

Київський університет імені Тараса Шевченка

На прозах рукопису

Хома Олег Ігорович

УДК 130.2

Ідея зла в суспільній свідомості:
витоки та історичні форми

Спеціальність 17.00.08 - історія та теорія культури

Автореферат
дисертації на здобуття вченого ступеня
кандидата філософських наук

Київ - 1993

40 2597

Робота виконана в Київському університеті імені Тараса Шевченка

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор
Горак Ганна Іванівна

Офіційні опоненти: доктор філософських наук, професор
Бистрицький Євген Костянтинович
кандидат філософських наук, доцент
Лосев Ігор Васильович

Провідна установа: Київський державний інститут легкої
промисловості

Захист відбувається " 6 " грудня 1993р. на засіданні спеціалізованої вченої ради Д.01.01.06. при Київському університеті імені Тараса Шевченка за адресою 252001, ГСП-І м. Київ, вул. Володимирська 60, ауд. 233

З дисертацією можна ознайомитися в науковій бібліотеці Київського університету імені Тараса Шевченка.

Автореферат розіслано " 5 " листопада 1993р.

Вчений секретар
спеціалізованої вченої ради

доц. Гусев
Валентин Іванович



ЛНБ України ім. В. Стефаніка



00814152 (L)

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

Актуальність дослідження. Дана робота є спробою визначення онтологічного статусу зла, тобто надання цьому поняттю значення однієї з фундаментальних структур людського буття в цілому. Подібна задача виглядає актуальною з огляду на певні явища сьогодення. Мова йде про ситуацію, коли дослідження зла перш за все є предметом етики і отже проходить в межах суто етичних контроверз. Але несамоодостатність, внутрішня необґрунтованість етичного дискурсу вимагає певного підґрунтя, котре не може бути створене власне етичними засобами. Будь-які варіанти розв'язання опозиції "добро-зло" потребують попередньої вкоріненості в просторі відповідного онтологічного проекту і лише тим здобувають внутрішню цілісність. Перш, ніж мислити зло в етичному плані (як опозицію "добра", що потребує "розвінчання"), слід вирішити питання про фундаментальні підвалини присутності та відтворюваності цього феномену в історичному функціонуванні культур як систем. У всякому разі етика традиційно розглядалася як інтегральна складова філософської доктрини, як "практична філософія", що займається доведенням загальних принципів до реальних життєвих колізій. Отже феномени, що діють на етичному рівні, повинні мати попередню загальнофілософську санкцію.

Онтологія зла починається там, де закінчується етика. Йдеться про пункт, в якому етична теорія стикається з непереборною неусуваністю зла з людського життя, котра не зважає на етичні інвективи. Етичні дистикції "добро - зло" виглядають в такому випадку значно мірою умовними, бо стає помітним що, як зазначали стародавні китайці, добро переходить в зло, прямота викривлюється. Етично "впевнене" в собі добро раптом фіксує у власних рисах риси свого "лукавого" візаві. Стає зрозумілим, що присутність зла в культурі не обмежується етичними "бантустанами", що це поняття має в собі смисл значно ширший від смислу відповідного елементу "практичної філософії". Що етичні образи зла - лише окремий випадок функціонування фундаментального механізму культури.

Онтологія зла діє в смисловому просторі системних характеристик культури. Подібний простір задає особливу предметність, на його арені діють не власне дискретні формоутворення культури - до яких належать етичні "добро" та "зло" -, але константи, притаманні будь-якому з формоутворень. Зло на цьому рівні має позаетичний,

системний характер. Тут не йде мова про "вбивство" чи "клятвопорушення". Тому розуміння зла в якості системної характеристики культури не слід безпосередньо редуціювати до того ж таки етичного контраксту. Системна архітектоніка культури не підлягає етичному оцінюванню. Специфіка онтологічного запитування про зло не має на меті розкрити якийсь новий, "більш високий" рівень його протистояння з "добром". Скоріше проблема стоїть так: про що треба помислити перш, ніж підходити до самого формулювання етичної опозиції; яким є те предметне поле, котре трасується сіткою етичних координат.

Не провіаши подібного дослідження важко збагнути чим є етика в культурі. Етичне набуває тоді рис самоцінної сакральності і в решті решт виявляється не готовим осмислити перспективу власної наповненості злом. Етика передбачає жорстке розведення "добродійності" та "вади". Але, за відсутності онтологічного аналізу внутрішньокультурних засад відтворюваності "вади", вказане розведення перетворюється на зашкарублий архаїзм, котрий постійно прагне рішучої перемоги над злом і з методичною послідовністю впадає в розпач при спогляданні наслідків кожного такого "тріумфу".

Оскільки різниця між етичним і онтологічним розумінням зла проводиться рідко, ці особливі аспекти, як правило, не виділяються як такі, що спричиняє необґрунтовані ототожнення. А, отже, актуальною видається проблема методологічного інструментарію для дисциплін, що давно назріли.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. При написанні роботи автором довелось торкнутися проблематики різних наукових дисциплін, як правило, досить широко висвітлюваної в літературі.

В першу чергу це стосується етичного підходу до дослідження зла. Вирішальну роль в цій сфері відіграє класична філософська спадщина, де знайшли відображення всі вузлові пункти досліджуваної тематики, хоча слід зазначити, що класичні філософські концепції за масштабами своїх підходів перевищують ті межі в трактовці зла, які пропонує етика. Очевидно, що в історії філософії зло розглядалося з точки зору двох фундаментальних підходів.

До першого, який можна назвати меоністським, належить традиція, відзначена іменами Сократа, Платона, Арістотеля, Плотіна, Августина, Псевдо-Діонісія Ареопажита, Аквіната, Лейбніца, Гегеля та багатьох інших. Прибічники цього напрямку за всіх розбіжностей в деталях, однозначно розглядають зло як несубстанціальне утворен-

ня, просту "нестачу блага". До речі, в цьому ж руслі спрямована й думка християнської філософії взагалі (конфесійні розбіжності тут не мають значення) – як офіційних богословів, так і філософів на кшталт Вол.Соловйова, М.Бердяєва, С.Франка, ін.

Другий підхід до зла можна назвати функціоналістським, виходячи з того, що на його терені мають місце не лише спроби визначення певної позитивної ролі зла (це зустрічається дуже часто і в меоністів), але й надання злу субстанціального статусу, повноправне включення його в структуру універсуму поряд з іншими сутнісними утвореннями, зокрема – й добром. Цей підхід, якщо вважати на кількість представників, набагато менш поширений, ніж перший. Тут можна назвати зороастрійську традицію, що вплинула свого часу на іудаїзм та на християнських еретиків (особливо I-ї пол. I-го тис. н.е.), Старий Заповіт, а також досократиків (зокрема Геракліта та Емпедокла). Хотілося б також зазначити в цьому зв'язку, що сучасна філософія нестабільності І.Пригожина є певним – хоча б в інтенції – поверненням до космологічної трактовки зла досократиками на ґрунті останніх досягнень природознавства. В Середньовіччі та новоевропейській історії ця традиція майже не поширюється в формі безпосередньо учень (мають місце лише поодинокі ідейні впливи на меоністські системи). В І9-му столітті функціоналізм переживає справжній ренесанс, пов'язаний з іменами К.Маркса (прогресизм якого все ж викликає певні проблеми з аутентичністю такої типології) та Ф.Ніцше.

Сучасна література з цих питань не виходить за рідкісним виключенням за рамки класичних доробків з традиційною перевагою меоністських тенденцій. В радянській філософії можна виділити праці Л.В.Волченко, Ф.А.Селіванова, А.А.Гусейнова, А.М.Каримського, С.В.Кримського, М.А.Малахова, В.П.Фетісова, А.П.Скрипника, Ю.В.Согомонова, ін.

Серед представників сучасної зарубіжної філософії особливу увагу привертає розробка даної проблематики в творчості А.Гляксмана, Е.Жільсона, П.Рікьора, Х.Ортеги-і-Гассета, М.Хайдегера, К.Ясперса та ін.

Особливою групою стоять праці, що репрезентують біологічний підхід до зла (біоетика), а також різноманітні напрямки психоаналізу (З.Фрейд, Е.Фромм, К.-Г.Юнг, ін.).

Взагалі ж, з точки зору автора, в принциповому осмисленні проблематики зла незаперечно першість мають саме антична та серед-

ньовічна філософії, в межах яких поставлені всі сутнісні акценти. Сучасна ж філософія намагається застосовувати класичні констатації до практики сьогодення, формулюючи традиційні принципові позиції в близьких до слуху сучасників термінах.

В тому розумінні зла, яке пропонується в даній дисертації, суттєву роль відіграє трактовка деяких допоміжних понять, першим з яких є поняття культури. Останнім часом у вітчизняній філософії відбувається широка дискусія про його сутність між представниками діяльнісного та онтологічного підходів. Перший знайшов своє відображення в творах Є.А.Баллера, І.В.Боголюбової, Ю.Н.Давидова, Л.М.Когана, І.С.Маркар'яна, В.М.Межуєва, В.Є.Толстих та ін. Аргументація другого викладена В.С.Біблером, С.К.Бистрицьким, В.П.Івановим, С.В.Кримським, С.В.Пролеєвим та ін. Слід також відзначити специфічний напрямок розробки культури в межах інформаційно-семіотичного (Ю.М.Лотман, В.А.Успенський) та історико-антропологічного (І.П.Вейнберг, А.Я.Гуревич) підходів.

Стосовно тематики суспільної свідомості, суспільної ідеології та психології слід вказати на класичні праці М.Вебера, К.Мангейма, Х.Ортега-і-Гассета, Ю.Хабермаса та багатьох інших. У вітчизняній філософії цими проблемами займалися М.А.Барг, Г.І.Горак, В.А.Грушин, А.К.Уледов, В.І.Толстих, ін.

Особливе місце в дисертації посідає тема ментальностей як особливого механізму культури. Крім праць А.Я.Гуревича, в нашій літературі до останнього часу майже не було публікацій з цього приводу. Що ж до класичних вже постановок "нових істориків", то можна назвати прізвища Ж.Дюбі, М.Вовеля, Ж. Ле Гоффа, Р.Мандру.

Проблема співвідношення виразимого та невиразимого смислів культури і людської поняттєвості знайшла місце в працях Л.Вітгенштейна, Г.-Г.Гадамера, В.Гумбольдта, М.Хайдегера, М.Фуко, Р.Якобсона, ін., а у нас - В.В.Вібіхіна, В.В.Налімова, В.А.Парахонського, тартуської школи семіотиків. В межах цієї проблематики слід зазначити також праці з теорії установки (Ф.В.Вассін, В.Л.Какабадзе, Н.І.Сарджвеладзе, Ш.Н.Чхарташвілі, А.І.Шерозія, Д.Н.Узнадзе).

Власне історико-культурна частина роботи спирається на творчий доробок С.С.Аверінцева, Л.М.Баткіна, М.М.Бахтіна, В.В.Бичкова, А.Я.Гуревича, В.І.Клочкова, Ф.В.Я.Кейпера, А.Ф.Лосева, Ж. Ле Гоффа, Р.Мандру.

Підсумовуючи, можна сказати, що проблематика зла та механізмів функціонування культурної цілісності знайшла широке висвіт-

лення в філософській, культурологічній, семіотичній, лінгвістичній, психологічній літературі. Але велика значимість вказаних тем вимагає подальших зусиль, спрямованих на розширення поля пошуку засобів інкорпорування зла в згадану цілісність та розуміння його з середини цієї сфери.

Мета і завдання дисертації. В дисертації ставиться за мету розробити онтологію зла як такого механізму культури, котрий становив би собою невід'ємну та незбунну частину культурної цілісності.

Для досягнення цього передбачається розв'язання таких задач:

- відокремлення суто етичної проблематики від власне філософської і визначення об'єкта досліджень, який дав би змогу розглянути "зло" в потрібному ракурсі;

- зображення ролі та місця нігіляційного механізму культури в загальній архітектоніці культури й встановлення зв'язку між цим механізмом та "злом";

- конкретизація загальноонтологічного підходу й втілення змісту феномену "зла" в категоріальний ряд "базисний смисл культури - ментальність - ідея суспільної свідомості";

- інтерпретація за допомогою отриманого категоріального апарату реальної культурно-історичної динаміки картин світу;

- визначення статусу ідей зла в сучасності як закономірного наслідку природньо-історичного шляху трансформацій культури.

Теоретичну та методологічну основу дисертаційного дослідження складає класична спадщина онтологічних концепцій зла (функціоналістського напрямку) та праці сучасних дослідників з культурології, онтологічного розуміння теорії установки, семіотики, палеопсихології. Були критично переосмислені й використані в аналізі деякі положення теорії суспільної свідомості та історії ментальностей.

При осмисленні дослідницьких задач автор спирався на широке коло історико-культурних та історико-філософських праць, міфологічні та релігійні джерела, роботи з історії науки та з фундаментальної онтології.

Будучи свідомим того, що виконання поставлених перед дисертацією задач вимагає застосування багато в чому специфічної методології, автор намагався створити певний синтез шляхом введення онтологічного принципу в структуралістські методики. Міждисциплінарний в цілому характер підходу ґрунтується на такому підборі матеріалу різних областей знання, який дав би можливість відобра-

зити присутність базисних смислів культури в смисловому полі доктрин, ідеологій, уявлень тощо. На послідовне проведення вказаного принципу й працює обрана джерелознавча база.

Наукова новизна. Оскільки дослідження зла можливе лише в межах або функціоналістської, або меоністської парадигми, то питання про наукову новизну в цій сфері полягає не в пошукові якогось третього шляху, що був би суцільно оригінальним. Новизна в розробці цієї проблематики має місце тільки за умови вирішення конкретних завдань, поставлених традиційним розвитком вищеназваних загальних підходів. Іншими словами, за умови трансформації наявного стану проблеми в певну категоріальну конструкцію, що давала б змогу увійти в горизонт свідомості таким змістам, котрі б знімали апорійність завдяки зміні бачення. Тобто справа полягає в експлуатації прихованих можливостей, притаманих смисловому просторові парадигми.

Отже, новизна в дослідженні зла, з точки зору автора, може полягати в розробці особливої поняттєвості, котра давала б можливість створити, скажімо так, нетрадиційну архітектоніку традиційного підходу.

Загальний зміст цього положення може бути конкретизованим у наступних пунктах:

1. Зло в онтологічному розумінні тотожне з нігіляційним механізмом культури.

Це означає, що розрізнення "позитивної" (чи "творчої") та "негативної" (чи "руйнівницької") нігіляції на загальнокультурному рівні втрачає сенс. Зло не може відсікатися від "позитивно орієнтованої нігіляції", а, отже, не постає як виключно "вороже", "позакультурне" чи "здатне бути подоланим" в межах культури. Зло є наслідком зіткнення системи основоположень культури з онтологічними умовами останньої. У вказаному розумінні воно пронизує собою все культурне життя і є однією з найфундаментальніших характеристик будь-якого культурного феномену.

Зло, як його розуміє етика, є лише окремим явищем, досить конкретним, в загальному контексті внутрішньокультурної нігіляції. Онтологічно трактоване зло та зло етичне безумовно в спорідненими поняттями, але та специфіка, що робить зле "злим" - зневажання міри, руйнація сталого та впорядкованого і т.ін. - вимагає чіткого розведення їх як відповідно роду та виду.

2. Загальнокультурний статус зла еманує в систему визначень індивідуальної свідомості через категоріальний ряд "базисний смисл культури - ментальність - ідея суспільної свідомості".

Кожна дискретно-концептуальна трактовка зла є лише наслідком функціонування культурного коду, котрий уможливорює трансформацію невиразимого смислового поля культури у власне систему дискретних змістів. Форма постійної суперечності, концептуального антагонізму, взаємовиключних трактовок зла навіть в межах однієї культури є адекватною формою втілення того єдиного базисного смислу, в якому відображується сутність нігіляційного механізму. Безпосередньо невиразимий базисний смисл пов'язується з дискретними смислами свідомості через опосередкування ментальності та ідеї суспільної свідомості.

Еманативна природа трансляції загальнокультурного статусу, зла передбачає шкалу визначень "виразиме - невиразиме". Те, що на рівні виразимого розпадається на систему взаємопротилежних визначень, з необхідністю коріниться в первинній невиразимій єдності. Обидва моменти - виразимого та невиразимого - присутні нерозривно пов'язаними в кожному локальному "розумінні" як узгодженість духу та букви, тексту та контексту і т.ін.

3. Зло на рівні ментальності постає як власне інтенціональний вплив смислового ядра культури, що покладає межі дискретного смислоутворення.

За умови розуміння культури як "всеобіймаючого невидимого середовища, в яке занурене суспільство", ментальність постає самим по собі впливом середовища на все, що цим середовищем "охоплюється". Вказаний вплив тотожний з тими рамками культурної відкритості, що завдають напрямку утворення уявлень.

Отже, зло, трактоване як особлива ментальність, не є якимось "неусвідомлюваним пластом світобачення". Швидше - це певна присутність завжди зовнішнього фону, "по контуру" якого здобують можливість прокладатися різноманітні системи основоположень, "автоматизмів свідомості" і т.ін. Ментальність зла є тим кордоном, за яким невиразима цілісність базисного смислу культури розгортається в безконечному розмаїтті артикульованих смислів. Ментальність зла завжди лишається по той бік кордону невиразимого, через наявність якого уможливується координатний простір для створення дискретних смислових конструкцій.

4. Ідея зла в суспільній свідомості є елементом системи підтримання культурної самоідентичності.

Ідея зла в суспільній свідомості це – на відміну від менталітету – придатна до безпосередньої фіксації в чуттєвих та раціональних формах цілісна явленість базисного смислу. Визначена таким чином, ідея зла акумулює в собі увесь можливий для даного конкретно-історичного стану культури спектр трактувань злого, покладений межами ментального впливу. На терені ідеї суспільної свідомості кожен раціональний зміст нерозривно пов'язаний з відповідною йому чуттєвістю. Складена з таких ідей, суспільна свідомість постає загальним механізмом захисту культурної самоідентичності завдяки тому, що подає безпосередній матеріал мислення та відчуття, котрий несе на собі міру системи базисних смислів.

5. Ідея зла слугує ключем до розуміння сутності сучасної європейської культури – зіткнення двох менталітетів, що набуло закінченої форми "буття-як-конфлікту".

Статус зла в конкретно-історичних типах культури є наслідком функціонування таких характеристик як "відношення Абсолюту до сущого", "статус історії" та "спосіб теодицеї". Застосування такої методики до матеріалу сучасної європейської культури дозволяє визначити її менталітет як наслідок гіпостазованого зіткнення міфологічного та монотеїстичного менталітетів, котре не припиняється, а, навпаки, набуває сталої форми "буття-як-конфлікту".

В цих умовах значення нігіляційного механізму зростає надзвичайно, нігіляція набуває нечуваних раніше масштабів. На поверхні культури це створює ситуацію, коли кожне покоління живе в "вік перемін" й бачить на власному досвіді загибель сталих уявлень, зокрема й про зло. Саме тому в умовах внутрішнього конфлікту культури підноситься значення акценту не на мигучих формоутвореннях зла, а на онтологічних механізмах його присутності в культурі.

Структура роботи. Мета і задачі роботи визначили структуру дисертації, яка складається зі вступу, двох розділів, закінчення та списку літератури.

Аналіз зла як онтологічного механізму культури вимагає створення особливого інструментарію, котрий в змозі зафіксувати трансляцію загальнокультурних смислів, що має еманативну природу. Смислова присутність зла в культурі розглядається через тріаду "ідея суспільної свідомості – менталітет – базисний смисл культури". Побудові вказаної категоріальної конструкції присвячено перший

розділ роботи.

В другому розділі проводиться конкретизація загального розуміння зла як культурного механізму через аналіз його статусу в різних епохи історії європейської культури. Автор відстоє думку, що в кожній культурно-історичній цілості в різному "матеріалі" та різним чином реалізується присутність незмінно наявного нігіляційного механізму, що детермінує необхідність тих чи інших етичних образів "зла".

Основний зміст роботи

У вступі розкривається доцільність і актуальність теми, окреслюється ступінь її вивченості, а також мета та завдання роботи. Описано джерелознавчу базу дослідження, викладено головні теоретичні та методичні принципи його виконання. Визначено можливість практичного застосування дисертації.

Перший розділ - "Ідея зла як елемент системи культури" - присвячений питанням методології дослідження зла як онтологічної складової культури. За змістом вирішуваних завдань розділ поділяється на дві частини. В першій, що отримала назву "Статус зла в культурі", мова йде про загальну характеристику нігіляційного внутрішньокультурного механізму та мотиви ототожнення останнього зі злом. Відправним пунктом аналізу служить проведення принципової демаркації з етикою. Оскільки етика сприймається автором в традиційному розумінні "практичної філософії", то з цього випливають й певні міркування про специфіку етичного сприйняття зла. Вихідною інтенцією етичного дослідження є не просто позитивна "розробка проблеми", а саме пошук способу розвінчання "злого", виправдання "істинних" життєвих орієнтирів, проголошення "благого" ідеалу. Подібна спрямованість значною мірою наперед визначає і результати, і об'єкт дослідження. Зло в етиці з необхідністю постає акумуляцією всіх негативних атрибутів, що на найвишому рівні узагальнення логічно завершується меоністською доктриною "зла - ніщо". В етиці зло - чітко визначена і окреслена в реальних ознаках та деталях могутня, але здатна бути подоланою, опозиція "добра", яка має всіляко "витіснятися" зі світу. В сфері "практичної філософії" мабуть і не може бути інакше. Але автора цікавить те, що можна сказати про зло, коли останнє не піддавати апріорному "розвінчанню", а спробувати мислити - за Гераклітом - добре й але як одне, а світ - як сповнений універсальної енергетики, котра у кожний конкретний момент одночасно постає і як "добра", і як "зла". Добро переходить в зло. Але осмислення цього переходу у всій повноті виходить за

межі етики, котра планує бойові операції "наступу", "оточення" та "знищення" злого. Зло онтологічно вкорінене в світі і не зводиться до рівня лише етичних уявлень. Сама сутність культури є свідченням про цю вкоріненість.

Культура розглядається автором як тотальний смисловий простір, в якому розгортаються можливі проекти буттєвої присутності людини. Присутність ця постає як позиція-перед-світом, що спирається на певну систему базисних смислів. Вказані базисні смисли не мають дискретного характеру, що давало б змогу їх дискурсивного схоплення. Базисний смисл уможливує присутність всього, що є присутнім, як такого, як певного сущого. Це щось на зразок загальнокультурної "атмосфери", "духу часу", "всеохоплюючого, невидимого середовища, в яке занурене суспільство" (А.Я.Гуревич). Базисний смисл не фіксується "як такий", його концепт створюється лише як ретроспективний огляд загальної "спрямованості" сущого в культурі, т.зв. "культурної відкритості". Тут мабуть доречною буде аналогія з "визначенням" Єдиного в неоплатонізмі через загальне осягнення смислової спрямованості світової еманациї.

Базисний смисл культури розгортається як система культурних формоутворень. Останні утримуються як належні до спільного "контексту" саме наявністю невизраимої енергії, що поєднує. Культура існує доти, доки зберігається можливість дії саме аутентичного базисно-смислового ядра, а отже - доки будована останнім сукупність формоутворень здатна зберігатися серед колізій реальної буттєвої ситуації. Тому запорукою життєвості культури служить максимальна гнучкість системи базисних смислів, її здатність відповісти на якомога ширшу амплітуду змін.

Сутність пристосування культури до буттєвої ситуації, таким чином, полягає в тому, наскільки культура в змозі запропонувати ефективний механізм нігіляції оформлених установлень, що застаріли, в межах аутентичного смислового ядра. Тобто не зовнішній вплив повинен руйнувати обличчя культури, що склалося, коли останній судилося зберегтися. Наслідки зовнішнього імпульсу повинні бути "організованими" за допомогою певної внутрішньої активності. Для того, щоб процес реакції на кризу не перейшов меж смислового базису культури, базис повинен мати в наявності ефективні засоби стримування.

Визначена вище внутрішня нігіляція не виникає на порожньому місці. В системі базисних смислів культури повинен постійно існувати механізм, котрий би в випадку необхідності забезпечив цю ні-

гіляцію. Таким механізмом в культурі є неусувана, поряд з жорсткою системою норм, сфера неортодоксії, аномальності. В культурі закладено певне внутрішнє джерело нестабільності, суть котрого — в відтворенні альтернативи, в породженні різниці потенціалів між нормальним та аномальним полюсами. Сфери неортодоксії не можуть однозначно закріплюватися за тими чи іншими категоріями формоутворень. Тут не діють внутрішньоситуативні критерії шкали "ми — вони". Джерело нестабільності здатне проявлятися (і проявляється) в діяльності будь-якої з підсистем системного цілого культури. Це — своєрідний резерв альтернативності. Здатність культури створювати сфери неортодоксії є єдиним гарантом її гнучкості в буттєвих колізіях.

Вищенаведене з'ясування функціональної призначеності нігіляційного механізму культури недостатнє в тому плані, що воно не прояснює проблеми самого походження такого механізму. З точки зору автора, світ культури являє собою певну абстракцію універсального масштабу, що полягає в вириванні певної "ділянки" світу—в-собі з природної безпосередності, отримувачи штучну основу — культурну позицію, особливу систему базисних смислів. За допомогою цієї системи відбувається розрізнення, відокремлення нового утворення від моря стихій, що його оточують. Отже, культура як позиція-перед-світом передбачає відштовхування, подолання, хірургічну операцію, що проводиться на живій тканині безпосередності. В цьому смислі культуру можна розглядати в якості негачії природної безпосередності чи — іншими словами — руйнівницької активності, що знищує певний недовершений стан. Ця негачія є суттєво неусуваною й рівнозначно невід'ємною від "творчих", "позитивних" сфер культури, як, припустимо, вбивство хтонічного чудовиська — від діяльності культурного героя в космогонічному міфіві.

Отже, негачією пронизані всі рівні культури, оскільки вони виступають засобами структурування, форпостами порядку. Отриманий таким чином нігіляційний імпульс створює необхідну динамічну напругу, здатність флюктувати, переходити норму, розвиваючи новий проект базисного смислу.

В такий спосіб зафіксований нігіляційний механізм культури і є зло. Подібне ототожнення, на думку автора, серйозно обґрунтовується хоча б парадоксами етичних систем. Навіть вкрай розведені "добро" та "зло" демонструють інколи цілковиту взаємозалежність та взаємопереплетеність. Навряд чи вдається спроба довести необхідність остаточної перемоги "добра" над "злом" і через діалектичне

загострення суперечності, накреслення шляху прогресивного сходження від "недовершеного" до "довершеного". Будь-який варіант "перемоги" над злом сам виявляється насиченим злом власної природи. Отже етичне зло – лише модифікація загальної культурної інтенції на нігіляцію сталого, котру й можна лише назвати злом як таким. Отже, те, що постає для нас іноді в якості "раптового" виникнення зла в середовищі "доброго", слід розглядати як чергове спрацювання системних характеристик культури, котре не могло не відбутися.

В другій частині першого розділу – "Підхід до ідеї зла, застосований в даному дослідженні" – йдеться про безпосередній категоріальний каркас, котрий дав би змогу відобразити питому трансляцію смислу в культурі саме як трансляцію еманативну, таку, що "перебуває" й "охоплює собою". Потрібно подати певне розуміння інтерсуб'єктивних форм явленості зла та знайти їх зв'язок з системою базисних смислів.

Стартовим пунктом дослідження цієї проблеми автор вибирає категорію "ідея суспільної свідомості" (ІСС). Цей вибір обумовлено особливим місцем вищеназваної категорії в традиції, що вивчала "суспільну свідомість". Автора зацікавили ті можливості, що їх відкриває застосування ІСС для характеристики кореляції загальних ідеологічних та психологічних феноменів, що тягнуть над суспільністю за сутність людським життям. ІСС трактується автором як певний ідеолого-психологічний синтез, що виявляє риси "цілісного стану" (термін школи Д.Н.Узнадзе). ІСС не є "думками, що прийшли до нас в голову", "інформаціями". Це цілісні стани, що дають змогу не лише розуміти певний зміст, але й оточують останній психологічною за природою аурою "впевненості", "природності" і навіть відповідною емоційністю. За такого підходу ідея зла, що постає як ІСС, не лише "концепт", але й реальний шанс зобразити присутність, що впорядковує, культурної відкритості. Тим самим ідея зла виступає ще й елементом "захисної смуги" базисного смислу культури, будучи відзначеною атрибутами "незаперечності" та "самоочевидності".

Світ ІСС будується згідно проекту культурної відкритості. Вказані ідеї вводять в свідомість людини зміст, котрий цілком не зводиться до свідомісної іпостасі. Отже ІСС – своєрідний "термінал" невиразимого в виразимому, ланка, що опосередковує. Саме установочний характер ІСС спричиняє таке її двоїсте становище. В сфері розглядуваних ідей дискурсивно виразиме, "знання" виступає

в узгодженості з прихованими архетипами, до-розсудковостями, неявними критеріями самоочевидності, сталими стереотипами світосприйняття і т.ін. Поняттям ICC фіксується саме момент взаемоскоригованості виразимих та невиразимих смислів, що задають світоорієнтацію людини.

Сукупність ICC становить певну цілісність, будучи детермінованою смисловим ядром культури. Ця сукупність детермінується через наявність "самоочевидного", безпосередньо зрозумілого. Думка не може виходити за ці межі, вона діє лише в "просторі", що лишається поміж ними. Ті рамки обмеженості, що покладаються відкритістю й становлять таким чином самоідентичність культури, отримують в дисертації назву менталітету. Автор відстоює точку зору, що менталітет не може бути феноменом, який знаходиться на одному рівні з "автоматизмом та звичкою свідомості", "неусвідомлюваною константою світобачення" і т.п. традиційними предметами історії ментальностей. За цей рівень менталітет виводить хоча б його невизначуваний, напівінтуїтивний статус в рамках самих досліджень істориків ментальностей. Згаданий статус і не може бути визначений, бо йдеться про дуже специфічний предмет. Менталітет - не сфера безсвідомих архетипів культури, латентних "картин світу", що детермінують усвідомлювані змісти. Це - ті межі культурної відкритості, що визначають характер цілісної та взаемоскоригованої присутності системи виразиме/невиразиме. Отже, менталітет не визначається "позитивно". На його присутність вказує фіксація певного цілісного, системного середовища, котре дає змогу утворитися явному, дискретному змістові. Менталітет - не сама по собі цілісність, а те, що обмежує цілісність "іззовні", "охоплює", "огортує" її, про цю інстанцію вже не можна вести мову безпосередньо, як про ту ж таки неусвідомлювану "картину світу". Це сама по собі маніфестація невиразимого базисного смислового ядра культури, котре власне слугує джерелом фундаментального утримування культури в якості культури, позиції-перед-світом. Саме ось ця тріада ICC - менталітет - базисний смисл культури, що розуміється не як певна "просторова" ієрархія а еманативна єдність, і виступає для автора моделлю трансляції будь-якого смислу, зокрема й смислу зла. Отже збагнути зло в культурі як певний нігіляційний механізм автор намагатиметься в межах вказаної категоріальної тріади. ICC в цьому плані розгортається як така, що потенційно доповнюється безконечною кількістю резервних горизонтів. Завдяки механізмові культурної флуктуації вказані

горизонти можуть переходити в актуальний стан, висвічуючи в такий спосіб зміну базисно-сміслових проектів.

Застосуванням визначених вище категорій до аналізу безпосередніх форм історичної репрезентованості зла як онтологічної характеристики культури присвячено другий розділ роботи. Він має назву "Зло в картинах світу". Даний етап дослідження полягає в такому аналізі історично-сміслових цілісностей європейської культури, котрий би засвідчив незмінність сміслового місця зла (попри всі розбіжності тих чи інших трактувань) в загальній архітектоніці ментальних "прообразів". Поставлена мета вирішується шляхом введення в дію основних пунктів смислової спрямованості культури. Такими автор вважає відношення "абсолют - світо-лад" та "історія", котра суть динамічне втілення взаємодії "абсолют - світо-лад". Виразимі культурні смисли будуються на підвалинах попередньої визначеності таких полюсів культури як "абсолют" та "світо-лад". Ці моменти становлять первинну систему відліку, що й є наслідком впливу ментальних рамок. Взаємодія вказаних полюсів розгортається як "історія", котра суть лише сукупність основних характеристик процесуальності, створюваної взаємовідносинами вищевказаних смілових полюсів картини світу.

Власне кажучи смислове місце ідеї зла тільки й існує у вигляді певного функціонального моменту взаємодії абсолюта та світо-ладу, котре інституційується через "історію".

Отже, ідея зла в картині світу вказуватиме на конкретні форми присутності нігіляційного механізму. В цьому розумінні скоригований зі "злом" "спосіб теодицеї", притаманий кожній з історично-смілових цілісностей, задає вищий альянс елементів картини світу, фактично постулюючи рівень "самоочевидного" та "само собою зрозумілого". В такий спосіб й було подано предмет, в якому реалізувалася мета дослідження: зло розглядати не як складову етичних опозицій, а як певний бік взаємодії "абсолюта" та "світо-ладу". Причому, всі ці моменти розглядаються як певні смислові "місця" в еманативному потоці трансляції базисного культурного смислу, визначенню котрої присвячено I-й розділ дисертації.

Виділено 4 етапи становлення європейської культури, причому в основу типологізації покладається спосіб відношення абсолюта до світо-ладу як, з точки зору автора, основний прояв ментального контексту. Цілком природньо, що "європейська" культура зовсім не означає замикання в географічних рамках Європи, тому що Виблія, Авеста, Веди - все це своєрідно увійшло в плоть європейської

культури, зробило можливим саме її поняття.

Перші два етапи – "міфологічний пантеїзм" та "старозаповітно-іудейський монотеїзм" становлять два джерела подальшої генези європейської культури. Зло періоду міфопантеїзму, залучаючи сфери й етап розкладу, до якого належить, зокрема, античність, постає космічним, природним феноменом, що служить не опозицією добра, а ледве не певною "речовиною" всесвіту. Здобувши найяскравіше втілення в ученнях досократиків, ця точка зору поступово розвивається в більш пізні періоди античної історії. Старозавітна парадигма передбачає, що джерело зла характеризується трансцендентністю, всемогутністю та всеблагістю, вводячи зло як необхідну складову своїх повелінь й не залишаючи людині ніяких засобів, щоб збагнути до кінця сам смисл божественних дій. Обидві ці картини світу не орієнтовані на створення якоїсь особливої теодицеї, абсолюту в них "влаштовані" таким чином, що не дозволяють себе ані "викривати", ані "захистити".

Синтез іудейства та античності поррдив християнство з його специфічною картиною світу. Це лише на перший погляд видається, що християнство "знімає" античність та "розвиває" обмеженість старозаповітного світосприйняття, виступаючи торжеством іудейської парадигми живого бога над уламками античних пантеонів. Християнський бог – не бог Старого заповіту, бо антична культура внесла в цей пункт свої посмертні корективи. В християнстві постійно трапляються красномовні ознаки синтетичності: надто близькі до неоплатонізму міркування про запутано-ієрархічну природу божества, скульптурні чи графічні зображення не лише Христа, а й бога-отця, теологія, яку важко, а інколи й неможливо, відрізнити від філософії. Християнська культура саморозірвана в своїх основах, а її історія є історією поперемінного існування якоїсь однієї з взаємопротилежних тенденцій в якості домінанти. Християнське богослов'я відчуває потребу в такій досить сумнівній "служниці", як філософія. І наслідки цього "найму" цілком наочні. Якщо результатом розвитку іудаїстської традиції став "Талмуд" з його екзгетичними інтенціями, намаганням розкрити через ілюстрацію притчі слово Писання, то християнство, особливо в католицькій його формі, породжує "Суму теології", твір, де панує строга раціональна дискурсивність, а посилання на Біблію постійно межують з посиланнями на "Метафізику". Християнство вже не є релігією живого бога, а християнська картина світу, відповідно, такою, що утримує живого бога як абсолют. Тому що бог, котрого можна зобразити, розбити на певну кількість атрибутів і, як наслідок, осягнути в мотивах його діянь (всеблагість, всемогутність

тощо), піддати логічній перевірці на відповідність своєму "поняттю", зрештою – розіп'яти – це вже хто завгодно, тільки не головний герой Старого заповіту. Стародавні євреї також визнавали свого бога грізним, милостивим чи всеосягаючим. Але тому, що так написано в Торі, а не через те, що ці "атрибути" випливають з аналізу "природи" божества. Християнство суть серединна позиція десь поміж Афінами та Брусалимом, що перебуває в постійній боротьбі з собою, розриваючись серед живих відблисків божественної неосяжності та страху і впорядкованою гармонійною структурою – спокосом Логосу.

Автор вважає за припустиме характеризувати як суто християнську картину світу середньовіччя, маючи на увазі визрівання власної форми внутрішньої саморозірваності культури. Середньовіччя дає приклад несталості цієї форми, непереплавленості вихідних парадигм в новий самостійний моноліт. Християнство власне й можливе як феномен перехідної, синкретичної епохи, виникнувши в період мабуть найбільшої ідейної смуги, якої зазнало людство.

Статус зла в розглядуваній картині світу теж несе на собі відбитки загальної саморозірваності. Зло, за аналогією зі Старим заповітом видається суттєвою рисою провиденційного проекту. Та поряд вступає в дію не менш могутній мотив "зла-ніщо", котрий коріниться в платоністській традиції. Християнство намагається узгодити ці неузгоджувані моменти створюючи теодицею, класичною моделлю якої можна визнати підхід Лейбніца.

Основні пункти лейбніцівського боговиправдання:

1. Розподіл божественної особистості на чітко диференційовані інстанції розуму та волі.
2. Постулювання класу вічних істин, котрі бог не тільки не може змінити, але якими він зобов'язаний керуватися.
3. Проголошення людської спроможності осягати ці істини і – як наслідок – з необхідністю судити про бога.
4. Виправдання зла як необхідної складової частини існуючого світоладу, котрий є непідвласний богові.

Вказаний підхід висвітлює фундаментальну еkleктику християнства. Теодицея як старозаповітне взяття богом відповідальності на себе, як проголошення неспроможності людини осягнути деякі питання, може лише постулюватися християнством як данина традиції. Насправді присутня тенденція до доведення, до вирішення парадоксів буття живого бога за допомогою раціонального Логосу. Та більш, ніж неможливо раціонально осягнути існування зла перед лицем все-

могутнього та всеблагого бога. Але, за наявності імперативу обов'язкового розв'язання проблеми, в християнській картині світу обов'язково відбувається видавання фактичної невдачі дискурсу за питома переконливу відповідь. Ситуація саме такої "прихованої недоброевісості" (Кант) й є символом спустошення християнства, котре було приреченим на неї через неможливість розв'язати теодицеїні проблеми анонсованими методами. Невдачі міркувань окремих мислителів - то лише символи загальної ментальної спрямованості на вказану невдачу, невдачі як буттєвого проекту.

Тому адекватною формою культурно-історичної цілісності, що таки виникла з християнства, діставши адекватної сталої форми, є картина світу, де абсолютом служить порожнеча у вигляді безформної енергетики, чистої сфери безобразності, котра породжує формоутворення світу. Новий абсолют епохи, що зазнала "смерті бога", передбачає не розчинення в череді космічних циклів і не сотворіння з нічого, але певний порожній простір самосозидання, що заохочує творчі сили, та, натомість, полишає без сакрального захисту. В таких умовах зло отримує тенденцію до фіксації не лише "по цей", але й "по той" бік його опозиції з добром. Ідеологічні намагання надати "впорядковану" форму сприйняття зокрема й добра та зла доповнюються амбівалентністю ментальної порожнечі. Можливо саме це сучасне, нечуване в інші епохи, аморфне увлєння про межі зла найбільш відповідає сутності нігіляційного механізму культури.

Слід зауважити, що аналіз 4-х вищенаведених типів культурно-історичних цілісностей провадився не з метою власного зображення їх сутності, та їм притаманого статусу зла. Мотивація була іншою - зобразити чергову форму, в яку відливається присутність загальнокультурного нігіляційного механізму. З проведеного дослідження робиться висновок: на протязі розвитку європейської культури мали місце інколи несхожі поміж собою форми явленості одного й того ж змісту. Системна якість внутрішньокультурної нігіляції зберігає себе в різних констеляціях формоутворень, а ідея зла в кожну з епох служить квінтесенцією вираження цієї системності.

В закінченні автор окреслює проблеми, дослідження котрих, виходячи за рамки теми дисертації, видавалося б плідним: "культура як позиція-перед-світом"; загальне поняття та етно-суб'єктна співвіднесеність"; "нігіляційний механізм як складова будь-якого типу систем", "поняття "буттєвої ситуації"; "особистість в сфері дії нігіляційного механізму"; "трагічна чесність" і філософія

XX-го сторіччя - проблема благого ідеалу"; "онтологічна природа норми - чому не все дозволено, коли бога нема". Подане в дисертації трактування системності культури та зла в якості нігіляційного механізму може бути методологічним джерелом одного з можливих варіантів вирішення цих питань.

Список друкованих праць автора по темі дисертації

1. "Человек и история: генезис представлений" // "Философские исследования", Киев, КГУ, 1990 - 0,5 д.а.
2. "Космічний характер зла та добра в ученнях досократиків" // "Проблеми філософії", вип.92, Київ, "Либідь", 1992. - 0,5 д.а.
3. "Поняття менталітету та деякі проблеми викладання гуманітарних дисциплін" // "Тези доповідей респ.науково-методичної конференції "Проблеми гуманізації технічної освіти", Вінниця, 1992.
4. "Ментальні основоположення культури і статус зла" // "Гуманізм. Людина. Культура.: Тези доповідей людинознавчих філософських читань", Дрогобич, 1992.

Зак.к25. Тир.60 экз? Печать офсетная.
Подписано в печать 05.11.93г.
Хи. шоссе 97. СКТБ "Модуль"

AB 28.997

AB 28.997