видатні дослідники Античності, зокрема К. Хюбнер, О. Лосєв, С. Аверінцев та інші, – підтверджують таку точку зору, наголошуючи на «геройському» ідеалі життя античних греків. Наприклад, К.Хюбнер в роботі «Істина міфу» пише, що самостійної людини Античність не знає, будь-яка дія того чи іншого героя обов'язково має узгоджуватися з дією бога. Війна була там, де був присутній Арей, мудрість там, де – Афіна і т.і. Бог неначе «входив» через «френ», «діафрагму» тощо в людину і діяв через неї. Тому найвище життя – було геройське життя, приклади якого вичерпно дають «Одісея» та «Іліада». Для грецької думки просто неможливо уявити спосіб життя як калейдоскопічну зміну «картин» роботи, дому, відпочинку. Неможливо це з двох причин: по-перше, не було жодних умов, аби змогли з'явитися ці «картини»; по-друге, грецька думка не знала таких категорій та цінностей, які отримали чи не найбільшу аксіологі-

чну значущість в модерному світі. Тому розгляд «звичайного життя» не можна починати з Античності.

Відмінність наступної за античністю епохи від новочасної також впадає у вічі. Багато уваги переходу від Античності до Середньовіччя приділяв С.С. Аверінцев, і в одній із своїх праць, а саме в «Долях європейської культурної традиції в епоху переходу від Античності до Середньовіччя» дуже влучно показав парадигмальну культурну відмінність двох світобудов: «Шлях із просторів зовнішнього світу до внутрішніх просторів людської свідомості – ось шлях, що пройшло в цю переломну епоху мистецтво. «Не блукай зовні, але зайди всередину себе» наставляє Августин... для античної людини справжнє життя відбувалося не за стінами будівель і не в надрах душ, а на просторі майданів» [6, с. 55]. Російський дослідник в цій частині говорить про християнські собори, які заворожують своєю величчю та внутрішнім простором, що був невідомий Античності. Але це лише експлікація внутрішньої трансформації культури. Головне тут зміна акцентів з зовнішнього на внутрішній. Про це ж говорить Ч.Тейлор, коли аналізує розвиток філософії від Платона до Августина. Він наголошує, що головною новизною августинівської філософії була спрямованість всередину людини, там тепер можна знайти істину.

Але все ж таки спосіб «звичайного життя» середньовічній людині ще був невідомий. Мабуть, головною характеристикою способу життя людини у добу панування християнської парадигми було споглядання. Саме такий культивувався як за стінами монастирів, так і в світі мирян. Н. Еліас зауважує, що Середньовіччя – це час непрофесіоналів. Мова йде про те, що людині з вищого світу не можна нічим займатися. Більше того, зауваження, що вона щось добре робить як професіонал, могло сприйматися як образа. Єдине, чим може займатися аристократ – це бути справжнім лицарем з кодексом честі і проводити своє життя на справжніх війнах, де можна собі здобути славу героя, чи на лицарських турнірах, які спеціально влаштовувалися у мирний час задля того, щоб дати можливість виплеснути пасіонаріям свою енергію, тобто можливість здобути ту ж славу, але у мирний час. Ще одна дозволена кодексом справа – це мати жінку серця, якій би були присвячені всі перемоги на турнірах чи в битвах. Ось в таких рамках і знаходився ідеал життя середньовічної людини з вищого суспільства.

Ні в Античності, ні в Середньовіччі не можна знайти те, що Ч.Тейлор називає «звичайним життям». Перш за все тому, що культурна метафізика цих епох не передбачала наявності такого феномену. Ні в античності, ні в середньовіччі немає таких умов, щоб з'явилося це «звичайне життя», виникають такі умови лише при переході від середньовіччя до Нового часу. В цей період відбувається системна трансформація культурної метафізики, яка і приводить до виникнення таких феноменів, як історія, наука, «звичайне життя».

Трансформація ця пов'язана зі зміною християнської парадигми Середньовіччя на природнонаукову парадигму Модерну. Відтак, з'являються нові феномени, невідомі до того, відомі ж речі одержують нові смисли. Так і лицарсько-споглядальне життя поступово знаходить себе в «звичайному житті» новочасної людини. Цей процес змін тривав не одне десятиліття, але результатом своїм мав формування нового, невідомого до того способу життя, головними установками якого стали: робота, кар'єрне зростання, сім'я, будинок, відпочинок, вбудованість особистості у виробничий процес²⁹.

Так сталося, що сучасний західний індивід не уявляє своєї ідентичності без «звичайного життя». На сьогодні ця установка стає однією з фундаментальних характеристик соціального світу західного суспільства загалом та окремої особистості зокрема. Такий погляд на життя починають формувати у дитини з найменшого віку, і всі інститути соціалізації наголошують на тому, що тільки та людина нормальна, яка веде «звичайний» спосіб життя. Включення у власну ідентичність такого погляду на життя дозволяє людині називати себе «цивілізованою».

«Звичайне життя» являє собою невід'ємну частину модерної ідентичності. Це той екзистенційний вимір, у якому зосереджуються найголовніші смисли стосовно прагматичного дискурсу. Звернувшись до такого способу життя, людина отримує відповіді на питання про те, як слід жити та черпає смисли стосовно ціннісних орієнтирів в суспільному просторі. Це відповіді на питання стосовно цінності кар'єри та родини, роботи та відпочинку, батьків та дітей тощо.

²⁹ З цього приводу дуже влучно та метафорично підмічає Ж.Бюфре: «Закінчився час Трудів та Днів. Настав час робочого дня» [31, с. 283].

Однак, при такому розгляді «звичайного життя» постає щонайменше два запитання. Одне прямо не стосується задекларованої тематики, проте, все ж таки, вимагає деякої уваги. Відповідь на друге і являє собою частину відповіді на головне питання монографії.

Перше питання стосується самодостатності такого феномену як «звичайне життя». Що мається на увазі? Мова йде про те, щоб розібратися, чи «звичайне життя» являє собою самостійний феномен культури, чи все ж таки він залежить від якихось обставин. Відповідь на це питання здається однозначною. «Звичайне життя» є екзистенційним виміром модерної раціональності. Саме завдяки формуванню так званої природньонаукової модерної парадигми постало і «звичайне життя». Воно є інобуттям ніцшеанської волі до влади чи юнгерівської тотальної мобілізації (про це детально в наступному розділі). Тобто «звичайне життя» – це такий устрій людського існування та соціального гуртожитку, який виявляється найбільш ефективним для того, щоб «опрацювати» головні модерні інтенції, найбільш об'ємно які змалювали Ніцше і Маркс, Юнгер і Горкгаймер, Гайдеггер та Габермас. Отже «звичайне життя» являє собою певний вимір модерного світу, який постав на запит цього світу та намагається найбільш ефективно відповідати на цей запит. Тому цей спосіб життя і не міг з'явитися ні в яку іншу добу, тому що системоутворюючі смисли цього феномену знаходяться в культурній метафізиці самого Модерну.

Друге питання стосується генези такого способу життя, що його Ч. Тейлор назвав «звичайним». Питання це прямо стосується теми дослідження, а саме релігійних засад модерної ідентичності. Відповідь полягає в тому, що «звичайне життя» базується на релігійному (християнському) фундаменті, а відтак й ця частина модерної ідентичності має релігійні коріння. Про що саме йдеться? Думка (і вона буде відстоюватися в цій частині) полягає в тому, що «звичайне життя» являє собою зсекуляризоване релігійне бачення суспільного устрою. Головна роль в цьому процесі належить Реформації та протестантським теологам, які в своїх доктринах сформулювали положення, що потім змогли бути потрактовані як засадничі для «звичайного життя». При чому ці положення стосуються найголовніших сфер людського існування. Тобто виходить, якщо така точку зору буде доведена, то модерна ідентичність ще в одному зі своїх вимірів має релігійний фундамент. Отже, якщо

«звичайне життя» як системоутворюючий фактор модерної ідентичності виявиться релігійно ангажованим, то і сама ідентичність сучасного індивіда постане як релігійний феномен, хоча б у найглибших смислах, смислах які взагалі спонукали цю ідентичність до життя.

Один з наріжних каменів «звичайного життя», а може і головний – це робота, ставлення до роботи та місце, яке посідає праця в житті людини. Ніколи в історії до Нового часу робота не посідала таке місце як зараз та ніколи їй не було приділено стільки уваги. Один з перших, хто зацікавився соціальним виміром цього феномену, був німецький мислитель Макс Вебер. Багато його творів присвячені цій тематиці. Але, мабуть, дві серед них можна назвати найголовнішими – це «Протестантська етика та дух капіталізму» і співзвучна праця «Протестантські секти і дух капіталізму». У першій з названих робіт М.Вебер висуває свою відому теорію про залежність сучасного капіталізму від протестантської теології. Тобто німецький мислитель наголошує на тому, що капіталістичний спосіб господарювання спочатку базувався на певних доктринах Реформації, саме завдяки яким і постав як такий. Ця точка зору дуже цікава, дивлячись на зазначену тему дослідження. Вебер говорить про те, що капіталізм являє собою сучасний спосіб оволодіння природою та устрою соціального гуртожитку. І як це не дивно такий сучасний спосіб має всередині християнські імпульси. До цього треба придивитися уважніше.

Перше, на що треба звернути увагу, це на ставлення до роботи в протестантських спільнотах, на те, як змінюється погляд на працю та які соціальні трансформації це за собою тягне. Вебер наводить дуже багато прикладів ставлення до роботи як до справи божої. Тобто змінюється саме аксіологічне та онтологічне значення праці. Якщо раніше працювали за гріх, тільки ті, хто був, так би мовити, позбавлений благодаті, працювали тільки нижчі верстви населення. То зараз праця стає однією з християнських цінностей та бере участь в онтологічному вимірі побудови світу. Як відомо, Реформація почалась з Лютера і вже в нього М.Вебер знаходить відмінне від ортодоксального розуміння роботи. «Професійний поклик є те, що людина повинна прийняти як воління Господнє, те, з чим він повинний «мириться», цей відтінок переважає у Лютера, хоча в його вченні є й інша ідея, згідно з якою професійна діяльність є завданням, що поставив перед людиною Бог, причому головним завдан-

ням. По мірі розвитку ортодоксального лютеранства ця риса проступає все більш різко» [38, с. 100]. Тобто вже починаючи з Лютера, відбуваються трансформації в розумінні професійності та праці загалом, які згодом вийдуть на перший план, здобуваючи собі все більше легітимних засад в Святому Писанні. Починаючи з лютеранства, а особливо в кальвінізмі, наголос робиться на соціальному значенні роботи. Уявлення про цей феномен змінюється таким чином, що людина стає «творцем» в цьому світі, виконуючи соціальні функції. Людина поставлена в світі, щоб переробити його згідно божих заповідей та поставленої Богом мети. А цілей цих ніде неможна краще досягти, ніж перебуваючи на своєму місці. Людина – це частина Божого плану, і та робота, яка їй дана, повинна якнайкраще виконуватися, тому що таким чином людина переробляє світ за Божим задумом. І навіть гроші, які так зневажалися середньовічною церквою, знаходять свою легітимну основу в протестантській теології.

Один з фундаторів пуританської доктрини Бакстер так висловлюється стосовно цієї теми: «Якщо Бог вказує вам цей шлях, слідуючи яким ви можете без шкоди для душі і не шкодячи іншим, законним способом заробити більше, ніж на будь-якому іншому шляху, і ви відмовляєтеся і обираєте менш прибутковий шлях, то ви тим самим перешкоджаєте втіленню однієї з цілей вашого поклику, ви відмовляєтеся бути управляючим Бога і приймати дари його для того, щоб мати можливість використати їх на благо Йому, коли Він того побажає. Не для втіх плоті і грішних радостей, а для Бога слід вам працювати і багатіти» [Цит. за 38, с. 189-190].

Таким чином, всередині пуританської доктрини формується принципово новий погляд на роботу, соціальну діяльність, гроші тощо, який стане фундаментом в секулярному світі масового виробництва. Професія як складова «звичайного життя» розглядається, як богом дана та навантажується зовсім іншим аксіологічним сенсом, ніж до того. Робота стає самостійною формою життя, на шляху якої можна знайти себе. Тобто праця розуміється як один зі способів самовираження людини та варіантів її самоідентифікації. Якщо в попередні епохи робота мала якийсь негативний відтінок, то тепер вона стає одним з богоугодних занять.

Справа в тому, що з плином часу багато акцентів в розумінні роботи та професії будуть змінені, і вони постануть як секулярний

прояв модерного світу, проте в такому розумінні професійної діяльності живе саме християнський імпульс.

Ще одна дуже важлива складова впливу християнства на становлення капіталізму – це аскетичний спосіб життя. Цій темі М.Вебер приділяє дуже багато уваги, показуючи як первісні смисли були експліковані в процесі історії та ілюструючи, яких результатів в капіталістичному світі досяг християнський аскетизм.

Під час Реформації одержує перемогу думка про негативне ставлення до монастирів, а відтак і люди, які мали духовне покликання до монашеської аскези, більше не могли усамітнитися за монастирськими стінами, якщо, звісно, вони перебували в лоні протестантських конфесій. Тому всю свою енергію вони спрямовували в рамках мирської аскези, яка, як правило, і полягала в сумлінному виконанні своїх професійних обов'язків. У ході розвитку протестантизму кальвінізм приєднав до цього й ідею про необхідність знайти підтвердження своїй вірі в мирській професійній діяльності. Тобто всі творчі сили тепер були спрямовані на шлях професійного аскетизму, який всіляко підтримувався як богоугодна справа. З одного боку це допомогло сформуванню нового погляду на взаємозв'язок Бога та світу, чернецького аскетизму та роботи, з іншого – надало можливість професійного та фінансового розвитку багатьом людям. Кожний християнин повинен тепер бути «монахом» впродовж всього свого життя, але повинен він бути аскетом праці. Дуже влучно підсумовує М.Вебер діалектику відношення християнського аскетизму та духу капіталізму: «Підводячи підсумок сказаному вище, ми вважаємо можливим стверджувати, що мирська аскеза протестантизму зі всією рішучістю відхилила безпосередню насолоду багатством і намагалася скоротити споживання, особливо коли воно перетворювалося в зайвості. Разом з тим, вона звільняла придбання від психологічного тиску традиціоналістської етики, ривала основи, що обмежували стремління до наживи, перетворюючи його не тільки в законне, але й в угодне Богу заняття» [38, с. 196], і далі ще ширше узагальнення: «Один з конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу і не тільки його, але і всієї сучасної культури, – раціонально життєва поведінка на засаді ідеї професійного поклику – виник із духу християнської аскези» [38, с. 204].

Ця цитата дає розуміння того, що М.Вебер бачить в християнській аскезі системоутворюючий чинник сучасної культури. Тобто,

сучасна капіталістична парадигма фундується на християнських смислах, понад те, спочатку навіть на християнських практиках. І формування сучасного індивіда – це формування протестантської особистості без релігійних смислів.

Такі приклади німецький соціолог дає в іншій роботі, де він аналізує цілі інститути, які втратили релігійні смисли. Мова йде про вже згадувану роботу про протестантські секти. На американському просторі на прикладі протестантських сект М.Вебер ілюструє значення релігійності для ведення бізнесу. Він наводить багато варіантів того, що приналежність до тієї чи іншої групи дозволяє комфортніше почувати себе у діловому житті. Якщо людина належить до однієї спільноти зі своїми партнерами, їй легше отримати кредит чи продати свої вироби, чи найнятися у працівники тощо. Тобто приналежність до певної релігійної спільноти гарантує певний соціальний рівень та значущість. В той же час виконання тих же бізнес-ритуалів з представниками інших релігійних спільнот значно ускладнюється, водночас, деякі речі в такому просторі стають просто неможливими, такі, наприклад, як позичання грошей.

Ці практики та ритуали збереглися, хоча інституції, які їх уможливлювали, змінилися. Німецький соціолог говорить про те, що ділові функції перебрали на себе професійні клуби (хоча раніше ці функції знаходились в юрисдикції релігійних спільнот), так звані, клуби за інтересами. Вони утворювалися на базі університетів, земляцтв, за корпоративними ознаками тощо. Головне те, що тепер, якщо людина належить до якогось клубу, їй легше досягти своїх цілей, належність до клубу – це візитна картка, яка дозволяє пройти у високий світ. Так, функції, втративши первинний релігійний сенс, стають інституціями секулярного світу, однак їх християнське коріння ще вдається розкопати дослідникам.

Підсумовуючи погляд Вебера на становлення капіталізму та людини нового типу, хочеться навести цитату з роботи самого німецького соціолога: «Бо ми повторюємо це ще раз – не етичне вчення релігії, а те етичне ставлення до життя, яке винагороджується в залежності від характеру та обумовленості засобів до спасіння, що пропонує дана релігія, є «її» специфічним «етосом» в соціологічному значенні цього слова. У пуританізмі таким була визначена методично раціональна система життєвої поведінки, яка за відомих умов проклала шлях «духу» сучасного капіталізму. За стверджен-

ня своєї обраності перед Богом віддавалися нагороди у вигляді гарантій спасіння у всіх пуританських деномінаціях; за ствердження своєї обираності перед людьми – нагорода у вигляді соціального самоствердження всередині пуританських сект. Обидва принципи доповнювали один одного, діючи в одному й тому ж напрямку: вони сприяли звільненню «духу» сучасного капіталізму, його специфічного етосу, тобто етосу сучасної буржуазії. Заснування аскетичних спільнот і сект з їх радикальною відмовою від патріархальних пут, з їх тлумаченням заповіту слухатися більше Бога, ніж людей, стало однією з найважливіших передумов сучасного «індивідуалізму» [39, с. 289].

Таким чином, М.Вебер наголошує на тому, що сучасний соціальний світ побудований на зсекуляризованій (Вебер вводить термін «розчаклований») християнській парадигмі. Він зазначає, що найголовніші системи сучасної економіки та соціального простору мають всередині себе релігійні інтенції, які отримали своє інобуття в мирській парадигмі.

Темою становлення людини нового типу також цікавилася польська дослідниця М. Осовська. Однак, вона не завжди наголошувала на релігійній залежності цього нового типу. Пов'язано це і з тим, що польська дослідниця працювала в межах соціалістичної школи, де така думка не була популярною, і з тим, що акценти пошуків Осовської були відмінні від німецького соціолога. Проте слід зазначити, що там, де це було очевидним та необхідним з точки зору історичної точності, вона завжди об'єктивно висвітлювала вигоди тих чи інших соціальних процесів. Сам підхід в розробці проблематики у двох мислителів досить різний. М. Осовська зосереджує свою увагу не на генезі капіталізму, а на постанні нового типу людини. Вона аналізує два етоси, відомі європейській традиції, й через цей аналіз показує відмінність у світосприйнятті представників цих двох етосів. Мова йде про лицарський етос середньовіччя та буржуазний етос модерного часу. Основні роботи, присвячені цій проблематиці, мають співзвучні назви «Лицарський етос і його різновиди» та «Буржуазна мораль». Через цю діалектичну взаємодію польська дослідниця і намагається зробити компаративний аналіз двох життєвих установок з тим, щоб засвідчити народження нового типу людини та показати його відмінність від лицарського ідеалу.

Аналізуючи лицарський етос, М.Осовська намагається подивитися на нього в історичній ретроспективі, і тому відшукує початки цього типу в гомерівській «Одисеї» та «Іліаді», прирівнюючи еллінських героїв до лицарів більш пізніх часів. Але головна увага, і це зрозуміло, прикута все ж до середньовічних лицарів, які уособлювали собою весь лицарський етос. Аналізуючи цю верству населення та їх кодекс честі, автор доходить висновку, що вона повністю відмінна від тієї верстви, яку згодом називатимуть міщанською. Виявляється, що у них зовсім різні цінності та життєві установки та орієнтири. Для лицаря головні перемоги обов'язково повинні бути на полі битви, а головна винагорода пов'язана з увагою дами серця. Вони не вели прагматичного життя, пов'язаного із заробітком якомога більшої кількості грошей. Фізичний труд взагалі зневажався згідно лицарського етосу, а присвятити своє життя збільшенню прибутків могло бути розцінено як зрада кодексу честі. М. Осовська дуже влучно характеризує лицарський етос: «Битися та любити – ось гасло лицаря» [143, с. 89]. Це ті дві справи, які дозволяються згідно даного етосу та навіть винагороджуються. Кожен справжній чоловік має присвятити своє життя саме цим двом подіям. Все ж інше має бути заперечене лицарським кодексом. Отже, абсолютно очевидно, що даний спосіб життя не має нічого спільного з сучасним розумінням життєустрою.

З аналізу М. Ососвської стосовно лицарського етосу стає зрозумілим, що «звичайне життя» – це історична категорія, яка невідома минулим поколінням, і яка з'являється в певний час історичного процесу за певних обставин.

З цього приводу влучно зауважив С.С. Аверінцев: «І неослов'янофіл, і прихильник Заходу мають на увазі виключно Захід сучасний, технічний, раціоналістичний, але і цей Захід, саме він, є феноменом виключно історичним» [7, с. 319]. Так от при зміні середньовічної парадигми на новочасну з'являється новий історичний тип людини, до того часу невідомий. Появі такого типу і присвячена зазначена робота М. Осовської «Буржуазна мораль». Тип цей польська дослідниця називає буржуазним або міщанським. Витоки цього типу вона знаходить ще у творчості мислителів Відродження, особливо у Альберті, який присвятив цілий трактат розумінню правильного ведення домашнього господарства. Вже його рядки відрізнялися від офіційної на той час точки зору. Він приділяє багато уваги правильному плануванню, залученню інвестицій,

грамотному адмініструванню тощо. Це було новим словом у суспільній думці, але все ж таки він ще не був представником міщанського етосу.

Мабуть, найбільш повно цей етос уособлює в собі легендарна особистість американської історії Б.Франклін. Він, як в теорії, так і в практиці намагався повністю відповідати життєвій установці, яку передбачав даний етос. Найголовніші думки, які ілюстрували перехід до нового способу життя містяться в «Автобіографії» Франкліна та його відомих на весь світ календарях, де він на кожній сторінці розміщав афоризм, багато з яких напряму стосувалися нового розуміння людини та її місця в світі. Франклін був досить релігійною особистістю, тому на багато його роздумів вплинули проповіді пуританських теологів. А як показав М. Вебер, саме в їх працях почало виковуватися нове розуміння людини, роботи, грошей тощо.

Так зміни в екзегезі Писання засвідчив «Щоденник» Семюела Піпса 1668 року, де він зазначає: «Слухав гарну проповідь преподобного Гіффорда на вірш «Шукайте перед усім Царства Божого і правди Його, а інше додасться». Чудова, переконлива, гідна та високоморальна проповідь. Він доводить, як мудрець, що праведність веде до багатства, вірніше, ніж гріх та безчесність» [Цит. за 143, с. 223]. А Дж. Уеслі, ідеолог методистів, наголошує, звертаючись до своєї пастви: «Ми повинні радити всім християнам заробляти скільки можливо і зберігати скільки можливо, щоб тим самим ставати багатшими» [Цит. за 143, с. 333].

Франклін дуже добре засвоїв ці уроки, і майже без апеляції до релігійних смислів він будує свою власну теорію людини. Серед іншого, деякі моменти, які знайшли місце в Франклінівському вченні, стали системоутворюючими для сучасного світу. Один з таких концептів – це максима, відповідно до якої людина – це самоконститууюча особистість. У «Автобіографії» Франклін називає цю людину «людиною, що зобов'язана всім собі самій». Тобто уводиться концепт, який стане фундаментом індивідуалістичної теорії атомістичного суспільства. Людина – це цілісна система, яка є самодостатньою і всім зобов'язана тільки собі.

У ХХ сторіччі така життєва філософія призведе до багатьох психологічних колізій та екзистенційних трагедій, але поки що це лише народження нової людини, яка черпає смисли в економічній площині. Тому ця самоконститууюча особистість намагається

ствердити себе в цьому світі, і самоствердження Франклін бачить через економічні відносини.

М. Осовська зауважує, що життєву установку людини, яка всім зобов'язана собі самій, характеризує поюстороння спрямованість її інтересів та твердість розуму. Відтак і деякі моральні категорії змінюють своє значення. Одна з них, можливо найважливіша, – добродчинність. Тепер добродчинність вимірюється корисністю. Ця універсалія розташовується у прагматичному дискурсі і стає повністю залежною від ефективності цієї системи. Сама моральність отримує нові смисли та значення. Якщо раніше моральні категорії були повністю залежні від релігійного універсуму, то тепер все більше віддаляються від нього, знаходячи собі новий притулок. І часто буває, що знаходить його в прагматичному вимірі. Звідси така зацікавленість Франкліна кредитом, причому його американський мислитель пов'язує з моральними категоріями, понад те, сам кредит стає такою категорією.

Б.Франклін багато уваги приділяє ставленню до грошей та кредитів. Він розповідає, як треба себе поводити, щоб отримати кредит, скільки треба працювати, що одягати, що їсти і т.ін. Він дуже ретельно все це описує, зображуючи новий ідеал людини, новий ідеал моральності, яка залежить від економічних відносин. «У відомому зауваженні Маркса в «Капіталі», – узагальнює М. Осовська, – про те, що кредит можна розглядати як політико-економічну оцінку моральності людини, схоплено дещо надзвичайно суттєве для характеристики того зразка, який Франклін рекомендував наслідувати. Адже кредит у нього виступає як своєрідна *міра добродчинності*, і не даремно деякі теоретики вважали, що його ідеал – це людина, що *заслужує на кредит*» [142, с. 239]. Отже постає новий ідеал людини – повністю секуляризований homo economicus. І розвиток цього ідеалу приведе до сучасної людини західного зразка, того зразка, який намагаються копіювати у всьому світі.

Ще одна дуже важлива риса у становленні такої особистості – це ставлення до часу. Якщо раніше він був інобуттям вічності, то тепер час стає ресурсом, отримуючи економічний вимір. Б.Франклін один з перших вводить цю відому максиму «час – це гроші». Раніше ця формула була просто неможливою, зараз же, здається, що неможливо час сприймати інакше. Це розуміння часу міцно увійшло до складової модерної ідентичності.

Таким чином, М. Осовська на прикладі двох етосів змальовує їх відмінність та показує народження буржуазного світу. Стає очевидним, що трансформації на межі епох створили новий світ з невідомими до того цінностями та життєвими установками. Попри те, що світ цей все більше і більше змінювався в бік економічного виміру та прагматичного дискурсу загалом, його смислоутворюючі центри спонукали до життя християнські імпульси.

У суміжній з М. Осовською площині працював німецько-нідерландський соціолог Норберт Еліас. Його найвідоміша праця «Про процес цивілізації» містить в собі багато емпіричного матеріалу та влучних узагальнень. У двох томах своєї монографії автор ретельно вивчає звичаї, які були притаманні людині, починаючи з Середньовіччя. Головною його відмінністю стає те, що він зосереджує свою увагу, на здавалось б не вартіх цієї уваги процесах буденного життя та на ментальних конструкціях, що обумовлювали таке життя, чим він досить близький до французької школи Анналів.

Головне питання, на яке намагається відповісти Н. Еліас, це питання про генезу «цивілізації». Він дуже ретельно аналізує саме поняття «цивілізація», його використання в різних європейських мовах та історичних школах. І він доходить висновку, що категорія ця історична і стає важливою лише на певному етапі розвитку європейської традиції, включаючи в себе на першій стадії максими поведінки вищого суспільства. «Поняття «civilite» стало важливим для західного світу в той час, коли були зруйновані і лицарське суспільство, і єдність католицької церкви. Воно було уособленням того суспільства, яке як стадія, як етап становлення специфічного характеру західної моралі чи цивілізації, було не менш важливим, ніж феодальне суспільство. Саме поняття «civilite» є вираженням і символом суспільної формації, що охоплює різні національності і, подібно до церкви, яка використовувала одну загальну мову – спочатку італійську, а потім все в більшій мірі французьку. Ці мови перейняли ту функцію, яку раніше виконувала латинь. Саме в них проявилися і європейська єдність, побудована на новому, соціальному фундаменті, і нова суспільна формація – придворне суспільство. Статус, самосвідомість і характер цього суспільства і знайшли своє вираження в понятті «civilite» [134, с. 111].

Таким чином, цивілізація приходить на зміну церковній єдності і, можливо, являє її (церкви) зсекуляризований варіант. При-

чому тепер придворне суспільство (центр цивілізації) виробляє смисли та норми, які повинні копіюватися всіма іншими дворами та верствами. Законодавцем моди в той час виступає французький двір і саме йому належить монополія на «цивілізацію». Хто приймає норми, які декларує французький двір, той і є «цивілізований», хто не приймає – до того й відповідне ставлення. Поняття «цивілізація» отримує небачене до того значення і з кожним десятиліттям наповнюється все більшої значимістю.

Цікаво, що метаморфози, які проникають в буденне життя, повністю співпадають з релігійними та філософськими трансформаціями того часу. Як було сказано, Н. Еліас аналізує всі прояви буденного життя, звертаючись навіть до «найнижчих» сфер. Деякі глави його дослідження мають назви «Про поводження за їжею», «Про сморкання», «Про трансформацію ставлення до природних потреб», «Про плювання», «Про поводження в спальні» і т.ін. Це свідчить, з одного боку, що Еліаса цікавить первинний щабель поведінки та його нормоутворюючі моменти, з іншого – він звертає увагу на ті системні зміни, які торкнулися поведінки та буденного життя на зламі епох.

Узагальнення з цього приводу виглядає наступним чином. Законодавцем моди в цей період розвитку європейської історії виявляється придворне суспільство, яке встановлює свої правила та норми життя і поведінки для всіх, хто хоче виглядати «цивілізованим». Норми, що встановлювалися цим суспільством, дуже відрізнялися від норм попередньої епохи та мали одну спільну тенденцію. Тенденцію цю можна назвати інтимізацією та атомізацією соціального простору. І ця динаміка простежується у всіх проявах життя людини. Якщо раніше майже ніхто – від короля до простолюдина – не залишався на самоті, то тепер виникають цілі простори, спеціально відведені для того, щоб побути одному. Улаштовуються окремі спальні та кабінети, – у людей з'являється особисте життя. Цю ж картину можна спостерігати і за столом, де раніше їли всі разом, руками та з загальних тарілок. Тепер, і це засвідчує вже Еразм Роттердамський, з'являється окремий посуд, індивідуальні прибори та правила, за якими їжу зі столу треба брати тільки спеціально поданими для цього приборами та у визначеній послідовності. Світське вбрання також створюється відповідно до цієї тенденції: з'являється нижня білизна, мабуть, найбільш інтимне серед речей, що має людина. Повчання ж

стосовно відхожих місць засвідчує невідому до того тягу до індивідуального приміщення та комфортного середовища. Людські ж афекти та звички «заганяються» всередину особистості, де вони постійно повинні бути під контролем. В цей же час, як зазначає М. Фуко, з'являються і спеціальні заклади, які допомагають контролювати неконтрольовані афекти. Такого сплеску лікарень та таких інституцій, як психіатричні лікарні, не знає жодна епоха.

Таким чином, Н. Еліас також констатує появу нового типу людини та нової форми європейської єдності, що постала на уламках колись монолітної будови католицької церкви. Німецький соціолог починає з моменту народження цієї нової людини і аналізує всі її метаморфози. Головну серед них він вбачає в переході «пальми першості» у нормотворенні від аристократії, фундації двору, до міщанства – законодавця економічних відносин. Проте, все, що стосується цивілізації, третій стан копіював та залишив майже незмінним.

Ще одну оригінальну концепцію народження нового індивіда змальовує Луї Дюмон та його критик А. Рено. Л. Дюмон у своїй відомій праці «Есе про індивідуалізм, антропологічна перспектива сучасної ідеології» намагається відшукати коріння сучасного індивідуалізму. Він проводить компаративний аналіз індуської та християнської релігій, намагаючись знайти дещо спільне. Спільне це обумовлене аскетичними моментами обрядовості³⁰.

Концепція Л. Дюмона виглядає наступним чином: характеристику сучасності він пов'язує з індивідуалізмом. Цей же феномен, в свою чергу, французький дослідник виводить з християнського аскетизму. Причому ще з аскетизму перших віків поширення нової світової релігії. Він наголошує на тому, що індивідуалізм латентно був властивий християнським аскетам. «Людина, зайнята пошуком кінцевої істини, залишає суспільне життя з його обмеженнями, щоб присвятити себе самовдосконаленню і своїй особистій долі... знайдення себе пов'язано для нього (аскета – Л.В.) зі звільненням від пут того життя, яким живуть в цьому світі: аскет обмежується собою» [72, с. 37-38]. Християнське вчення спочатку робить з індивіда «індивіда-поза-світом». І принцип рівності всіх перед Богом спочатку має трансцендентний характер і стосується тільки позасві-

³⁰ До речі, М. Вебер також намагався знайти підтвердження своєї теорії на індостанському півострові. Він розглядав джайнів, які дотримувалися ахімси і стали від цього найбагатшою верствою, як приклад залежності соціально-економічного статусу від віросповідання.

тової площини. Однак, в християнському вченні імпліцитно присутній індивідуалізм і універсалізм. При парадигмальних трансформаціях, що відбуваються на межі епох, ці смисли секуляризуються і стають світськими. Зникає той дуалізм двох світів, первинні інтенції християнства «інфікують» (в термінології Гайдеггера) мирський світ. Норми та цінності знаходять собі легітимуючий фундамент в посюсторонній площині.

Таким чином, відпадає релігійна домінанта аскетичного індивідуалізму, зникає інший світ, а відтак, й «індивід-поза-світом» стає «індивідом-в-світі».

Така трансформація можлива лише при системній зміні культурних парадигм. Цінності та норми тепер оселяються в просторах буденного життя, відтак й ідеали життєвих установок шукають собі легітимні засади в площині дії економічних, соціальних, політичних сил, а не божественних еманцій.

А. Рено погоджується з такою теорією, однак зазначає, що вона б була неможливою без філософського дискурсу, в якому відбувалися подібні трансформації. На жаль, враховуючи зазначену тематику дослідження, торкатися філософської інтерпретації доведеться дуже коротко. А. Рено в своїй «Ері індивіда» намагається простежити генезу цього індивіда та показати, що західне суспільство повністю базується на концепті індивідуалізму. Він зазначає, що Новий час, в сенсі культури, виникає разом з виникненням гуманізму, а в філософському плані – суб'єктивізму. Гуманізм же французький філософ розглядає як концепцію, згідно з якою людина здатна до автономії і є джерелом всіх своїх уявлень та вчинків. Багато дослідників, в тому числі і А. Рено, виводить початок сучасної філософії з філософії Р. Декарта. Коли Картезій запропонував мислити людину «в якості господаря і власника природи» (ця максима, до речі, також впливає з християнського віровчення) і сприймати її як творця законів, що вона їх сама нав'язує реальності, а не отримує їх від неї, з цього і почався Новий час, це і стало моментом появи нового індивіда – суб'єкта.

Однак, зауваження одного Декарта ще нічого не означають, і С. С. Аверінцев це добре показав, коли аналізував народження новоєвропейського раціоналізму. «Інтелектуальна революція, - зазначає російський дослідник, – з можливості стає фактом не тоді, коли відкритий новий спосіб мислити, а коли цей спосіб мислити доведений до відома всіх носіїв культури» [4, с. 4]. С. С. Аверінцев

пов'язує цю пропагандистську діяльність з французькими енциклопедистами. Саме в енциклопедії нові максими стають «науковими» догмами, які відтепер сприймаються як самоочевидні. Російський філософ культури навіть наголошує на тому, що вони (французькі енциклопедисти) творять новий дидактичний епос і, мабуть, ця думка має право на життя.

Проте конструювали нову філософему не тільки енциклопедисти. Уся філософія Нового часу обертається в своїй проблематиці навколо суб'єкта. Це можна сказати і про Ляйбніца з його монадологією, і про Гоббса і Локка, і про Г'юма та ін. Кант же підсумував цю еволюцію, зробивши остаточний переворот, спрямувавши основне русло філософії з онтології в гносеологію. Тепер, щоб отримати відповіді на метафізичні питання, треба отримати відповідь на питання, що є людина. Недарма І. Кант у «Критиці чистого розуму» ставить чотири запитання: «Що я можу знати?», «Що повинен робити?», «На що я маю сподіватись?», «Що є людина?». А далі зазначає, що три перших питання можна включити до останнього, відповідь на нього дає відповідь і на попередні три [83]. Це й не дивно, тому що тепер в людині зберігаються всі системоутворюючі смисли, вона тепер є конститuentом усієї реальності.

Аналізуючи таку еволюцію філософської думки, М. Гайдеггер зазначав, що цей процес проходив діалектично з усвідомленням природи як об'єкта. Світ тепер постав перед суб'єктом у вигляді об'єкта, він навіть став «картиною». Німецький філософ визначає цей процес в наступних категоріях: «Перетворення світу на картину – є такий самий процес, що й перетворення людини всередині сущого на *subiectum*» [201, с.61].

Тонкий знавець філософії М. Гайдеггера О.Койре засвідчує, що німецький філософ пов'язував становлення нового, модерного світу саме з народженням суб'єкта [91]. Причому, якщо початок забуття буття фрайбурзький ректор бачив у філософії Платона, то найхімерніший крок на цьому шляху, на його думку, пов'язаний саме з *cogito* Декарта, проти філософії якого він постійно виступав у своїй творчості. Ще один знавець гайдеггерівської філософії Ж. Бофре в таких словах описує цей процес: «І коли Бог перестає бути безкінечним, на його місце стає людина. Можливо, саме тому речі для неї все менше і менше виявляються *явищами*. Те, що було для неї *явищем*, тепер являє собою лише об'єкт панування. Людина, пануюча над світом, все більше і більше стає нав'язливою ідеєю

нового світу, того, де для «нас, інших суб'єктів», як говорить Гуссерль, сам Бог є вже лише «межовим поняттям», поняттям «людини як безкінечно далекого» [32, с. 176].

Отже, філософія Модерну засвідчує (та сама будує) появу нового типу людини, понад те, вона ілюструє появу нового світу. Світу, про існування якого раніше не знали, світу, цінності та норми якого будуються на принципово нових засадах. З'являється нове розуміння людини, природи, світу загалом. Таке розуміння спонукає до життя новий тип раціональності, новий тип культурної метафізики, а з ним, відповідно, і гартує нову ідентичність. Кожна людина тепер повинна знати, що вона є автономним самоконститууючим суб'єктом. А. Рено в зазначеній роботі характеризує це кількома реченнями. «Вимога, що висувається суб'єкту, – зауважує французький філософ, – мислити себе в якості *авто-номії* – невід'ємна від епохи Модерну, в якій цінності (етичні, юридичні, політичні) більше не виходять з природи речей, яка їх вже вміщує в собі, а само-засадничуються чи само-встановлюються в якості норм, які людство дає самому собі з метою конституювання інтерсуб'єктивності на засадах того, як воно уявляє собі свою гідність» [155, с. 349].

Таким чином, А. Рено підсумовує декількасотлітній розвиток філософії та європейської культури загалом і констатує появу нових норм, цінностей та ідеалів. Він стверджує народження нового суспільного устрою та особистісних життєвих установок. Цю нову еру він називає «Ерою індивіда».

Закінчити розвиток генези «звичайного життя» має сенс аналізом концепції, автором якої є Ч. Тейлор. Тобто теорії, в рамках якої і сформувався концепт «звичайного життя». В Україні відомі три роботи канадського дослідника: «Політика визнання», «Етика автентичності» та «Джерела себе», де автор дає закінчену концепцію модерної ідентичності та її генези. Майже на семиста сторінках Ч. Тейлор намагається простежити мандри європейського духу знаковими місцями цього субконтинента.

У його теорії є декілька важливих моментів, які треба додатково обговорити. По-перше, це така категорія, як *frame work* – каркас, структура, конструкція, – перекладач перекладає цей термін як «система координат». Це поняття відіграє дуже важливу роль в теорії Ч. Тейлора, саме з ним він пов'язує ідентичність та формування морального простору. Системою координат автор «Джерел

себе» називає певний духовний смисловий центр, який допомагає орієнтуватися в моральному просторі та дозволяє відповідати на найзначиміші запитання, що й дозволяють виконувати ідентичність. «Висловити систему координат – означає з'ясувати, що наділяє словом наші найглибші моральні реакції» [176, с. 43]. Водночас «знати, хто ми такі – це орієнтуватися у моральному просторі, у просторі, у якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним» [176, с. 45].

Отже, за Ч. Тейлором, ідентичність виконується в певній системі координат при відповідях на питання. Він аналізує зміну системи координат впродовж історії, зазначаючи, що ці зміни завжди пов'язані зі змінами найглибших пластів метафізики, пов'язаних з ідеєю Блага. Тобто норми, цінності, життєві установки змінюються при тотальній трансформації аксіологічного виміру. Поряд з тим, втрата певності системи координат завжди призводить до особистих трагедій. Ніцше називав цю втрату – втратою обривів. Це, мабуть, найболючіша втрата, коли знецінюються смисли, які раніше надавали сенс всьому життю. «Не мати системи координат – означає отримати життя, позбавлене духовного сенсу. Отже, пошук – це завжди пошук сенсу» [176, с. 32]. Недарма Ч. Тейлор наводить приклад стосовно цього, і зауважує, що не важливо, як виглядає ідея: як християнська ідея спасіння, чи як розповідь про Прогрес людства, або про майбутню революцію тощо, головне, що ця ідея надає людському життю *сенс*.

Друге, що звертає на себе увагу, це форма, якою здобувається цей сенс. І тут Ч. Тейлор – послідовник багатой європейської традиції, представники якої Гуссерль та Гайдеггер, Ясперс та Марсель, Ебнер та Бубер³¹ стверджували, що ідентичність є результатом діалогу. Гайдеггер навіть зазначав, що самотність – то є вид співіснування.

Канадський філософ присвячує багато абзаців своїх творів, щоб довести думку стосовно діалогічної природи людської ідентичності. У «Політиці визнання» він пише: «... визначальною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер... У цьому сенсі генеза людського духу не є монологічною, вона не є чимось таким, що кожен досягає самотійно, вона є діалогічною»

³¹ Детальніше див.: От я к другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / [науч. ред. А.А. Михайлов ; сост. Т.В. Щитцова. – Мн. : Минск, 1997. – 276 с.

[178, с. 35], а далі підсумовує: «Ми визначаємо нашу ідентичність завжди у діалозі... відкриття моєї власної ідентичності означає не те, що я випрацьовую її в ізоляції, а те, що я реалізую її через діалог» [там само, с. 36-37].

Отже Ч. Тейлор зазначає, що головною рисою людського життя є його докорінно діалогічний характер. Ідентичність людини виковується та здобувається лише в процесі відповідей на питання, що їх ставлять «значущі інші». Тому ідентичність визначається лише в діалозі. Діалог є пошуком та «нав'язуванням» певної системи координат з певними смислами. З цього приводу американський дослідник творчості Ч. Тейлора Е. Гутман зазначає: «Людська ідентичність створюється, як говорить Тейлор, діалогічно, у відповідь на наші стосунки, включаючи наші дійсні діалоги з іншими» [66, с. 13].

Так виглядає концепція Ч. Тейлора стосовно набуття ідентичності та збереження її в складних моральних умовах. Теоретичну частину цієї концепції він застосовує для аналізу модерної ідентичності та для розгляду історичної ретроспективи генези цього феномену. Одну із засад модерної ідентичності він вбачає в концепті «звичайного життя», який детально аналізує в роботі «Джерела себе».

Канадський вчений пов'язує появу нового способу існування людини з трансформаціями в життєсвіті; локомотивом цих змін, на його думку, виступила Реформація з її критикою «старого устрою» та введенням нових смислів. Засадничі принципи Реформації: спасіння як справа винятково Божа, виправдання вірою та заклик до повної особистої відданості, заклали фундамент «звичайного» способу життя. Спробуємо проаналізувати цю тезу.

Коли з церковних кафедр пролунали єретичні слова про спасіння як справу винятково Божу, могло здатися, що це призведе до повної бездіяльності: яка різниця, що робити, все одно від тебе нічого не залежить. Але насправді мав місце зворотній ефект. Сталося це з декількох причин. По-перше, благодать неможливо було заслужити, однак Кальвін переконував, що тих, хто знаходиться в благодаті, можна визначити вже в цьому світі. Якщо у людини ідуть добре справи, значить їй допомагає Господь, значить «на ній» – благодать. По-друге, ніхто з протестантів не намагався особистою діяльністю заслужити собі спасіння, було очевидно, що це безглуздо. Тейлор з цього приводу зазначає: «Ось чому нема супере-

чності в кальвіністському намаганні контролювати поведінку навіть тих, хто ще духовно не відродився. Якби метою було їхнє спасіння, це було б, безумовно, безглуздя. Ніщо не може врятувати тих, хто приречений на прокляття. Але мета – не це. Завдання полягає в тому, щоб битися з тим безладом, який є смородом для Бога» [176, с. 300]. І це на тлі повної відмови від чернецтва та спрямування всієї енергії в буденне життя.

Тепер статус світського життя утверджується як єдина сфера, де виконується божий задум. Відтак, на перший план виходить професійне життя, яке розглядається, як участь у божому плані. Життя, присвячене своїй професії, розглядається як християнське життя, як участь в утвердженні світу Богом. Людина наділяється творчими енергіями, стає помічником Господа у вдосконаленні світобудови. Отже, той, хто добре «допомагає» у втіленні божого задуму, у того і є благодать, у того і буденні справи ідуть добре; у кого немає такої благодаті – у того і справи кепські. Тому людина принципово не може бути бездіяльною (враховуючи відразу Реформації до споглядального життя), її діяльність та професія набувають онтологічного виміру.

Отже, професійний вимір стає одним з просторів, де втілюється трансцендентність. А відтак площина ця має культивуватися всіма силами, тому заклик до повної особистої відданості знаходить тут свою реалізацію, хоча адепт повинен бути сумлінним у світі і в той же час «померлим для світу». Один пуританський проповідник так навчає з цього приводу: «Є ще одне сполучення чеснот, дивно змішаних у кожному живому святому християнинові. Це старанність у світських справах, а водночас байдужість до світу; таку таємницю ніхто не здатен розгадати, тільки ті, хто знає її. Позаяк людина використовує будь-яку нагоду щось зробити, вранці та ввечері, і не втрачає нагоди помандрувати будь-куди, спонукаючи себе до отримання прибутку, – і це вона робитиме якнайзаповзятливіше за своїм покликанням. І при цьому бути людиною із серцем, що померло для світу... Отож у своєму покликанні вона працює якнайретельніше, а серця до цього не прикладає» [Цит. за 176, с. 294]. Отже, сумлінність у професійному житті стає сумлінністю у справі Божій. Кожен християнин має відтепер здобувати собі заслуги саме у світському вимірі. Причому такий заклик до світського життя спочатку має релігійний сенс, а «звичайне життя» і базується на принципово новому ставленні до роботи, сім'ї, цінностей та ідеалів.

Реформація як раз і подає таке нове розуміння способу існування і легітимізує його через висування нових орієнтирів. У творчості Джона Дода, одного з ідеологів пуританізму, знаходимо таке повчання: «Хоч би яким було наше покликання, в ньому ми слугуємо Господу Христу... Нехай навіть твоя робота низька, все ж це не така низька річ, якщо служити нею такому Панові. Ті є найціннішими слугами, - хоч би яку працю вони мали, - хто з усією сумлінністю, із серцем і розумом, сповненими почуттям обов'язку, служать Господу там, де він поставив їх, на тій роботі, яку він їм дав» [Цит. за 176, с.295].

Таким чином, стирається межа між двома світами, професійний вимір отримує небачений до цього статус, розвиток в професійному сенсі стає однією з головних чеснот. Життя стає «звичайним», знаходячи собі ідеали і сенси в буденній площині. Протестантський теолог У. Перкінс підкреслює такий стан речей: ««І коли тепер ми порівнюємо різновиди робіт, відмінність між миттям посуду та проповіданням слова Божого є, але під кутом зору втіхи для Бога - немає зовсім... Адже Святе Письмо називає тілесним того, хто не оновлений духом і не народжений у плоті Христа, і так само всі його справи..., хоч би що він робив, навіть якщо справи його видаються духовними і відповідними Законові Божому. Отож, навпаки, духовний той, хто відроджений у Христі, і всі його справи, що виростають із віри, навіть найпосполитіші..., ба навіть справи шлюбні, є чисті та духовні..., і нехай там що робиться в покорі Законові Божому, хоч би це було для тіла, як чищення взуття або що, хоч би яким грубим це здавалося ззовні, воно освячене» [Цит за 176, с. 295].

Отже, Ч. Тейлор аналізує генезу «звичайного життя» та приходить до висновку, що коріння цього феномену вглиблюються в релігійний (християнський) ґрунт. Після заперечення чернецтва і відмови від споглядального способу життя Реформація висунула свій ідеал та розуміння людського існування. Виявилось, що ідеал цей був розміщений в буденному житті, а професійна діяльність розглядалась з точки зору, невідомої до того. Засоби до служіння Богу отримали повністю поцейбічний вимір. Доктрина про благодать та спасіння однією вірою спонукали людей до професійної активності в аспекті перероблення світу за божим планом. Тому протестантський світ пов'язаний з професійними успіхами та «духом капіталізму».

Родина також отримує новий статус. Тепер кожний правовірний християнин має бути одружений. Він повинен навести лад хоча б в невеликому просторі, просторі своєї родини, завдяки чому зробити богоугодну справу.

Таким чином, головне, що трапилося в результаті трансформації життєвих установок, це перенесення смислоутворюючих центрів з трансцендентних обривів до буденного людського світу. Причому ідейними натхненниками цих змін були релігійні діячі протестантської Реформації. Нова форма людського існування, «звичайне життя», як зауважує Ч. Тейлор, спочатку була спробою побудови нової форми саме релігійного життя, однак, в процесі секуляризації вона перетворилася на світське життя сучасної людини.

Закінчуючи дану частину розвідки, можна зробити деякі висновки. Автор виходив з гіпотези, що так зване «звичайне життя» являє собою невід'ємну складову модерної ідентичності та, що цей спосіб життя має християнське коріння. Впродовж розгляду зазначеної проблематики було проаналізовано декілька теорій: від М. Вебера до Ч. Тейлора, автори яких стверджують практично в унісон, що на зламі епох Середньовіччя та Нового часу відбуваються парадигмальні трансформації, у тому числі зміцсту ідеалів та цінностей людського існування. Перетворення ці призводять до появи нової форми життєустрою людини, яку Ч. Тейлор називає «звичайним життям». Також слід зазначити, що формування цього нового типу пов'язано з християнським віровченням.

М. Вебер в аскетичному пуританізмі знаходить витoki сучасного капіталізму, Л. Дюмон в християнському аскетизмі загалом бачить засади модерного індивідуалізму тощо. Тобто, автори проаналізованих теорій вбачають в утвердженні нового ідеалу людського життя християнські імпульси.

Те, що канадський вчений називає «звичайним життям», вміщує в собі нове розуміння людського існування. З одного боку підкреслюється відмінність від усіх інших відомих до того способів існування, з іншого – сам термін містить наголос на поцейбічності його ідеалів. Тобто, вперше за історію людства людина сама себе самостверджує.

Важливим для даного дослідження залишається те, що такий спосіб існування засадничується релігійними принципами. Саме в релігійному полі християнської догматики формується новий тип життєустрою, і в перші десятиліття існування такого типу навіть ні-

хто не здогадувався, що він в собі містить. Перші кроки такого розуміння були повністю в релігійній площині. Тільки з часом, коли процес секуляризації відсунув релігійні смисли на маргінес історії, тільки з цього часу почав утверджуватися «звичайний» спосіб життя, як виняткове поцейбічне явище. Причому головні інтенції цього образу, в глибинних смислах, залишаються незмінними, отримуючи тільки нові акценти. І цей спосіб існування стає домінуючим для сучасного Заходу. Він є невід'ємною складовою ідентичності людини модерну, ідентичності в самому широкому сенсі, як культурної ідентичності. Цьому способу життя починають навчати з наймолодшого віку, і весь процес соціалізації тільки підсилює впевненість у нетривіальності такого способу життя та в його абсолютності.

Однак, для філософської спільноти такий спосіб життя вже не видається таким бездоганним. 20 липня 1957 року британській прем'єр-міністр Гарольд Макміллан заявив з високої трибуни, що «ми ще ніколи так добре не жили» [69, с. 9], і доводив цю тезу, спираючись на дуже багатий статистичний матеріал. Справді, якщо брати тільки цифри статистики (середня тривалість життя, середній прибуток, смертність серед новонароджених тощо), то прогрес очевидний та беззаперечний. Але все ж таки щось спонукало Ральфа Дорендорфа продовжити вислів британського високопосадовця: «Ми ще ніколи так добре не жили – але чи стали ми щасливішими від цього?» [69, с. 11]. Для Ж. Бофре світ являється у ще більш темних тонах: «Ніколи відтоді, як існує світ, він не був так зіпсований» [30, с. 238].

Попри всі здобутки економічного прориву, що надає право та можливість так говорити? Причому говорять це представники Німеччини та Франції, країн з дуже розвинутою економікою, інфраструктурою та системою безпеки. І слова їхні сприймаються абсолютно серйозно і не викликають масу критики, а отже вони мають право на життя. Що ж тоді не так у Західному світі загалом та у його мешканців зокрема, у чому ж підстава для таких заяв? Багато відповідей можна отримати на це питання, якщо далі простежити, на що перетворилося це «звичайне життя» в ХХ та ХХІ ст. Які ціннісні орієнтири присутні сьогодні в соціальному світі, що відбувається з людиною, коли «під тиском «Всесвіту Біла Гейтса» руйнується «Всесвіт Гутенберга» [184, с. 304].

Дати відповіді на ці питання і покликана наступна частина дослідження. Отже, необхідно подивитися, яким чином існує люди-

на постсучасності та як і куди розвивається той самий тип «звичайного життя», який намагаються копіювати у всьому світі. Тобто, слід уважніше придивитися: «чи стали ми щасливішими?».

3.2. Екзистенційний вимір модерної раціональності

XX сторіччя ознаменоване багатьма трагедіями та драмами, одні з яких стали подіями світового масштабу, інші залишилися на маргінесі західної цивілізації. Але, якщо намагатися аналізувати минуле сторіччя, то, мабуть, головною його характеристикою є зміна. У жодне інше століття світ навколо нас та ми в цьому світі не змінювалися так радикально, як за сто років з 1901 по 2000 роки. Раніше такі зміни не могли здійснитися навіть за декілька сторіч. І в центрі цього калейдоскопу змін стояла людина, яка змушена була на все це реагувати. Хоча зерна духу XX сторіччя були вкинуті у ґрунт у XIX ст., а деякі з них і раніше, – плоди вони дали саме у XX сторіччі.

Мова йде, перш за все, про модерну раціональність. Саме на зламі епох Середньовіччя та Нового часу почав панувати новий спосіб ставлення до світу та людей в ньому – принцип інструментального розуму (за термінологією М. Горкгаймера). Добре про це сказав М. Гайдеггер: «Вирішальний початок, що поклав основу метафізиці Нового часу, – метафізика Декарта. Її завданням стало підведення метафізичної основи під вивільнення людини для нової свободи як до впевненого в самому собі самозаконотворення» [203, с. 269]. Цей принцип інструментального розуму докорінно змінив світ та поставив все собі на службу. Це і прибуток, як головний критерій економіки, і успіх – як головний чинник політики, і користь – як етична категорія. Усе тепер стало можливо виміряти та піддавати аналізу з точки зору ціни – все стало мати свою ціну. Та ще, і це, можливо, найголовніше, інструментальний розум дав небачений імпульс розвитку техніки, яка докорінно змінила світ. З цього приводу Х. Ортега-і-Гассет зазначав: «Згадану цивілізацію ... можна звести до двох головних величин – ліберальної демократії та техніки... Сучасна техніка народилася від шлюбу капіталізму з експериментальною наукою» [140, с.101].

Ще у XIX сторіччі панування технічного розуму видавалося досить романтичним. Людина була впевненою, що знання має кумулятивний характер і пізнання «всього» – це лише справа часу. Здавалося, що знайдено головне – принцип та метод пізнання, і відтепер, використовуючи його у всіх галузях, залишилося тільки дочекатися, доки впаде остання таємниця природи. Людина опинилася у центрі світу та спостерігала за цією постановою, відчуваючи свою тотальну перемогу. Але тріумф тривав досить недовго. Уже в першій половині XX сторіччя сталася подія, яка поставила під питання всі досягнення, що були зроблені інструментальним розумом до цього. Радість та добродійність скінчилися в один момент. Все, що здавалося безапеляційним та раз і назавжди даним втратило основу. Світ, який був побудований на розумі, відкрив свою зворотну сторону – раціонально обґрунтоване знищення собі подібних. «Свобода, Рівність, Братерство» - те, з чого все починалося, тепер почало звучати з великою долею іронії. Перша Світова війна стала рубіконом, через який перейшла людина й постала зовсім іншою, змінивши і світ навколо. Після такої трагедії неможливо вже було мислити за довоєнними категоріями.

Одними з перших зрозуміли це неокантіанці та, так звана, школа філософської антропології. Неокантіанці, особливо баденського напрямку, зауважили, що неможливо підходити з одним пізнавальним інвентарем до розв'язання проблем природознавства та соціуму. Г. Ріккерт зазначав, що це дві зовсім різні площини, і тлумачитися вони повинні, виходячи з різних базових ідей. Стало зрозумілим, що проблему людини неможливо вирішити механістичним, математичним засобами, вирішення це лежить у сфері культури, де головною ідеєю виступає цінність. Проблеми ж наукового порядку, навпаки, вільні від такої аксіології. А відтак, розуміння людини можливе лише своїм власним поняттєвим апаратом, який не можна звести до природознавчого. Людина – це особлива субстанція, яка потребує особливих підходів. З цього приводу Е. Касірер зазначає: «Замість того, щоб визначити людину як *animal rationale*, ми повинні, відтак, визначити її як *animal symbolicum*. Саме так ми зможемо визначити її специфічну відмінність, а тим самим і зрозуміти новий шлях, відкритий людині – шлях цивілізації» [85, с. 29].

Е. Касірер, розробляючи свою теорію символічних форм, розумів, що головною характеристикою людського буття є культура як

визначення кінцевості людської екзистенції, так само Г. Гадамер писав про мову [41]. У центрі культури стоїть людина, з цих позицій і треба аналізувати спосіб буття людини на відміну від усіх інших можливих проявів есенції. Розуміючи це, Е. Касіерер також наголошував: «проникнути в таємницю природи, не розкривши таємницю людини, неможливо» [85, с. 5].

Таким чином, неокантіанці, на противагу інструментальному розуму, який бажав зробити з людини лише функцію, побудували свою теорію, стрижнем якої став постулат про те, що до вирішення проблем людини неможливо підходити з природознавчим інвентарем, людина – це окрема екзистенційна форма. З цього, мабуть, і почалось осмислення соціальної проблематики та нової ролі людини в ХХ ст.

Справу цю продовжували родоначальники філософської антропології: М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен та Е. Фінк. Так, зокрема, вони намагалися переконати в тому, що людина займає принципово унікальне місце в усій світобудові, що неможливо розпочинати вирішення будь-яких проблем, не вирішивши спочатку головну – проблему людини. Наприклад, М. Шелер у своїй найвідомішій праці «Положення людини в космосі» зазначає, що головною характеристикою людини є дух. Саме дух є фундаментальною основою людського буття та відрізняє її від усіх інших проявів буття. Німецький філософ таким чином описує роль духу в житті людини: «Якщо головним в розумінні духу зробити особливу пізнавальну функцію, рід знання, яке може дати тільки він, то тоді основним визначенням «духовної» істоти стане її екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, відмова від примусу і тиску, від «життя» та всього, що стосується життя, тобто в тому числі її власного, пов'язаного з нахилами інтелекту» [217, с. 52].

Таким чином, М. Шелер наголошує на тому, що людина не є її інтелект чи якась виробнича діяльність, людина – є дух, який не підпорядкований інструментальному розуму. У людині залишається ще щось, що не мобілізовано на боротьбу з природою, і саме це є родовою сутністю людини. Виходячи з цього принципу, а не з принципу надприбутку, має будуватися людська цивілізація.

Але це залишилось лише добрим побажанням. Історія йшла своїм шляхом і одним з перших, хто помітив, що невимушений крок перетворюється на марш, був Х. Ортега-і-Гассет.

Ортега, духовний син XIX сторіччя, був просто шокований тими процесами, які він побачив на початку XX сторіччя. Іспанський філософ назвав це повстанням мас. Як здається зараз, він один з перших засвідчив остаточну перемогу інструментального розуму – породження модерної раціональності. Водночас все стало масовим. Те, що раніше було привілеєм та стосувалось лише небагатьох людей, тепер стало загальнодоступним. Стерлися зовнішні відмінності між класами та верствами, інструментальний розум усе уніфікував. «Маса – усякий та кожний, хто ні у добрі, ні у злі не виміряє себе особливою мірою, а відчуває таким «як і всі», і не тільки не пригнічений, але задоволений власною невідрізненістю» [140, с. 19].

Саме ця маса стала головною дієвою особою історії, і людина повинна була змінюватися, пристосовуючись до цього нового світу. Ортега-і-Гассет наголошує на тому, що цей феномен «маса» не був відомий раніше, і що він є результатом роботи функціонального раціоналізму. Він зазначає, що все це стало можливим завдяки науковому пізнанню та технічним досягненням, які впроваджуються в життя спеціальною кастою вчених-експериментаторів, що є «прототипом масової людини».

Таким чином, з'ясовується, що технічний прогрес, який захоплено сприймався людністю у XVIII та XIX ст., потребував нової людини, яка б повністю відповідала новим досягненням та була б співзвучна тій силі, що виходила на авансцену історії. І таку зміну взагалі ніхто не помітив у XIX сторіччі – всі були зайняті святкуванням перемог, що штампував, як на конвеєрі Прогрес. А ніхто і не відчув, що втрачає себе, власної ідентичності вже немає. Людина повинна або пристосуватися до «нового порядку», втративши свою ідентичність, або померти, що і сталося, наприклад, з дворянами. Розум потребував людини, гідної себе: «Ще раз сформулюю: владу в суспільстві захопив новий тип людини, байдужої до основ цивілізації. І не тієї чи цієї, а будь-якої, наскільки сьогодні можливо судити. Він точно небайдужий до пілюль, автомобілів та до чогось ще». [140, с. 77].

Узагалі, передвісником нової людини, мабуть, був Ніцше. Він зрозумів, що після «смерті Бога» людина має змінитися, вона повинна експлікувати волю до влади, повинна з'явитися нова людина – надлюдина. Але все це були лише теоретичні викладки.

Е. Юнгер уже безпосередньо досліджував цю зміну та відчував її на собі. Юнгера взагалі можна назвати свідком ХХ сторіччя. Він дуже влучно схарактеризував Модерн та показав місце, яке відведене людині у цьому проекті. П. Козловскі писав з приводу творчості німецького філософа наступне: «Модерн – це воля до тотальної мобілізації, воля до влади і тільки до влади. Тотальна мобілізація як головний зміст прогресу, що прикривається маскою розуму та гуманності, породжує біль, жертву і нігілізм» [88, с. 58]. Далі П. Козловскі пише, що творчість Е. Юнгера – це міфологія модерну зі своїми головними персонажами, але зараз увага буде прикута лише до одного такого героя – до Робітника.

Е. Юнгер зазначає, що робота є головною рисою сучасного йому світу, він наголошує, що світ змінився і все в ньому перебуває у стані трансформації. Часу для компромісів не залишилося – робота вимагає. «Темп роботи – це життя вдень та вночі, наука, любов, мистецтво, віра, культ, війна; робота – це коливання атомів і сила, яка рухає зірками та сонячними системами» [224, с. 128]. Світ змінився, все є робота, і для управління цією роботою має з'явитися новий тип людини – нова людина – Робітник. Саме завдяки йому змінюється старий світ, все втягується в процес тотальної мобілізації. Не залишилось більше байдужих, усі сили кинуті на мобілізацію цього світу, компромісів немає: «з нами чи проти нас». Відбувається тотальна трансформація як всередині так і зовні людини. «Будь-кого, хто готовий припустити, що зі світом відбувається вирішальна зміна, що містить у собі власний зміст і власну закономірність, вивчення цього способу життя, що постійно змінюється, переконує в тому, що Робітника треба розуміти, як суб'єкт такої зміни» [224, с. 151].

Ідеал Е. Юнгера – Робітник – людина, яка зможе гідно відповісти на заклику до тотальної мобілізації. Модерн, поставивши у центр розвитку історії тотальну мобілізацію, вимагав нової людини. І така людина з'явилася, зараз не йде мова, до яких наслідків це призвело, але людина тотальної мобілізації – це зовсім інша людина, ніж до того. Її ідентичність розчиняється, головним для неї стає «революционный держите шаг, неутомный не дремлет враг». Все поставлено на баланс тотальної війни з природою, й інструментарій такої війни – техніка. Е. Юнгер запитує про те, як Робітник мобілізує світ, і відповідає: «Техніка – це той спосіб, яким гештальт Робітника мобілізує світ» [224, с. 235].

М. Гайдеггер про це пише наступним чином: «Необхідно лю-
дство, яке в самій своїй основі співрозмірне унікальному єству
новоєвропейської техніки та її метафізичній істині, тобто яке дає
єству техніки повністю оволодіти собою, щоб так безпосередньо
управляти та використовувати усі окремі технічні процеси і можли-
вості» [203, с. 284].

Таким чином, техніка мобілізує світ та змінює все навкруги.
Робочий та техніка – дві сторони однієї медалі. П. Козловські так
аналізує цю діалектику: «Техніка – ось уніформа Робітника» [88, с.
74], і далі: «Герой Модерну, Робітник, отримує законне право на то-
тальне панування, тому що він один здатен володіти зброєю –
інструментарієм Модерну; техніка, – ось підходяща для Робітника
зброя, знаряддя та оснащення» [88, с. 82].

Отже, Модерн закликає до тотальної мобілізації, точніше
Модерн і є тотальна мобілізація. Єдиний, хто спроможний від-
повісти на такий виклик – це Робітник. Техніка – це той спосіб,
яким Робітник змінює світ. Яке ж місце в цьому калейдоскопі за-
ймає людина? Можливо, багато в чому, Е. Юнгер помилявся, але
дух епохи він вхопив чудово. І все, що написано про Робітника у 30-
х роках ХХ ст. надалі все більше і більше справджувалося. Людині
місця в цьому світі немає – місце є тільки Робітникові.

Якщо хочеш жити, ставай Робітником, інакше світ тебе мобілі-
зує. Все повинно бути кинуто на боротьбу цих сил, аскеза – ха-
рактеристика Робітника – тільки тотальна робота має сенс. Модерн
побудував саме такий світ, світ без людей, зате з робітниками, світ,
де тотальна мобілізація потребує смерті природи. Людина вперше
опинилася в ситуації тотальності, глобальності. *Людина перестала
існувати.*

Справді, і зараз, коли дивишся на якийсь механістичний при-
лад, приходять на думку слова Е. Юнгера про тотальну мобілізацію.
Саме у цьому механізмі зійшлися всі сили, всі вони були мобілі-
зовані на роботу, на боротьбу, і в цьому верстаті відбувається
генеральна битва Всесвіту. А скільки таких приладів по світу. І усі
вони стукають, вистукуючи прибуток та ховаючи ідентичність лю-
дини в уніформі Робітника.

Така ситуація не є нормальною для людини, однак, трагізм сві-
ту поглиблювався з кожним роком. На початку ХХ ст. відбулася
драма, яка змусила переосмислити всю історію, починаючи з
Просвітництва. Ця епопея породила юнгерівського Солдата, але

його демобілізація виявилася ще страшнішою. Війна поставила питання, а чи насправді цей проект, назва якому Модерн – є раціональним, чи справді це остаточне звільнення людини з-під влади релігійної парадигми, чи справді треба було «розчавити цю гадину»? Але далі більше. Мобілізація світу скалічує людство. Ситуація, в якій опинилася людина після війни, сповнена відчаю та драматизму. Це людство без часу, без надії, без сенсу – людство відчаю. І, мабуть, найкраще аналізують та описують цю ситуацію філософи-екзистенціалісти - свідки цієї боротьби.

Як зазначав М. Гайдеггер, людина опинилася в ситуації закинутості, відчаю, самотності, страху і, мабуть, головне – без надії. Справді, на що можна сподіватися, коли позаду війна, яка розтросила всі міфи, а попереду – невизначеність, можливо ще гірша за розбиті надії. Куди йти, на що опиратися?

Згадати хоча б героя сартрівської «Нудоти»: його нудить від цього світу, він, світ, можливо і не гідний на те, щоб існувати, а все, що існує, не викликає жодних емоцій окрім відрази³². І це характеристика епохи. А чим ближче було до Другої Світової війни, тим ця «нудота» набувала більших масштабів. Як тільки люди зрозуміли, що дух війни знову витає над землею, ситуація ще погіршилася. Ще більше запитань залишалось без відповідей. Стало зрозумілим, що Європа знову буде втягнута у війну. А де ж місце людини у таких процесах? А навіщо було жити ці роки між війнами. Герой незакінченої тетралогії Ж.-П. Сартра «Шляхи свободи» запитує, а навіщо було будувати плани, чогось прагнути, – очевидно, всі сподівання розбиті. Навіщо все це? Що може виправдати цей двадцять один рік без війни³³? У цей час Європа «пропустила» удар, від якого не може оговтатися й досі, та і навряд чи зможе. Любов, родина, будинок – все марно, все буде зім'яте в жорновах тотальної мобілізації. У чому ж тоді сенс? Де його шукати, де надія? Залишається самотність, стурбованість, покинутість, відсутність відповідей. Складається ситуація, в якій ніщо не може виправдати війну, потім час між війнами, потім знову війну. Людина, можливо, вперше за всю історію залишається на самоті. Немає легітимного базису, на який можна опертися – все руйнується.

³² Ретельний опис цієї «нудоти» див. в роботі: Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П.Сартр. – М. : Республика, 1993. – 516 с.

³³ Аналіз років між війнами та відчуття наближення нової катастрофи французький філософ змальовує ще в одному художньому творі: Сартр Ж.-П. Дороги свободи. Отсрочка / Ж.-П. Сартр [ред. и авт. ком-мент. А. Волкова]. – Харьков : Фолио, 1997. – 398 с. – (Вершини).

А. Камю у своєму видатному творі «Чума» зміг показати, що найтяжча боротьба – це боротьба з беззмістовністю. Чума володіє містом, усі знають, що помруть, немає раціонально обґрунтованого чинника, щоб виправдати боротьбу, але лікар та ще декілька ентузіастів борються, і, як це не дивно, перемагають. Чума зникає сама собою. Боротьба – ось одна з межових ситуацій, які так чудово схарактеризував К. Ясперс – саме тут наповну розкривається екзистенція, в якій людина по-справжньому існує. Боротьба стала єдиним сенсом життя, боротьба у Супротиві та на заводах, боротьба як прояв екзистенції. Можливо, це єдине, що допомогло вижити людству першої половини ХХ ст., людству, в якого вкрали Батьківщину, людству, якого лишили надії, людству, у якого забрали обрій, скаліченому людству без сенсу.

Після Другої Світової війни людина взагалі потрапляє у дуже складну ситуацію – ситуацію абсурду. Десь саме з цього часу починається шалений розвиток виробничих сил. З цього часу найбільш явним стає той самий екзистенційний вимір модерної раціональності. Усе поставлене на службу розуму³⁴, все підпорядковане виробництву надприбутків. І людина змушена пристосовуватись до «нового порядку». Але пристосовуватися вдається не завжди. А. Камю в творі «Міф про Сизифа» дуже влучно описав ситуацію, в якій опинилася людина епохи панування інструментального розуму. Життя людини визначене набагато років наперед, і воно не дуже різноманітне. Прокинулася, сіла на трамвай, доїхала до роботи, чотири години відпрацювала – перерва, ще чотири години, знову трамвай – дім, сон, прокинулася – теж саме. Закопив Сизиф камінь на гору, а він скотився – зранку теж саме. Західне суспільство активно йде до регламентації кожної хвилини життя. Як зазначає французький філософ, навіть любов'ю займаються всі в один і той же час, адже на роботу всім на дев'яту, а ще треба виспатись. А. Камю ставить найголовніше питання: а навіщо тоді все це? Якщо це тільки для того, щоб механічно повторювати завчені рухи день за днем – тоді, мабуть, не варто. А де ж знайти сенс для всіх цих операцій. А. Камю зазначає, що якщо немає сенсу, вихід один – самогубство. Інших варіантів немає. А відтак і залишається з'явитися людині бунтівній, яка не згодна з подібною світобудовою, хоча всі ці бунтівники, описані А. Камю, швидше зживають себе, сублимуючи безглуздя світу в якусь енергію – частіше сексуальну.

³⁴ Мабуть, людина не знає більш раціонально побудованих проєктів, ніж Освенцім.

Найкраще таку бунтівну людину змалював Чак Паланик в «Бійцівському клубі», але це швидше літературний герой, ніж приклад для наслідування³⁵. А найбільш тонко сентенцію А. Камю про абсурдність світу вхопив інший француз – Бертран Бліє. У своєму видатному фільмі «Дякую, життя» йому вдалося завдяки суцільному каламбуру: героям з різних епох сюжетів й текстів, які на перший погляд несумісні, побудувати цілісну композицію, що дає розуміння життя як такого. І коли донька героя наприкінці фільму здивовано запитує: «Що все так і відбувається?», – мати їй відповідає: «Так і є, доню, це і є життя». Абсурдність життя коріниться усюди, але люди живуть саме таким життям.

Попри художні експлікації філософської спадщини, головним залишається одне: інструментальний розум модерної раціональності зробив з людини придаток, функцію механізованого виробництва (яке, до речі, є нічим іншим як експлікацією волі до влади – головної характеристики Модерну). Людина має пристосовуватися до ритму ударів серця механічних монстрів. Людина стала продуктом конвеєру фабрики клонів. Тільки якщо ти живеш так, як описував А. Камю в «Міфі про Сизифа», ти цікавий «цивілізації», якщо ні – будеш викинутий, а на твоє місце прийде новий клон – Сизиф. Прометеї померли – залишились Сизифи та Нарциси.

Однак, таку ходу цивілізації витримують не всі. Поль Гілбер, герой сартрівського «Герострата», був одним з таких клерків – синів ХХ ст. Він, як і всі ходив на роботу, сплачував податки, жив повноцінним життям. Однак, одного разу він не витримав, не зміг відповісти собі на питання про сенс, збунтувався, захотів прославитися. Вийшов на вулицю і розрядив обойму у перехожих. Рано чи пізно так і мало трапитися, так не можна, людина не може бути функцією. Абсурдність світу виявилася сильнішою за людину. Вона стає не просто гвинтиком чи гайкою системи, вона стає маскою, людиною без обличчя – універсальний принцип сучасної доби – *взаємозамінність*. Поль Гілберт – це герой сучасної епохи, можливо, він – єдиний з усіх – чесно заявив про нелегітимність цього світу.

Аналізом ситуації людини у повоєнні роки також дуже цікавився Г. Марсель. У багатьох своїх роботах він торкається цієї проблематики, та і взагалі у нього майже немає творів з іншим ідейним наповненням. Однак, у своїх працях «Онтологічна таємниця та

³⁵ Чак Паланик змалює боротьбу проти цього безглузого світу економічного добробуту, намагається побудувати йому альтернативу. Детальніше див. Паланик Ч. Бойцовський клуб / Ч. Паланик. – М.: АСТ, 2007. – 344 с. – (Альтернатива). Відома також екранізація роману режисером Д. Фінчером.

конкретне наближення до неї» та «Людина, що стала проблемою» ця аналітика доведена до досконалості.

Він по-своєму бачить проблему сучасної епохи. «Я хотів би для початку... дати найбільш загальну та інтуїтивну характеристику того, що являє собою людина, у якої немає відчуття онтологічного, відчуття буття, чи, більше того, яка перестала усвідомлювати, що вона ним володіє. Така сучасна людина в загальному та цілому», і далі «Сучасна епоха характеризується, на мій погляд, тим, що можна без сумніву, назвати виходом поняття функції за призначені йому межі» [122, с. 73]. Г. Марсель дуже влучно характеризує сучасний йому світ та не хоче миритися з таким ходом справ. Він наголошує, що це не є природно для людини, і що це є вторинний продукт зсуву метафізичної основи культури, який призвів до такої організації соціальної світобудови. «Життя у світі, сконцентрованому на ідеї функції, має своєю долею відчай, відчай – її кінець тому, що насправді – світ полий всередині, він – порожня оболонка» [122, с. 75]. Це хворий світ, а відтак і люди в ньому не можуть бути здоровими.

У такому ракурсі Г.Марсель формулює головну проблему наступним чином: як могло вийти так, що людина, ставши функцією, повністю виявилась питанням для самої себе? Хто вона є? Французький філософ починає розглядати це питання з аналізу книги Ганса Церера «Людина в цьому світі». Автор цієї праці вводить дуже влучний термін для аналізу сучасної людини – «людина з бараку». Він детально описує цю людину, це не жебрак і не дармоїд – це просто жертва статистики. У цьому конкретному випадку, що описує автор, вона потрапила у кількість фермерських господарств, які були ліквідовані під час аграрної реформи. Все досить абстрактно. Ось, насправді, «хто мислить абстрактно». Але завдяки цим абстракціям людина втратила все, що мала, а замість імені у неї залишився «номер на картці в досьє». Це все, що залишилось від її життя, від її тварин, кожна з яких мала своє прізвисько, від її будинку та ланів – номер на картці. І вона запитує: «Хто я? Який в цьому сенс?» [124, с. 109]. На це питання є лише цинічна відповідь: ти – продукт функціонального світу. Коли світ стає «розумним» - людина стає функцією. Трагізм ситуації в тому, що це не одиничний випадок. І в середині ХХ ст. людина починала все краще і краще жити матеріально – все більше і більше перетворюючись на «людину з бараку».

Якщо звернутись до американського типу експлікації феномену функції та додатку, то знову слід згадати Ч. Тейлора, який дуже плідно розробляв цю тему. У своїй монументальній праці «Джерела себе», присвяченій генезі модерної ідентичності, він детально аналізує ситуацію, в якій опинилася людина сучасності, так би мовити, спосіб життя модерної людини. Як було показано раніше, такий спосіб він називає «звичайне життя» і протиставляє його усім відомим до сьогодні варіантам екзистенціювання. Таку життєву установку канадський філософ пов'язує з розвитком інструментального розуму та зміною, як він говорить, системи координат. За великим рахунком це «звичайне життя» і є те, що французи називали перетворенням людини на функцію. Квінтесенція цього аналізу виглядає наступним чином: «Цей погляд свідчить про продовження в сучасній культурі тенденції, яка тепер нараховує не одне століття, і яка переносить центр ваги доброго життя не в якусь вищу сферу, але в царину того, що я пропоную називати «звичайним життям» (ordinary life), тобто життям виробництва й сім'ї, роботи й кохання» [177, с. 40].

Такий спосіб життя є дуже схожим на абсурд. Це опис середньостатистичного клерка, який працює в звичайній американській фірмі середньої руки. Життя його визначене на багато років наперед. Почав він з помічника, потім доріс до повноцінного менеджера і ще через дванадцять років, якщо він буде ретельно виконувати свою роботу та виправдовувати сподівання керівництва, йому дадуть статус молодшого партнера. Він дуже радітиме, навіть замовить святкову вечерю у дорогому ресторані з цього приводу. І вже на завершення кар'єри за особливі заслуги отримає звання партнера фірми. Це буде золотий кінець, якого так прагнуть помічники-початківці. Усе це знає кожен клерк та все одно мріє про те, щоб потрапити у золоту клітку, побудовану інструментальним розумом. Це певна система координат, у якій інший розвиток подій просто неможливий. Людина наперед знає усі сходинки, якими вона буде підійматися, вона знає їх майже до дня, набагато років наперед. Цей клерк знає всі свої автомобілі у майбутньому, скільки у нього буде дітей, скільки разів він поведе свою дружину до ресторану тощо. Все наперед визначене у цьому механістичному світі «звичайного життя». Це і є екзистенційний вимір модерної раціональності, це та рамка, у яку загнана людина добою виробництва і вийти звідти немає жодної можливості. Поки працює ця метафізи-

чна установка на надприбуток, на волю до влади, екзистенція людини буде змушена пристосовуватися до таких умов. А, мабуть, найгірше те, що такий спосіб буття здається раз і назавжди визначеним, даним від віку. Хоча насправді цей історичний феномен не налічує і трьох століть. Поступовий розвиток та укріплення модерної раціональності зумовив панування механістичної картини світу, зробивши з людини додаток до виробничого процесу і прирікши її обслуговувати цей нескінченний конвеєр.

Ж.-П. Сартр підходить до вирішення цієї проблеми з іншого боку. Він аналізує ситуацію, що склалася, через діалектику свободи та відповідальності. Як відомо, Сартр був прихильником атеїстичного екзистенціалізму і на відміну від Г.Марселя з радістю констатував «смерть Бога». Якщо Г.Марсель говорить про втрату онтологічного відчуття у зв'язку з цим, то Сартр констатує вивільнення людини. У своєму відомому творі «Екзистенціалізм – це гуманізм» він пише: «Інакше говорячи, немає детермінізму, людина вільна, людина – це свобода» і далі: «Це і є те, що я висловлюю словами: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що не сама себе створила, і все ж таки вільна, тому що одного разу кинута у світ, відповідає за все, що робиться» [165, с. 327].

Таким чином, людина після «смерті Бога» опинилася в ситуації радикальної свободи. Але часто так трапляється, що не всі витримують відповідальність цієї свободи. Як писав М.Кундера про «нестерпну легкість буття»³⁶, останнє стало настільки легким, що його вже не можна винести, та що там нести – підняти його стало неможливо. Але це стосується лише свободи, вона ж, в свою чергу, завжди передбачає відповідальність. Відповідальність стає ще більш нестерпною та неможливою. «Людина, що приречена бути вільною, несучи на своїх плечах всю вагу світу ... людина, як визначений спосіб буття, відповідальна за світ і за саму себе» [162, с. 352]. Тобто людина відповідальна не тільки за себе, а ще й за цілий світ. У творі «Екзистенціалізм – це гуманізм» французький філософ досить красномовно описує та доводить, що саме так воно і є. Немає більше центрів у світі, які б ще приймали участь у вироблені рішень, а відтак і відповідати більше нікому. Сартр також зазначає, що будь-яка подія у світі – є подією виключно людською, тому що суб'єктом цієї події є виключно людина. Така свобода-відповід-

³⁶ Детальніше див.: Кундера М. Невыносимая легкость бытия / М. Кундера. – М. : Азбука Классики, 2006. – 352 с. (Режисер Ф.Кауфман зняв художній фільм за мотивами роману).

альність викликає думку про закинутість. Коли немає на що опертися, коли зрозуміло, що ти єдиний законодавець в цьому світі, з'являється відчуття самотності, закинутості. Як пише Сартр: «Закинутість передбачає, що ми самі обираємо наше буття. Закинутість приходить разом з тривогою» [165, с. 330]. Людина опиняється закинутою у цей світ, вона наодинці з собою в цілому світі. А така ситуація обов'язково приводить до занепокоєння, в першу чергу, вибором, постійно треба вибирати, створюючи себе, постійно треба нести відповідальність за свій вибір. З такої ситуації і з'являється Герострат XX ст. – Поль Гілбер, який більше не може вибирати, який більше не може відповідати, який не бачить у цьому всьому сенс, а бачить лише абсурд [164]. Не легко стало людині у самосконструйованому світі міжлюдської порожнечі.

З іншого боку до цієї ж проблеми підходили представники критичної теорії. Вони зробили головним предметом своїх пошуків саме соціальну проблематику. Родоначальники цієї філософської школи М.Горкгаймер та Т.Адорно намагаються системно побачити ті проблеми, з якими зіткнулася сучасна їм людина й таким чином формулюють предмет своїх пошуків у програмному творі «Діалектика Просвітництва»: «Ми, по суті справи, замахнулися не більш не менш, як на те, щоб дати відповідь на питання, чому людство, замість того, щоб прийти до істинно людського стану, занурюється у вир нового типу варварства» [207, с.8]. І в цій праці вони намагаються відповісти на це питання, переводячи його у досить нестандартну площину.

Аналіз починається з протиставлення міфу та просвітництва у широкому сенсі слова. Німецькі філософи наголошують, що це не історичні епохи, а стан, перманентно притаманний будь-якій добі. Це діалектична опозиція культури завдяки внутрішній боротьбі якої культура і рухається вперед. Франкфуртці наводять приклади просвітництва античності (це Гомер, Парменід, Платон), так само згадують вони і міфи Просвітництва³⁷. Але тим не менше, головну проблему, яку М.Горкгаймер та Т.Адорно відзначають в сучасній формі просвітництва – це вивільнений з-під контролю інструментальний розум. Саме він і створює ті умови, в яких з'являється «новий тип варварства». «Технічна раціональність сьогодні є раціональністю панування як такого» [207, с. 181]. Автори

³⁷ Насправді, в цьому, можливо є сенс, як зазначає П. Козловскі «Міфи – це спроби переробити жах на історії про жах»

зауважують, що серцевиною сучасного просвітництва, яке затяглося на декілька століть, є технічна, інструментальна раціональність. А вона, в свою чергу, вже вимагає певної організації життєвого простору людства. М.Горкгаймер на цьому наголошує в іншому відомому творі «Критика інструментального розуму»: «Коротко кажучи, добре це чи погано, але ми – спадкоємці Просвітництва і технічного поступу» [58, с.115]. І ось це екзистенціювання людини сучасності викликає занепокоєння у франкфуртців. Вони дуже влучно характеризують цей спосіб життя. Це організація життя, яке покладене на вітвар виробництва та економічної доцільності.

Будь-яка дія має здобути свою легітимність в економічній обґрунтованості: якщо це не раціонально з точки зору модерної раціональності, значить це безглуздо та не потрібно. М. Горкгаймер дуже влучно зауважує, що й дозвілля стало економічно залежним. «Дедалі рідше щось робиться задля самого себе. Прогулянка пішки з міста до берега річки або на вершину гори, якщо оцінювати її мірками зиску, безглузда й ідіотична; людина марно й банально витрачає час. З точки зору формалізованого розуму, діяльність лише тоді є розумною, коли вона служить іншій меті, наприклад, здоров'ю або відпочинку, який допомагає відновити працездатність. Іншими словами, діяльність є просто знаряддям; адже вона набуває смислу лише у поєднанні з іншими цілями». [58, с. 47]. Тобто людина стала повністю залежною від виробничих відносин, які її оточують скрізь. Причому, породження цього інструментального розуму – справа виключно людини, що так хотіла вивільнитися з-під влади інших метафізичних парадигм. А зараз людина стає додатком до цієї фабрики з виробництва прибутків.

Суспільство зараз організоване таким чином, що має цілісний замкнений характер. Людина затиснута в ньому як у колі, за яке неможливо вирватися. Так, інстальований в цю систему суб'єкт, повинен робити всі ті ж самі операції, які роблять і інші. Інакше він буде просто викинутий за це коло. Його назвуть людиною з девіантною поведінкою, і ніхто не сприйме його серйозно. Система не терпить різноманіття – все має бути уніфіковане. Для того щоб отримувати однакові результати, повинні бути однакові вхідні та однаковий процес «обробки». І цей процес «обробки» присутній усюди: в супермаркеті, перед екраном телевізора, в спальні, на кухні, за робочим столом – усюди, інакше процес може вийти з-під контролю. «На гумових шинах люди мандрують виключно ізо-

льовано одне від одного. Зате у кожному автомобілі, що розрахований на одну родину, розмовляють лише про те, що обговорюється в будь-якому іншому; бесіда в такій відокремленій родині регулюється практичними інтересами» [207, с. 271]. Нічого не робиться просто так, все повинно мати свій практичний вимір.

Нічого в сучасному світі не відбувається лише в одному вимірі. Є вимір, в якому подія безпосередньо відбувається, і є вимір, так би мовити, інший – задля чого це відбувається. Час романтики минув – усе стало практично навантаженим. Навіть мова – онтологічний базис нашого життя, повинна змінюватися з огляду на метафізичну установку епохи. «У гігантському виробничому апараті сучасного суспільства мова редукується до інструмента – одного серед багатьох інших. Кожне речення, яке не має еквівалента операції у цьому апараті, видається дилетантові так само позбавленим значення» [58, с.37]. Тобто, все, буквально все, має бути підпорядковане виробничим операціям і навіть особисте життя зараз відзначене інструментальним розумом. У сучасному суспільстві побудовано все таким чином, щоб давати зиск інструментальному розуму. Це стосується будь-якої сфери життя. Будь-яка дія прямо чи опосередковано має відповідати на заклик інструментального розуму. Зараз навіть похід до кінотеатру не позбавлений смислового навантаження з боку інструментального розуму. Все, що відбувається на екрані, відбувається не просто так – все це слугує експлікації раціонально обґрунтованого суспільства. «Анімаційний Дональд Дак, рівно як і невдахи в реальності, отримують свою порцію синців для того, щоб глядачі змогли призвичаїтися до тих синців, які очікують на них самих» [207, с. 173]. Отже, суспільство побудоване таким чином, що людина, яка знаходиться всередині цього суспільства, повністю від нього залежна. Причому це суспільство функціонує, виходячи з принципу отримання надприбутку, з принципу тотальної мобілізації та волі до влади, а відтак і всі механізми суспільства організовані так, щоб досягти цієї мети. Будь-яка сфера суспільного поставлена на службу цій мегацілі. Від кінотеатру до заводу, від спальні до робочого кабінету, від прогулянки пішки до польоту на літаку – все підпорядковано одній установці. І немає в цьому суспільстві вільної ходи. Будь-яка дія має погоджуватися з головним принципом. Отже, суспільство починає розвивати та вдосконалювати один вимір, вимір механістичного підкорре-

ння природи. А в одновимірному суспільстві може діяти лише одновимірна людина.

Продовжувачем розробки ідей М. Горкгаймера та Т. Адорно був інший представник франкфуртської школи Г. Маркузе. У своїй, мабуть, найбільш відомій праці «Одновимірна людина» він якраз і аналізує феномен суспільства, що у всіх своїх проявах націлений на «механістичне опанування природи» та розглядає ситуацію людини у такому структурованому суспільстві. Дослідник творчості Г. Маркузе О. Юдін так характеризує філософську установку німецького мислителя: «За Маркузе в основі сучасної розвинутої індустріальної цивілізації лежить певний історичний проект (тобто ставлення людини до світу, що визначається як мислення про світ, так і діяльність в ньому), а саме: технологічний проект, чи технологічна раціональність» [222, с.VIII].

Саме виходячи з цього проекту і побудоване сучасне суспільство. Людина повинна пристосовуватися до нього, щоб вижити. Г. Маркузе зазначає, що людина стала одновимірною, тому що світ став таким. Він наголошує на тому, що суспільство являє собою дещо ціле, де все функціонує таким чином, що всі периферійні процеси поставлені на службу головному – підкоренню природи (волі до влади). Німецький дослідник звертає увагу на те, що західне суспільство стало тотальним, організованим, виходячи з одного принципу. Маркузе також наголошує, що в сучасному суспільстві не залишилося класів, які б були антагоністичними і боролися між собою. Прірва між «білими комірцями» та робітниками поступово зменшувалася і зараз не виглядає такою безнадійною. По великому рахунку робітник в західному суспільстві може поїхати відпочивати туди ж, куди і його роботодавець, чи може придбати собі такий самий костюм, що і у керівника. Не залишилося більше класів, про які писав К. Маркс, замість них прийшов новий тип – «Робітник». Також немає більше і соціальної напруги, яка була властива ХІХ та початку ХХ ст. Суспільство стало одновимірним з усіх боків. Це нова форма суспільної організації, невідома до середини ХХ ст. Пов'язано це з тим механістичним проектом, про який так чудово писали всі франкфуртці. Породжене цим проектом суспільство має свої функції: обслуговувати виробничий процес та у всіх своїх проявах переконувати, що це суспільство є цілісний проект, завданням якого є створювати людину, співрозмірну вимогам цього проекту. «Апарат виробництва й товари та послуги,

які ним виробляються, «продають» чи пов'язують соціальну систему як ціле. Транспортні засоби і засоби масової комунікації, предмети домашнього використання, їжа і одяг, невичерпний вибір розваг й інформаційна індустрія несуть з собою передписані відносини й звички, стійкі інтелектуальні реакції, які прив'язують споживачів, доставляючи їм тим самим більше чи менше задоволення, до виробників і через цих останніх до цілого» [121, с.15].

Тобто в суспільстві все організовано раціонально, з прив'язкою до головної мети, через інсталяцію до цілого. Г. Маркузе ще і ще раз підкреслює важливість принципів організації сучасного суспільства. Воно повністю є підпорядкованим одній ідеї, яка втілює собою певний проект – звична назва якого, механістичний проект модерної раціональності. Суспільство виступає як ціле, одна велика тотальність, що існує в одному вимірі і не терпить різноманіття. А якщо таке і з'являється, воно має повністю втиснутися в існуючий проект і здобути себе легітимність в межах інструментального розуму.

Німецький філософ зауважує, аналізуючи сучасне суспільство: «Таким чином, технологічна раціональність швидше захищає, ніж заперечує легітимність панування, й інструменталістський обрій розуму відкриває шлях раціонально обґрунтованому тоталітарному суспільству» [121, с. 208]. Це, мабуть, найгірше, коли така організація суспільства легітимізується, раціонально обґрунтовується, а відтак їй у цей історичний час не може бути альтернатив, тому що вона виступає як втілення самої раціональності. Ця організація видається чимось раз і назавжди даним. Ситуація людини виглядає в такому суспільстві дуже ганебно. Тоталітарне суспільство повністю підпорядковує особистість, здобуваючи тотальну владу над нею. «Характерною рисою розвинутого індустріального суспільства є вдале придушення тих потреб, які наполягають на вивільненні – навіть і від того, що взагалі терпимо чи навіть несе винагороду й переваги, - при підтримці розтління деструктивної сили і репресивної функції суспільства достатку» [121, с. 9].

Людина спіймана в «золоту клітку». Все, що можна робити – можна робити лише в цих рамках. Людська свобода, таким чином, чітко окреслена інструментальним розумом та експлікована в сучасному суспільстві. Отже, на світ народжується одновимірна людина, в житті якої є лише один вимір – вимір, побудований інструментальним розумом. Життя такої людини чітко ре-

гламентоване від початку і до кінця. Ніщо в її житті не відбувається просто так – все має сенс, все слугує якійсь іншій цілі, будь яка дія підпорядкована практичному виміру. А результатом такого життя стає, як про це чудово співали Pink Floyd, людина без обличчя, людина в масці: кожна інша схожа на попередню³⁸. Це лише маса, в найгірших проявах, добрива для проростання модерної раціональності.

Ця модерна раціональність постійно окутує людину, нав'язуючи їй нові міфи, затьмарює її несвободу. Як би це цинічно не звучало, але за маскою добробуту ховається нестримна воля до влади, здатна розчавити будь-кого, хто стоїть на її шляху. «Вони вірять, що вмирають за Клас, а вмирають за партійних лідерів. Вони вірять, що вони вмирають за Вітчизну, а вмирають за Промисловців. Вони вірять, що вмирають за Пролетаріат, а вмирають за його Бюрократію. Вони вірять, що вони вмирають за наказом держави, а вмирають за гроші, які володіють Державою. Вони вірять, що вони вмирають на Націю, а вмирають за бандитів, що затикають їй рота» [121, с. 271]. Ось таке воно суспільство розвинутої добродійності. Причому проект цього суспільства повністю історичний і мінливий, а зараз здається інакше. Образ цей властивий лише західному суспільству, хоча зараз він глобалізується, здобуваючи все більше і більше прихильників, що бажають отримати солодку несвободу. Західний спосіб життя поширюється зі швидкістю звикання до Coca-Cola.

Наприкінці свого дослідження Г. Маркузе робить висновок стосовно сучасного йому суспільства та способу організації людського життя в ньому. «Рівень життя, досягнутий в найбільш розвинутих індустріальних регіонах, навряд чи може слугувати гідною моделлю розвитку, якщо метою є спокій. Беручи до уваги те, що цей рівень зробив з Людиною та Природою, необхідно знову поставити питання, чи вартий він тих жертв, що за нього були принесені. Це питання вже не звучить несерйозно з тих пір, як «суспільство достатку» стало суспільством загальної мобілізації проти ризику винищення, і з тих пір, як супутниками благ, що їм продаються, стали оболванювання, увічнювання тяжкої праці й ріст незадоволеності» [121, с. 316].

Таким чином, Маркузе наголошує на тому, що в основі сучасного суспільства лежить принцип інструментального розуму, який

³⁸ Красномовною ілюстрацією такого способу життя є концерт Pink Floyd «The Wall» та наступна його екранізація Аланом Паркером.

продукує механістичну картину світу. Така установка потребує певної організації суспільних відносин. Вони побудовані так, щоб усіма можливими способами обробляти цей інструментальний розум. А все, що не відповідає цьому принципу, все одно сублімується у щось прийнятне. Людина в такому тоталітарному суспільстві стає одновимірною, маючи лише одну установку на тотальну мобілізацію. Таке суспільство породжує скалічене людство, яке нічого не знає і не хоче знати, окрім безперервного виробничого циклу. Таке суспільство будує фабрики, в яких по конвеєрах безупинно сходять безликі клони. Суспільство достатку перемагає!

Останній штрих, який необхідно додати – це аналіз суспільства та ситуації, в якій опинилася людина в добу постсучасності. Як зазначали багато дослідників (Е. Гуссерль і Ф. Ебнер, Ж.-П. Сартр і М. Бубер та інші) ідентичність здобувається в діалозі, у відповіді на виклик суспільства. Ч. Тейлор зауважує, що такий діалог, відповідь завжди мають ґрунтуватися на моральній основі. Тільки виходячи з позиції морального стрижня можливо розрізнити, що є «гарне» та «погане». Інакше ідентичності не набути – все тоді має однаковий сенс. «Знати, хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним» [176, с. 45], й далі: «Наша ідентичність – це те, що дозволяє нам визначати, що є для нас важливим, а що – ні» [176, с.48]. Таким чином, без морального стрижня (Ч. Тейлор називає його системою координат) неможливо набути ідентичності, неможливо сказати, хто ти є, коли немає різниці між чорним та білим, добрим і злим тощо. Все одне й теж саме. А сучасна людина і потрапила в таку ситуацію, коли все можливо. Сучасна російська дослідниця О.А. Богданова констатує кризу сучасної особистості й пов'язує це, перш за все, з процесом секуляризації. Вона наголошує, що відтоді, коли людина почала вивільнятися від релігійного панування в добу Відродження, вона ставала все більш незалежною та автономізованою. Усі творчі сили були спрямовані на «розчаклування світу», а вийшло так, що вони залишили людину без основи, без жодного опертя, на яке можна сміливо покластися. А відтак, дослідниця наголошує, що ті функції, які раніше виконувала релігія та традиція, тепер з'ясувалося, що їх виконувати нема кому. І в швидкому порядку починають шукати їм заміни, але це виглядає дуже сумно.

О. А. Богданова зауважує, що молодь бігає від зборів металістів до нових форм релігійності, не пристаючи у результаті ні до чого. Людина змушена сама викувувати себе, віднаходячи свою ідентичність, але зробити це стає дедалі важче. Для багатьох питань про те, хто вони, вже залишається без відповіді, тому що втрачена основа. По-іншому ж бути і не може в добу постсучасності чи Постмодернізму, оскільки це історія створення тексту та інтерпретації тексту. Звідки ж тоді взятися реальності? Реальності просто немає. Якщо бажаєте є різноманітні віртуальні реальності» [24, с. 223]. Ось і змушена людина мандрувати між цими реальностями, не в змозі віддати перевагу жодній з них. А не в змозі вона це зробити, тому що немає надійного ґрунту, з позиції якого можна було б це робити.

Темою людини постсучасності також ретельно займався французький філософ – Ж. Ліповецькі. У своїй відомій праці «Ера порожнечі. Нариси сучасного індивідуалізму» він аналізує сучасного індивіда, його ґенезу та прогнозує його майбутнє. Серед головних тем цієї праці – новий тип особистості – Нарцис та організація сучасного суспільства. Він зазначає, що в сучасну добу можливо все, і вибір нічим не обмежений. Коли немає потрібної системи координат, такою системою може стати будь-що. «Маючи бажання вибирати, можливо все – як найзвичайнісіньке, так і найізотеричніше, як нове, так і старе, як просте екологічно чисте життя, так і життя надскладне; це відбувається в добу, з якої пішло життя без твердих орієнтирів і головного напрямку» [101, с.67].

Французький філософ говорить, що саме в цей «час без орієнтирів» з'являється новий тип – Нарцис, який зайнятий тільки собою. Він наголошує, що все суспільство побудовується відтепер саме таким чином, щоб розвивати та вкорінювати цей тип. Це стосується всього, починаючи від моди та музики і закінчуючи особистими відносинами та роботою. Ж. Ліповецькі звертає увагу, що такий тип хоче жити лише сьогодні, не думаючи про завтра, і всі інституції переконують його у правильності такої думки. «Ніхто більше не вірить у світле завтра, в прогрес. Віднині кожен бажає жити щохвилини, тут й зараз, залишаючись молодим і не бажаючи викувувати з себе нову людину» [101, с. 23]. Цей Нарцис є плоть від плоті одновимірної людини, він є останнім відомим нам проявом інструментального розуму. Тільки побудоване ним суспільство стало настільки лицемірним, що постійно наголошує, що це найкра-

щий спосіб екзистенціювання, іншого не може й бути, тепер людина може вибирати що завгодно – вона є володар Всесвіту. При цьому, забуває сказати про головне, що обирати сучасна людина повинна стільки, скільки людина будь-якої іншої доби не могла і уявити. Зараз вибирають від дружини до Президента, від йогурту в супермаркеті до труни, в якій тебе ж і поховують. Однак, немає позиції, з якої можна робити цей вибір. Це трагізм епохи: так багато, як зараз, не вибирали ніколи, проте легітимної основи вибору немає. Тому і виходить на авансцену: «життя без категоричних імперативів, життя-лего, яке можна будувати згідно з індивідуальними устремліннями, життя, що відповідає добі комбінацій, варіантів, незалежних формул, які стають можливими завдяки нескінченному різноманіттю вибору» [101, с. 36].

Таким чином, в сучасному суспільстві все дозволено, можна вибирати, що завгодно, тільки робити вибір немає з якої позиції. Ідентичність узагалі тут недоречна, оскільки створювати себе необхідно у виборі.

Протягом всього творчого життя проблема людства постсучасності цікавила ще одного французького філософа – Ж. Бодрійяра. Він був свідком того, як змінювалася ситуація людини протягом всього ХХ ст. та залишив в своїх творах ретельний аналіз цих процесів. У відносно ранньому творі «Система речей» автор зосереджується на інструментальному розумі та тих трансформаціях, які він викликав у суспільній площині, в першу чергу, у системі речей. Французький філософ намагається показати, яким чином цей інструментальний розум есплікується через речі та їх організацію, доходячи висновку, що все повинно в сучасному світі відповідати цій раціональності. «Штуковина» безсила в плані реальності, проте всесильна в плані уявленого. Яка-небудь електрична машинка для витягнення кісточок з фруктів чи найновіша щітка, щоб чистити дахи шаф, по суті, може бути, не зовсім практичні, проте задовольняють нашу віру, що для кожної потреби мається можливість механізації, що будь-яка практична (і навіть психологічна трудність) може бути передбачена, попереджена та заздалегідь вирішена за допомогою якогось технічного знаряддя, раціонального і абсолютно пристосованого; до чого саме пристосованого – неважливо. Головне, щоб світ спочатку виступав як об'єкт «оперування» [29, с. 98]. Отже, Бодрійяр наводить приклад, яким чином інструментальний розум змінює все навкруги, підкорюючи все

своєму головному принципу. Але найголовніше, що змінюється людина всередині. Психологічний настрій та здоров'я тепер визначаються в механістичній термінології. Саме в зазначеній роботі французький філософ починає розробляти проблематику симулякру. Симулякр – не справжня реальність, а її симуляція у будь-якому вимірі. Цей термін стане дуже важливим у сучасній соціальній філософії, яка змушена займатися світом симулякрів. Сучасний світ все більше і більше відходить від реальності на бік симулякрів.

Центр цього нового світу, як зазначає Ж. Бодрійяр, знаходиться в Америці. Коли наприкінці 80-х рр. французький філософ побував на Північноамериканському континенті, він був вражений настільки, що написав твір під назвою «Америка». У ньому автор характеризує Сполучені Штати Америки, як країну загального щастя та добробуту. У Америці не гаснуть ліхтарі на вулицях, телевізор приймає понад сто каналів, швидкість на автострадах перевищує будь-яку уяву – всі щасливі та задоволені – ходять з білими голлівудськими посмішками, а відчуття таке, наче ти опинився у центрі світобудови. Однак, враховуючи все це, «головне досягнення ХХ ст. полягає в тому, що люди почали настільки цінувати своє комфортне існування, що ладні платити за нього будь-яку ціну і навіть відмовитися від свободи» [26, с. 11]. Це справді так, але це не єдина проблема, яка оволодіває західним світом. Як писав Ж. Бодрійяр в статті «Насилля глобалізації»: «Людське стає похідною еталонною інстанцією, і відтепер панує одне людство, іманентне самому собі, що зайняло місце померлого Бога» [27, с. 13]. Це людство, кращий прояв якого в Америці, зрозуміло, що тепер все дозволено, немає жодних моральних чи будь-яких інших перешкод у діях. Але вічно так тривати не може, тому що приходить усвідомлення того, що все це можливо й доступно, і нічого не заважає цим заволодіти. Тоді постає проблема «що робити, коли все доступне: секс, квіти, стереотипи життя та смерті? Ось в чому проблема Америки, яку успадкував весь інший світ» [26, с.97].

Після осмислення своєї подорожі до Америки, і твору з одноіменною назвою, Ж. Бодрійяр пише «Прозорість зла», де ставить остаточний діагноз епосі. Починає він так: «Якщо б мені треба було дати назву сучасному стану речей, я сказав би, що це – стан після оргії. Оргія – це кожний вибуховий момент в сучасному світі, це момент вивільнення у будь-якій сфері. Вивільнення політичного і сексуального, вивільнення сил виробничих й руйнівних, вивільне-

ння жінки та дитини, вивільнення мистецтва. І піднесення всіх містерій і антимістерій. Це була загальна оргія матеріального, раціонального, сексуального, критичного і антикритичного, оргія всього, що пов'язано з ростом та хворобами росту. Ми пройшли всіма шляхами виробництва і прихованого надвиробництва предметів, символів, повідомлень, ідеологій, насолод. Сьогодні гра закінчена – усе вивільнено. І усі ми ставимо собі головне питання: що робити зараз, після оргії?» [28, с.7]. Це, мабуть, і є найбільш влучна характеристика епохи. Якщо в «Америці» ще була якась боротьба-питання: що робити, коли все дозволено. То зараз це звучить як діагноз. Що робити далі, коли боротися більше немає з ким. Все, що можна було звільнити, вже звільнено. Про що можна говорити, коли навіть стать, одну з не багатьох фатальностей, не підпорядкованих примхам людини, тепер стало можливим обирати. Останній «фіговий листок» природи впав. Що робити людині в цій ситуації? – вона виявляється просто не готовою до таких трансформацій.

Інший, на якому як на фундаторі власної ідентичності наголошували Е. Гуссерль, Б. Вальденфельс, М. Мерло-Понті, Ч. Тейлор, почав зникати у нас на очах. Все почало ставати гомогенним та глобальним. Ідентичність західної цивілізації опинилася під загрозою, так само як і тих народів, які намагаються копіювати західний спосіб життя. «Інший – це те, що дозволяє мені не повторюватися до безкінечності» [28, с.257]. Інший чітко окреслює рамки мене самого та встановлює кордон моєї самості. Він задає ті питання, відповідаючи на які і виконується ідентичність. Проте зараз «там, де був Інший, з'явився Той самий» [28, с.184]. І це велика загроза для людини постсучасності, враховуючи ще й те, що різноманітності стає все менше й менше, а ознаки, які здавалися даними від віку, взагалі почали зникати. «По закінченні оргії вивільнення поставило увесь світ перед проблемою пошуку своєї родової і статевої ідентичності, залишаючи все менше й менше можливих відповідей, якщо врахувати циркуляцію знаків та множину бажань» [28, с.39]. Люди намагалися звільнитися від усього, боролися за права класів, жінок, дітей, сексменшин. Перемогли – боротьба закінчена. Тепер все дозволено – все можливо. Усі впали знесиленні після такої боротьби. Замислились, а що ж далі, чого тепер хотіти, чого прагнути – все є, все можливо. А в цей час Інший почав зникати. Усе можна: немає різниці між насиллям та насолодою, між білим та чорним, між самістю та Іншим. Родова сутність

людини зникає, статева зникла вже давно. Ось такий він світ після оргії, «світ, в якому немає чого більше бажати».

Отже, доходимо висновку, що концепт «звичайного життя», який є на сьогодні домінуючим способом екзистенціювання в західному світі, був народжений в рамках християнської парадигми. Спочатку це була реформатська альтернатива споглядальному життю ченців Середньовіччя. «Звичайний» спосіб життя в кальвіністському вченні розглядався як експлікація божої благодаті та виправдання.

Засвоюючи такий ідеал людина постсучасності опиняється у дуже складному становищі. Панування інструментального розуму побудувало певний порядок суспільства з певною організацією. Це одновимірне суспільство, де все поставлено на службу самої цієї раціональності. Причому розвиток цього проекту приводив до все більшої і більшої втрати моральних орієнтирів. Поступово людина зайняла місце померлого Бога, однак, виявилася неспроможною його замінити. Моральний світ набував все більшої дискретності, а цинізм почав ставати моральною категорією. І це в той час, коли людина повинна була вибирати стільки, як ніколи раніше, відповідаючи на значущі питання, які виконують людську ідентичність, вона не мала позицій, з якої на них відповідати. Трагізм епохи полягає в тому, що постійно потрібно вибирати, а легітимної бази такого вибору немає. Коли все має однакову ціну та право на життя, дуже важко відповісти на питання: «Хто ти є?».

Поглиблює кризу й те, що все дозволено, а значить все можливо і прийнятно – бажати більше нічого. Все звільнено і зникає Інший у цьому меланхолічному декадансі. Все стає глобальним та байдужим. Людина немає опертя та змушена ковзати по поверхні, не маючи надійного ґрунту. Людина постсучасності – це ковзаюча людина, ковзання – це її родова сутність.

Однак, здається, так буде продовжуватися не завжди. Людина, просто не в змозі завжди жити без чітких орієнтирів. Ця доба уседо-зволєності, можливо, починає відходити у історію, морально людина не витримує такого навантаження, тому починає шукати нові метафізичні легітимуючі основи. І, мабуть, не буде дуже великого здивування, коли відпадуть однохвилинні цінності, а на їх місце знову вийдуть вже знайомі аксіологічні установки.

ВИСНОВКИ

Будь-яка культура має свій початок та своє логічне (іноді не зовсім логічне) завершення. При цьому кожна культура та цивілізація переживає злети та падіння, проходить через певні екстремуми. Напевно, сьогодення не набагато відстало в часовому вимірі від наймогутнішого сплеску науково-технічної цивілізації. А можливо, ми й зараз переживаємо цей злет (непрямим підтвердженням цього може виступати андронний коллайдер). Проте, неважливо в якій точці свого розвитку знаходиться культура, вона завжди має фундамент, на якому базується вся її будова. У одній філософській теорії цей базис має назву матриці культурних смислів, інший філософ називає його абсолютними передумовами, в третьому варіанті він виступає у формі історичних культурних системних ансамблів. Не важливо, в рамках якої концептуалістики розроблені теорії, важливо те, що всі вони говорять про метафізичні засади культурної реальності. Незалежно – міфічна ця культура чи раціоналістична, релігійна чи секулярна – вона все одно має граничні підвалини, які виступають аксіоматикою самої культури. Сучасна раціональна, секулярна, науково-технічна культурна парадигма не виняток у цьому калейдоскопі. Відтак, можна підвести деякі підсумки.

По-перше, культурна ідентичність є не якістю, а завжди є відношенням, ідентичність – не апіорна властивість, а динамічний концепт, що розвивається. Ідентичність концептуалізовано як певний набір соціальних інтеракцій. Культурна ідентичність створюється в процесі практик самої культури, сутність яких пов'язана з культурною онтологією.

У розвідці була здійснена спроба зробити культурну ідентичність модерної людини предметом соціально-філософського дискурсу. Культурна ідентичність в такому просторі постала як певний продукт соціальної реальності, який повністю залежить від механізмів конструювання цієї реальності. Виявляється, що в метафізичних підвалинах культури зосереджуються усі її сенси, які потім експлікуються завдяки соціальній організації. У такому разі культурна ідентичність виступає відбитком найглибших засад культури. Ці підвалини культури конструюють соціальну реальність, а культурна ідентичність уособлює та репрезентує цю реальність.

По-друге, концептуалізована концепція культурної ідентичності, яка дозволяє говорити про існування певного ідеалізованого типу ідентичності в кожній окремій культурі. Кожна культура являє собою самодостатній смисловий ансамбль, в якому розвиваються та функціонують певні культурні сенси. Культурна ідентичність виступає як функція опанування культурними сенсами в соціальному просторі.

Культурна ідентичність – термін не зовсім сталий та, можливо, не загальноживаний, похідний він від теорії нелінійного розвитку історії та переконаності в тому, що історія не розвивається від міфу через логос до науки. Культурні епохи є самостійними смисловими ансамблями, які є водночас самодостатніми, а не виступають підготовчими майданчиками чи нижчими щаблями для звернення історії та переходу її на найвищий рівень – рівень панування раціо. Відтак, концепт культурної ідентичності базується на соціальній прагматиці, що легітимується самою онтологією культури. Одночасно культурні онтології змінюються від епохи до епохи, а отже, і побудована на їх засадах культурна ідентичність, відповідно, має різний вигляд. Таким чином, концепт культурної ідентичності повинен стійко увійти до наукової площини соціальної філософії.

Ця проблема може розглядатися і в горизонтальній площині. Важко погодитися, що культура Китаю та сучасна європейська культура базуються на однакових засадах та мають спільний фундамент. Отже, можна виокремити феномен культурної ідентичності загалом, наголошуючи на тому, що це відповідь на питання: «Хто ми є?» в культурному плані. Культурна ідентифікація – це спосіб співвіднесення себе з певною культурною цілісністю. Урешті-решт, це відповідь на те, чим індус відрізняється від фіна. Застосувавши ж концепцію про підвалини культури, стає зрозумілим, що саме завдяки різним культурним засадам і відрізняються представники різних цивілізацій.

Так само у всьому різноманітті культурних утворень слід відрізняти культурну ідентичність модерного суб'єкта. Вона допомагає виокремити сучасного індивіда з усього багатства культурних типів на всьому протязі історії та в просторовому масштабі всієї планети. Очевидно, є певні якості, що характеризують тільки модерну людину і які не були відомими до того. Причому, характерні вони виключно для європейського ареалу.

По-третє, обгрунтовані три найважливіші підвалини модерної ідентичності: історія, наука, екзистенційний вимір, які детермінують її форму. Сепарувавши культурну ідентичність модерної людини, стало можливим уважніше придивитися до її генезотворчих засад.

Пошук підвалин культурної ідентичності Модерну привів автора до основ сучасної західної цивілізації. Саме на засадах онтології Модерну формуються практики, що спонукають до життя культурну ідентичність модерного суб'єкта. Така постановка питання спрямувала погляд дослідника на три феномени, які фундують сучасний світ: науку, історію та екзистенційний вимір модерної раціональності.

Сучасна історична наука конституюється декількома чинниками: хронотопним виміром, який є осередком історичного процесу та суб'єктом історії, що має бути незалежним та самостійно діючим. І, що найголовніше, історія має, так би мовити, бути філософією історії. Тобто, історичний розум постає як самоконститууюче та самолегітимуюче становлення модерного світу. Історія в такому разі виступає як межовий дискурс про Модерн.

Виявляється, що така історія є християнсько ангажованим концептом. Своє розуміння хронотопу вона формує під впливом християнської догматики. Самостійний суб'єкт історичного процесу є взагалі похідним від концепту свободної волі. Філософсько-історичне осмислення історії концептуалізується спочатку в межах християнської теології і лише згодом, трансформувавшись, входить в тканину секулярної історії.

Таким чином, з одного боку, історія як засада модерного світу, є принципово релігійно залежним конструктом, з іншого ж – саме на базі цієї засади формуються соціальні практики, що відповідають на питання про місце людини у Всесвіті. Частина культурної ідентичності модерної людини постає в процесі цієї соціальної інтеракції. Все для неї повинно бути пояснено з історичної точки зору та мати відповідну легітимність в історичному дискурсі. Історія дає відповідь людині на питання щодо її місця в ланцюзі буття. Модерна особистість перша, яка живе не в Космосі, а в Історії. Це відповідь на питання відносно будинку окремої людини зокрема та місця Модерну загалом. Отже, одна з підвалин модерного світу в цілому та культурної ідентичності зокрема має чітко виражене християнське минуле.

Інша, не менш важлива, складова Модерну та ідентичності, що уособлює модерний світ – це наука. Сьогодні наука виступає не просто механізмом освоєння навколишнього світу, вона вже давно почала виконувати онтологічні функції. Зараз раціональним та істинним вважається тільки те, що кореспондується з науковою картиною світу. Сучасний суб'єкт – це продукт науково-технічної цивілізації. В жодну історичну епоху та в жодній іншій культурі наука не відіграла ту функцію, яку вона відіграє сьогодні. Так само й історія – вона є принципово сучасним продуктом. Хоча нині науковість присутня в будь-якому закутку нашої планети – це лише експорт європейської раціональності. І будь-хто, хто хоче виглядати сучасним, має поділяти базові положення наукової картини світу. Це і є одна з підвалин культурної ідентичності модерної особистості, і сьогодні вже не важливо, де вона мешкає – в Токіо чи в Парижі. Наукова складова формує у сучасного індивіда ставлення до реальності загалом. Через соціальні практики до культурної ідентичності західного суб'єкта увійшло тверде розуміння, що доступ до реальності має тільки наука. Всі інші сфери знання виглядають як периферійні. Такий спосіб оволодіння дійсністю відомий виключно сучасному індивіду і відрізняє його від усіх інших культур.

Розгляд генези науки приводить до християнських кафедр. Саме там були сформовані основні концепти, які згодом дали життя новочасній науці. Як це не парадоксально, але саме в рамках християнської догматики були сформульовані основні положення, що надали імпульс новій формі освоєння реальності.

Таким чином, слід констатувати, що наукова картина світу, яка входить на правах господаря до культурного самоусвідомлення сучасного індивіда також похідна від християнського міфу та є формою його інобуття.

Третя складова сучасного світу – це екзистенційний вимір модерної раціональності. Наукова картина світу – це не просто набір теоретичних правил – це прагматична програма перероблення світу. Реалізація цієї програми відбувається вже протягом трьох сторіч, і людина змушена пристосовуватися до такого порядку. Адаптуючись до нового устрою, вона виробила формулу «звичайного життя», яка найбільш співрозмірна тим цілям, завданням та, найголовніше, методам, які реалізуються науково-технічною раціональністю. Людина змушена пристосовуватися, відмовлятися від природних своїх потреб, іноді навіть заперечувати людяність своєї

природи, але вона ні в якому разі не може піддавати сумніву істинність обраного курсу.

У рамках «звичайного життя» формуються соціальні практики, відповідальні за організацію соціального співіснування: засвоюючи цю прагматику, модерна людина отримує розуміння взірців правильного життя, вона вчиться тому, як треба жити. Духом цього «звичайного життя» просякнута вся сучасна культура. Її антропоцентрична частина реалізує цей концепт. Для кожної людини таке життя є візитною карткою приналежності до модерної цивілізації. Екзистенційний вимір вчить, як треба жити, якщо заперечений трансцендентний світ. Відтепер всі сенси втілюються лише в цьому світі, а реалізація життя може бути лише тут і зараз. Цей вимір – є відповіддю на питання про організацію соціального життєустрою. Однак, виявляється, що цей концепт був артикульований в рамках реформатської риторики та поширився на весь світ з експортом капіталізму. Отже, і «звичайне життя» як складова модерної ідентичності також є християнськоцентричним.

Таким чином, можна констатувати наявність окремішньої культурної ідентичності – ідентичності сучасного індивіда. Вона принципово відрізняється від всіх інших аналогів тим, що базується на трьох опорних засадах, які чужі будь-які іншій культурній ідентичності: науці, історії, екзистенційному вимірі.

Хоча сучасна цивілізація Заходу завжди сприймається як секулярна, погодитися з цим можна не завжди. У соціальному просторі вироблені принципи світськості, демократії, плюралізму, свободи вибору, на яких базується західний світ. На цих принципах приймаються рішення, робиться вибір, реалізується політика. Західне суспільство розвивається без огляду на догмати, віровчення чи думку ієрархів стосовно моральності клонування чи гуманності евтаназії. Проте, якщо направити погляд на глибинний рівень культури та спробувати абстрагуватися від мінливості, можна віднайти досить цікаві феномени. Виявляється, що ядро сучасної секулярної культури, культури світськості та раціональності являє собою лише форму інобуття християнського міфу. У будь-якій частині цього ядра можна спостерігати, як продовжує жевріти вогонь християнських символів. Помічається, що все, на що спромоглася сучасна культура та всім, чим вона займалася протягом останніх п'ятиста років, - це спроба співвіднесення себе з християнським мі-

фом, спроба надати йому нового звучання, не виходячи при цьому на принципово нові обрії.

Отже, культурна ідентичність модерної людини фундована соціальною прагматикою, що легітимується онтологією Модерну. Культурна ідентичність –це завжди практика самої онтології культури. Тож виявляється, що ці онтологічні засади секулярного Модерну є похідними від християнської догматики. А, відтак, і культурна ідентичність сучасного індивіда є релігійно ангажованою.

Через те, *по-четверте*, можна констатувати, що культурна ідентичність модерну ґрунтується на релігійних (християнських) засадах, і хоча вона має всі атрибути секулярного феномену, системоутворюючі її чинники мають християнську природу. Можливо, на цих засадах нам краще вдасться зрозуміти себе, відкинувши все наносне та сконцентрувавшись на головному. Так само і розуміння власних підвалин допоможе краще діяти в міжкультурному діалозі, усвідомлюючи ту платформу, на якій необхідно проводити цей діалог.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. О Граде Божием / Аврелий Августин. – Минск : Харвест, 2000. – 1294 с.
2. Августин Аврелий. Сповідь / Аврелий Августин. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
3. Аверинцев С.С. Античный риторический идеал и культура Возрождения / С.С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской культурной традиции. – М. : Наука, 1996. – С. 347-367.
4. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма / С.С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3-13.
5. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
6. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью / С.С. Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 17-64.
7. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России / С.С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской культурной традиции. – М. : Наука, 1996. – С. 319-329.
8. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология : взлет и падение метафоры / Ф.Р. Анкерсмит. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
9. Антология средневековой мысли : Теология и философия европейского Средневековья : в 2 т. / [под ред. С. Неретиной]. – СПб. – РХГИ : Амфора, 2008. – Т. 1. – 2008. – 543 с.
10. Апель К.-О. Трансформация философии / [Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова]. – М. : Логос, 2001. – 339 с. (Университетская библиотека. Сер. Сигма).
11. Аристотель. Метафизика / Аристотель. – М. : Мысль, 1994. – 413 с.
12. Арон Р. Введение в философию истории / Р. Арон // Избранное : Введение в философию истории. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 215-526. – (Книга света).
13. Арон Р. Критическая философия истории / Р. Арон // Избранное : Введение в философию истории. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 7-214. – (Книга света).

14. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон [пер. з фр. Г. Філіпчук]. – К. : Юніверс, 2006. – 272 с.
15. Ахутин А.В. Новація Коперника и копернианская революция / А.В. Ахутин // Поворотные времена. – СПб. : Наука, 2005. – С. 351-422 – (Слово о сущем).
16. Ахутин А.В. Понятие «природа» в Античности и в новое время / А.В. Ахутин. – М. : Наука, 1988. – 208 с.
17. Ахутин А.В. Трансдукция / А.В. Ахутин // Поворотные времена. – СПб. : Наука, 2005. – С. 297-323 – (Слово о сущем).
18. Балінченко С.П. Стадії формування Я-концепції суспільства у міжкультурній комунікації / С.П. Балінченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.filosof.com.ua/Biblioteka.htm>
19. Белокобыльский А.В. Основания и стратегии рациональности Модерна / А.В. Белокобыльский. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 244 с.
20. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Московский философский фонд, «Academia-Центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
21. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М. : Издательство политической литературы, 1991. – 236 с.
22. Білокобильський О. В. Історія як стратегія і конструкт раціональності Модерну / О.В. Білокобильський // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2008. – № 70. – С. 64-76.
23. Білокобильський О.В. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. / О.В. Білокобильський. – Донецьк : Апекс, 2004. – 204 с.
24. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века / О.А. Богданова. – Ростов-н/Д. : Рост. гос. экон. унив., СКНЦ ВШ, 2001. – 147 с.
25. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Н.В. Суслова]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 113 с.
26. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Д. Калугина]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 204 с.
27. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации / Ж. Бодрийяр // Логос. – 2003. – № 1 (36). – С. 20-23.

28. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 257 с.
29. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. С. Зенкина]. – М. : Рудомино, 1995. – 168 с.
30. Бофре Ж. «Диалог с марксизмом» и «вопрос о технике» / Ж. Бофре [пер. с фр. В.Ю. Быстрова] // Сочинения : в 4 кн. – СПб. : «Владимир Даль», 2007. – Кн. 2. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. – С. 235-301.
31. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером : в 4 кн. / Ж. Бофре. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – Кн. 1. Греческая философия. – 253 с.
32. Бофре Ж. Кант и понятие *darstellung* / Ж. Бофре [пер. с фр. В.Ю. Быстрова] // Сочинения : в 4 кн. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – Кн. 2. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. – С. 121-177.
33. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 16-92.
34. Бэкон Ф. Соч. / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М., 1977. – Т. 1. – 567 с.
35. Вайскопф В.Ф. Квантовая лестница / В.Ф. Вайскопф // Физика в двадцатом столетии. – М., 1977. – С. 46-53.
36. Вайцзеккер К.Ф. Физика и философия / К.Ф. Вайцзеккер // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 116-125.
37. Ванденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Ванденфельс. – К. : ППС, 2002, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
38. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44-273. – (Социологич. мысль Запада).
39. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. 1906 / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 273-306. – (Социологич. мысль Запада).
40. Воропай Т. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Т. Воропай. – Х.:ХДПУ, 1999. – 418с.
41. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г.Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
42. Гайденко П.П. Время и вечность : парадоксы континуума / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 34-48.

43. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
44. Гайденко П.П. У истоков новоевропейской науки / П.П. Гайденко // Науковедение. – 1992. – № 2. – С. 102-125.
45. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания / П.П. Гайденко // Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997. – С.44-87.
46. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). Формирование программ нового времени / П.П. Гайденко. – М., 1987. – 447 с.
47. Галилей Г. Диалог о двух системах мира / Г. Галилей // Избранные труды : в 2 т. – М., 1964. – Т. 1. – С. 44-579.
48. Галилей Г. Избранные труды : в 2 т. / Г. Галилей. – М., 1964. Т. 2. – 572 с.
49. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 480с.
50. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – М. : ЭКСМО, 2007. – 880 с.
51. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – 472 с.
52. Гейзенберг В. Изменения структуры мышления в развитии науки / В. Гейзенберг // Шаги за горизонт. – М. : Наука, 1987. – С. 190-207.
53. Геродот. История : в 9 кн. / Геродот; [пер. с греч. Г. А. Стратановского]. – М. : ООО «Издательство АСТ», Ладомир, 2001. – 752 с.
54. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Сочинения : в 2 т. – М., 1991. – Т. 2. – С. 29-490.
55. Гольбах П. Система природы / П. Гольбах. – М. : Соцэкгиз, 1940. – 455 с.
56. Гомер. Илиада / Гомер. – СПб. : Кристалл, 2000. – 605 с.
57. Гомер. Одиссея / Гомер [пер. с древнегреч. В. Жуковского]. – М. : Правда, 1985. – 319 с.
58. Горкгаймер М. Критика інструментального Розуму / М. Горкгаймер. – Київ : ППС-2002, 2006. – 282 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
59. Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры / А.Я. Гуревич // Вопросы философии. – 1969. – № 3. – С. 45-54.

60. Гуревич А.Я. История и сага / А.Я. Гуревич. – М. : Наука, 1978. – 196 с.
61. Гуревич А.Я. История средних веков / А.Я. Гуревич. – М. : Интерпракс, 1995. – 336 с.
62. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
63. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.
64. Гуревич А. Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.
65. Гуссерль Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12-21.
66. Гутман Е. Вступ / Е. Гутман // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 9-28. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
67. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
68. Данто А. Аналитическая философия истории / А. Данто. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
69. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою : лекції на тему політики свободи у ХХІ столітті / Р. Дарендорф [пер. з нім. А. Орган]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109 с.
70. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297-422.
71. Древнегреческие мыслители (свидетельства, тексты, фрагменты). – К. : Наука, 1958. – 356 с.
72. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Антропологическая перспектива современной идеологии / Л. Дюмон. – Дубна : Феникс, 1997. – 304 с.
73. Єрмоленко А.М. Комуникативна практична філософія : [підруч.] / А.М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
74. Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф. – М. : Прогресс, 1992. – 376 с.
75. Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты / М.В. Заковоротная. – Ростов н/Д : Изд-во Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 1999. – 174 с.

76. Зимовець Р.В. Конфлікти та протести у постіндустріальному суспільстві (До питання про актуальність дослідницької парадигми Ю. Габермаса) / Р.В. Зимовець // Філософська думка. – 2001. – № 3. – С. 93-114.
77. Исторические типы рациональности : в 2 т. [отв. ред. В.А. Лекторский]. – М., 1995. – Т. 1. – 1995. – 350 с.
78. Ісак Н.Ю. Наратив як засіб ідентифікації особи / Н.Ю. Ісак [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.filosof.com.ua/Biblioteka.htm>
79. Ішмуратов А.Т. Логіка соціального дискурсу / А.Т. Ішмуратов // Філософська думка. – 2000. – № 2. – С. 4-15.
80. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.
81. Камю А. Падение / А. Камю. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 800 с.
82. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.4, Ч.1. – С. 311-501.
83. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант [пер. с нем. Н. Лосского]. – Мн. : Литература, 1998. – 960 с.
84. Карнап Р. Научное миропонимание – Венский кружок / Р. Карнап, Х. Ханс, О. Нейрат ; пер. с нем. Я. Шрамко // Аналитическая философия. – М., 2006. – С. 157-174.
85. Кассирер Э. Опыт о человеке : в введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии : сб. ст. – М.: Прогресс, 1988. – С. 2-29.
86. Кизима В. Культурно-исторический процесс и проблема рациональности / В. Кизима. – К.: Наук. думка, 1985. – 215 с.
87. Киссель М.А. Христианская метафизика как фактор становления и прогресса науки нового времени / М.А. Киссель // Философские и религиозные истоки науки. – М., 1997. – С. 265-318.
88. Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски. – М. : Республика, 2002. – 239 с.
89. Койре А. Галилей и Платон / А. Койре // Очерки истории философской мысли (о влиянии философских концепций на развитие научных теорий). – М. : Едиториал УРСС, 2003. – С. 128-153.
90. Койре А. Пустота и бесконечное пространство в XIV веке / А. Койре // Очерки истории философской мысли (о влиянии философских концепций на развитие научных теорий). – М. : Едиториал УРСС, 2003. – С. 74-108.

91. Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / А. Койре [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm
92. Коллінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Коллінгвуд. – К. : Основи, 1996. – 615 с.
93. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
94. Крымский С.Б. Ценностно-смысловой универсум как предметное поле философии / С.Б. Крымский // Філософська думка. – 1996. – №3-4. – С. 102-116.
95. Куайн В. Онтологическая относительность / В. Куайн // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : [хрестоматия]. – М., 1996. – С. 40-60.
96. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун [пер. с англ. И.З. Налетова]. – М. : Прогресс, 1977. – 301 с.
97. Кургузов А. Роль мови в процесі соціокультурної самоідентифікації особи / А. Кургузов // Схід. – 2002. – № 6. – С. 76-79.
98. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / И. Лакатос // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М. : Прогресс, 1978. – С. 203-235.
99. Ламетри Ж. О. Сочинения / Ж. О. Ламетри. – М. : Мысль, 1983. – 509 с.
100. Лаплас П. Изложение системы мира / П. Лаплас. – М. : Наука, 1982. – 374 с.
101. Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Ж. Липовецки. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 335 с.
102. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1. – 1985. – 622 с.
103. Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний / А.Ф. Лосев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/LOSEW/besed.txt>
104. Лосев А. Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. – СПб. : Алетейя, 2000. – 256 с.
105. Лосев А. Ф. Аристотель : жизнь и смысл / А.Ф. Лосев. – М. : Детская литература, 1982. – 286 с.
106. Лосев А. Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – 650 с.

107. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. – М. : Наука, 1975. – 776 с.
108. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев. – Харьков : Фолио, 2000. – 846 с.
109. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
110. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев // Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. С. – 5-216.
111. Лукреций Кар. О природе вещей / Лукреций Кар. – М. : Наука, 1955. – 318 с.
112. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 94-113.
113. Люббе Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 108 – 113.
114. Люббе Г. Наука и религия после просвещения : об утрате культурной значимости научных представлений о мире / Г. Люббе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z_0000045/index.shtml
115. Малахов В.С. Идентичность / В.С. Малахов // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2000. – Т. 2. – С. 78-79.
116. Малахов В.С. Идентичность / В. С. Малахов // Философия: энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2006. – С. 299-300.
117. Марков Б.В. Разум и история / Б.В. Марков [Электронный ресурс]. –Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Mark_RazIst.php
118. Марков Б.В. Коммуникация и философия языка / Б.В. Марков // Коммуникация и образование : сб. ст. [под ред. С.И. Дудника]. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С.135-161.
119. Марков Б.В. Лицо : национальное и общечеловеческое / Б.В. Марков // Человек : соотношение национального и общечеловеческого : сб. материалов международного симпозиума (г. Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.) [под ред. В.В. Парцвания]. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – № 2. – С.171-186.

120. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. – М. : Издательство политической литературы, 1974. – Т. 42. – С. 41-174.

121. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе [пер. с нем. А. Юдина]. – К. : «Port-Royal», 1994. – 337 с.

122. Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приращение к нему / Г. Марсель // Трагическая мудрость философии. Избранные работы [пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. – С. 72-106. – (Французская философия XX века).

123. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель [пер. с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина]. – М. : Республика, 2004. – 224с. – (Мыслители XX века).

124. Марсель Г. Человек, ставший проблемой / Г.Марсель // Трагическая мудрость философии. Избранные работы [пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. – С. 107-145. – (Французская философия XX века).

125. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Ф. Мейнеке [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 480 с.

126. Молдобаев К.К. Этносоциальная память как форма сохранения и передачи национальной идентичности / К.К. Молдобаев // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность : материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – № 33. – С.18-22.

127. Науковий світогляд на зламі століть / [Лук`янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. та ін.] – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – 288 с.

128. Неретина С.С. Образ мира в «Исторической Библии» Гийяра де Мулена / С.С. Неретина // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 75-114.

129. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История : миф, время, загадка / С.С. Неретина. – М. : Гнозис, 1994. – 208 с.

130. Николай Кузанский. Простец об уме / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М., 1979. – Т. 1. – С.385-443.

131. Николай Кузанский. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М., 1979. – Т. 1. – С.47-184.
132. Никулин Д.В. Пространство и время в метафизике XVII в. / Д.В. Никулин. – Новосибирск : Наука, 1993. – 258 с.
133. Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. – М. : ТОО «Транспорт», 1995. – 301 с.
134. Норберт Элиас. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 1 : Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – 2001. – 332с.
135. Норберт Элиас. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – 2001. – 382с.
136. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – М. : Наука, 1989. – 688 с.
137. Ньютон И. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света / И. Ньютон. – М. : Гостехиздат, 1954. – 367 с.
138. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени [отв. ред. Л.П. Репина]. – М. : Кругъ, 2003. – 408 с.
139. Оккам У. Философские сочинения / У. Оккам // Антология мировой философии : в 4 т. – М., 1971. – Т. 1, ч. 2. – С.891-907.
140. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Восстание масс: Сб. ; пер. с исп. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 11-208.
141. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – 2-е изд. – М., 2000. – С. 437-480.
142. Оссовская М. Буржуазная мораль / М. Оссовская // Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали [пер. с польск. К.В. Душенко]. – М. : Прогресс, 1987. – С. 176-510.
143. Оссовская М. Рыцарский этос и его разновидности / М. Оссовская // Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали [пер. с польск. К.В. Душенко]. – М. : Прогресс, 1987. – С. 24-175.
144. От я к другому : Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / [науч. ред. А.А. Михайлов ; сост. Т.В. Щитцова]. – Мн. : Менск, 1997. – 276 с.

145. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофский // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992. – С. 49-78.

146. Пасько І. Громадянське суспільство і національна ідея : (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси) / І. Пасько, Я. Пасько. – Донецьк : Схід. видав. дім, 1999. – 184 с.

147. Пасько І. Боротьба за владу чи зіткнення цивілізацій? / І. Пасько // Схід. – 2005. – № 3. – С. 108-112.

148. Песнь о Нибелунгах [пер. со средневерхненемецкого. Ю. Б. Коренева] ; под ред. В.Г. Адмони. – Л. : Наука, 1972. – 343 с.

149. Платон. Федон; Пир; Федр; Парменид / Платон [общ. ред. А.Ф. Лосева]. – М. : Мысль, 1999. – 526 с.

150. Плиний Старший. Естествознание; Об искусствах / Плиний Старший. – М. : Ладомир, 1994. – 941 с.

151. Попович М. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте / М. Попович. – К., 1979. – 243 с.

152. Порус В.Н. Наука как культура и наука как цивилизация / В.Н. Порус // Рациональность. Наука. Культура. – М. : Гриф и К, 2002. – С. 327-350.

153. Порус В.Н. Спор о научной рациональности / В.Н. Порус [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/porus.html>

154. Ранке Л. Об эпохах новой истории / Л. Ранке. – Х. : Фолио, 1998. – 346 с.

155. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 473 с.

156. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. (Московские лекции и интервью) / П. Рикер. – М., 1995. – 160 с.

157. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.

158. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт [пер. с нем.; общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова]. – М. : Республика, 1998. – 413 с. – (Мыслители XX века).

159. Рікер П. Історія і істина / П. Рікер. – К. : Пульсари, 2001. – 396 с.

160. Романовская Т.Б. Границы физики в конце XX века / Т.Б. Романовская [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://filosof.historic.ru/books/item /f00/s00/z0000239/index.shtml>

161. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты / В.П. Руднев. – М. : Аграф, 1999. – 384 с.
162. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
163. Сартр Ж.-П. Дороги свободы. Отсрочка / Ж.-П. Сартр [ред. и авт. коммент. А. Волкова]. – Харьков : Фолио, 1997. – 398 с. – (Вершины).
164. Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 1993. – 516 с.
165. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319-344.
166. Сен-Симон А. Избранные сочинения / А. Сен-Симон. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1948. – Т.1. – 847 с.
167. Сидоров А.М. Миф и проблемы рационализации в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса / А.М. Сидоров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://anthropology.ru/ru/texts/sidorov/misl8_49.html
168. Ситніченко Л.А. Комуникативно-діалогічна концепція ідентичності в контексті сучасних філософських дискусій / Л.А. Ситніченко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.filosof.com.ua/Biblioteka.htm>
169. Сівер О. Сутність етнічної ідентифікації як теоретична проблема етнології / О. Сівер // Схід. – 2002. – № 6 (49). – С. 88-90.
170. Спесивцева Н. Витоки есхатологічних ідей та «філософії історії» в західній філософії Нового часу / Н. Спесивцева // Схід. – 2002. – № 6 (49). – С. 64-68.
171. Степин В.С. Основания науки и их социокультурная размерность / В.С. Степин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000042/index.shtml>
172. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
173. Степин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, А.Ф. Кузнецова. – М. : ИФРА-М, 1994. – 274 с.
174. Сухачев В.Ю. Концепция коммуникации в трансцендентально-семиотической интерпретации / В.Ю. Сухачев // Коммуника-

ция и образование : сб. ст. [под ред. С.И. Дудника]. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С. 106-134.

175. Сухачев В.Ю. Пределы идентичности / В.Ю. Сухачев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/limits.html>

176. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор [пер. з англ]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

177. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор [пер. з англ]. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.

178. Тейлор Ч. Політика визнання / Ч. Тейлор // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 29-72. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

179. Тоффлер О. Наука и изменение / О. Тоффлер // Предисловие к кн. : Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М. : Прогресс, 1986. – С. 11-32.

180. Трёлъч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трёлъч [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. - 719 с. – (Лики культуры).

181. Тростников В.Н. Мысли перед рассветом / В.Н. Тростников. – М. : Эксмо, 1997. – 356 с.

182. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия / Н.Н. Трубников. – М. : Наука, 1987. – 255 с.

183. Тулмин С. Концептуальные революции в науке / С. Тулмин // Структура развития науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М., 1978. – С. 170-190.

184. Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів / М.Г. Тур. – К. : ПАРАПАН, 2006. – 396 с.

185. Уайт Х. Метаистория : историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

186. Уайтхед А. Приключения идей / А. Уайтхед // Избранные работы по философии. – М., 1990. – С. 389-702.

187. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Уитроу. – М. : УРСС, 2003. – 401 с.

188. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки. – М. : Прогресс, 1986. – С. 507-519.

189. Философский энциклопедический словарь / [ред.-сост. Е. Губский и др.]. – М. : ИНФРА-М, 2001. – 576 с.

190. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 338 с.
191. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс / М. Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000551/index.shtml>
192. Фуко М. Что такое просвещение / М. Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000554/index.shtml>
193. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М. : АО «КАМІ», 1995. – 245 с.
194. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40-52.
195. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2008. – 192 с.
196. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас // Техника и наука как «идеология» [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М. : Праксис, 2007. – С. 50-116.
197. Хабермас Ю. Технический прогресс и социальный жизненный мир / Ю. Хабермас // Техника и наука как «идеология» [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М. : Праксис, 2007. – С. 117-135.
198. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) [пер. с нем.]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с. – (Серия «Современное богословие»).
199. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Библихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с.
200. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 221-238.
201. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С.41-62.
202. Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики / М. Хайдеггер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml>
203. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии : Сб. [пер. с англ., нем., фр. ; под ред. Ю.Н. Поповой]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 260-312.

204. Харт К. Постмодернизм / К. Харт [пер. с англ. К. Ткаченко]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
205. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.
206. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? / Дж. Холтон // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 26-58.
207. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно [пер. с нем. М. Кузнецова]. – Москва-Санкт-Петербург : Медиум, Ювента, 1997. – 311 с.
208. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
209. Хюбнер К. Критика научного разума / К. Хюбнер [пер. с нем.]. – М. : ИФРАН, 1994. – 326 с.
210. Хюбнер К. Прогресс от мифа, через логос, к науке? / К. Хюбнер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000044/index.shtml>
211. Цоколов С.А. Принцип конструювання дійсності у теорії комунікації (Комунікаційний конструктивізм Пола Ватцлавіка) / С.А. Цоколов // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 113-127.
212. Цымбурский В.Л. Идентичность цивилизационная / В.Л. Цымбурский // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2000. – Т. 2. – С. 80-81
213. Черняк В. Мифологические истоки научной рациональности / В. Черняк // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 37-52.
214. Шаров А.В. Взаимодействие культур и проблема идентичности / А.В. Шаров // Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практическая конференция КРСУ (27-28 мая 2004 г.). Материалы выступлений ; под общ. ред. И.И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 171-176.
215. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер ; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
216. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В.С. Швырев. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.
217. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии : Сб. [пер. с англ., нем., фр. ; под ред. Ю.Н. Поповой]. – М. : Прогресс, 1988. – С.30-94.

218. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов // Сочинения : в 2 т. – М. : Наука, 1993. – Т. 1. – С. 317-664.
219. Эйнштейн А. Физика и реальность / А. Эйнштейн // Собрание научных трудов : в 4 т. – М. : Наука, 1967. – Т. 4. – С. 200-227.
220. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Политиздат, 1996. – 248 с.
221. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий : [сб. ст. / под ред. Ф. Барта] пер. с англ. И. Пильщикова. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.
222. Юдин А. Парадоксы критической теории Герберта Маркузе / А. Юдин // Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества [пер. с нем. А. Юдина]. – К. : «Port-Royal», 1994. – С. 6-21.
223. Юнг К. Психология и алхимия / К. Юнг. – М. : Рефл-бук, 2003. – 592 с.
224. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. – СПб. : Наука, 2000. – С. 55-429.
225. Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. – СПб. : Наука, 2000. – С. 441-470.
226. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 525 с.
227. Kirk G. Myth: Its meaning and function in ancient and other cultures / G. Kirk. – Cambridge, 1970. – 347 p.
228. Kojeve A. L'origine chretienne de la science moderne / A. Kojeve // Melanges Alexander Koyre. 1. L'aventure de la science. – P., 1964. – 303 p.
229. Foucault M. Dits et ecrits / M. Foucault. – Paris : Gallimard, 1994. – P. 562-578.
230. Thadden R. v. Die Botschaft der Bruderlichkeit / R. Thadden // SZ vom 26/27 Nov. 1988.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Левицький Віктор Сергійович

**НОМО CHRISTIANICUS?
ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ МОДЕРНУ**

Монографія

Редакція авторська

Відповідальна за випуск: *Тимофєєва Г.В.*

Обкладинка: *Венгренюк І.А.*