

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

На правах рукопису

ШЕВЧЕНКО ОЛЕКСІЙ КОСТЯНТИНОВИЧ

ОНТОЛОГІЯ ТРАГІЧНОГО ТА ФЕНОМЕН ТРАГЕДІЇ
В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

09.00.01 -- діалектика та теорія пізнання

Автореферат на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Київ -- 1995

AB 3а.304

Дисертацією є рукопис
Робота виконана в Інституті філософії НАН України

Офіційні опоненти

- доктор філософських наук,
професор Кримський Сергій Борисович
- доктор філософських наук,
професор Лой Анатолій Михайлович
- доктор філософських наук,
професор Заїченко Георгій Антонівч

Провідна організація: Національний Університет
Києво-Могилянськ Академія (Київ)

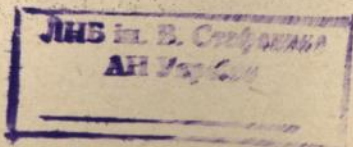
Захист відбудеться «9» червня 1995 року о 10 годині на
засіданні спеціалізованої вченої ради Д 01.25.03
в Інституті філософії НАН України (252001, Київ,
вул.Трьохсвятительська,4).

З дисертацією можна ознайомитися в науковій
бібліотеці Інституту філософії.

Автореферат розісланий «6» Травня 1995 р.

Вчений с...ретар
спеціалізованої
вченої ради

І.В.Бойченко



ЛНБ України ім.В.Стефаника



00754760 (Т)

7B - 32, 304

Актуальність дослідження. Тема трагічного характеру людського буття є однією з найфундаментальніших світоглядних універсалий, яка проходить крізь усю духовну історію людства і збігається з пробудженням філософсько-понятійної рефлексії про людську долю. Причина такої універсальності криється, передусім, в онтологічних умовах генезису людини, які полягають у розриві людини як культурної істоти з природно-космічним універсумом. Цей розрив, відображений ще в біблейському міфі про вигнання з Раю, на мові німецької філософської антропології ХХ сторіччя знайшов своє вираження у формулі про людину як «недостатню істоту».

Усвідомлення відміченої «онтологічної недостатності» породило широкий спектр фіксації форм її проявів і модусів її психологічного переживання. Серед таких форм можна згадати феномен відчуження Космосу і тему постійної загрози, яка виходить із нього, мотив трагічного характеру людської культури як відокремлення і навіть злочину проти Природи (міф про Прометея, «Вакханки» Евріпіда), фіксація антиномій людської цивілізації, яка, на відміну від традиційних суспільств, не має об'єктивного надлюдського гаранту та еталону, але являє собою результат діяльності людського розуму і вільної людської домовленості (вся проблематика про універсальні принципи Справедливості і використання цих принципів у розбудові справедливих законів і раціонально організованого суспільства в давньогрецькій трагедії та соціально-політичній думці). Нарешті, відмічена «онтологічна недостатність» знаходить своє втілення у фундаментальній наявності досвіду кінцевості індивідуальної людської Істоти, який спричиняє трагічний характер становлення особистісного принципу людської

самоідентифікації й організації свідомості в умовах розриву останнього з безсмертним родовим цілим.

Незважаючи на універсальність трагічного характеру утворення та усвідомлення механізмів людської цивілізації, процеси її чіткої буттєвої та рефлексивної кристалізації знайшли своє класичне втілення в межах європейської культури. Такі характерні риси східних традиційних суспільств, як теоцентризм (Індійська, Іудейська, Ісламська культури), природоцентризм (даосизм), родоцентризм (статизм східних деспотій, конфуціанство), приховували універсальність трагічного характеру людського буття і стримували незворотний процес відпадиння людської індивідуальності від космічного та родового цілого.

Але наприкінці ХХ сторіччя ситуація істотно змінюється, і трагічний досвід стає надбанням всього людства. Його універсалізація пов'язана не з новим вибухом європоцентризму чи примусовою вестернізацією країн Сходу, а з універсальним характером екзистенціальної катастрофи, тобто всезагальним досвідом двох світових війн, масових геноцидів, концтаборів, тоталітарних експериментів масово організованого зла, найскладніших проблем національного самовизначення і самосвідомості в умовах розпаду комуністичних імперій, краху престижу соціалістичної ідеї, «великих ідеологій» загалом та інших форм утопічного оптимізму. Перелічені особливості, які були названі в межах постмодерністського мислення «кризою смислу» або «кризою трансцендентального дискурсу», ставлять сучасну людину в ситуацію трагічного запитування, аналогічну ситуації давнього грека періоду Пелопонеської війни, але поширеної до планетарного масштабу. Саме ці особливості культурно-історичної ситуації кінця ХХ сторіччя роблять проблему трагічного начала

людського буття і феномена трагедії як складової частини культури злободенною і актуальною і відкривають нові перспективи не тільки для більш глибокого розуміння істинної ролі трагедії в конституюванні європейської культурної традиції, а й для усвідомлення можливостей побудови цілісної трагічної філософії, альтернативної як будь-якому утопічно-ідеологічному маренню, так і постмодерністському нігілізму.

Ступінь дослідження тематики. Через складність визначення об'єкта дослідження сфера трагічного не дістала строгого і послідовного опрацювання у межах чисто філософської концепції, а, навпаки, стала предметом уваги окремих дисциплін - естетики, культурології, філології, теорії драми тощо. Таким чином, трагедія як вид мистецтва, трагічне як стиль світопереживання, трагічне як модель здійснення вчинку, трагічне як категорія естетики і культури до певного часу мислилися як різні об'єкти без спроби зіставити їх аспекти прояву одного й того ж феномена, описаного засобами моністичної теорії.

Методологічна ситуація, що склалася, дозволяє стверджувати, що кожна із означених дисциплін виробила свої підходи до вивчення феномена трагічного, які для нас можуть представляти лише допоміжний і фактографічний інтерес. Доцільно проаналізувати ці підходи, використовуючи дисциплінарний критерій як найбільш очевидний і доступний для класифікації.

а) Філологічні підходи. В їх межах трагедія розглядається як літературно-драматичний твір і аналізується в контексті теорії та історії мистецтва, його зв'язків з іншими галузями культури. Серед авторів, чий спостереження мають значний інтерес і містять важливий матеріал для філософського узагальнення, можна згадати

В'яч.Іванова з його класичними у даній галузі працями, а також роботи А.Анікста, А.Боннара, Е.Голосовкера, Т.Міллер, О.Фрейденберг, В.Ярхо та інших.

б) Естетичні підходи. На відміну від літературознавства, об'єктом естетичної науки виступають не конкретно-історичні форми трагедії, а універсальні характеристики «трагічного» як категорії естетики. Тому контекстом естетичного аналізу трагічного є категорії естетики, такі як естетичне, комічне, високе, низьке, прекрасне, потворне тощо, а кінцевою метою цих підходів - встановлення логічних зв'язків між названими категоріями (праці М.Афасіжева, Ю.Борева, Л.Зіся, М.Кагана, О.Лосева, В.Шестакова, Т.Любимової, Т.Столовича та інших).

в) Культурологічні підходи. Дана група підходів розглядання проблеми трагічного дуже близька до естетичних, тому що незмінним залишається категоріальний принцип, який обумовлює предмет аналізу. Тільки в цьому випадку категорії онтологізуються і набувають вигляду загальнокультурних універсалій, надіндивідуальних дорефлексивних матриць світопереживання, що формують «семантичний інвентар культури» (О.Я.Гуревич). Показовим прикладом здійснення названого підходу до трагічного як категорії культури є багатотомне дослідження О.Ф.Лосева «Історія античної естетики».

Щодо власне філософського розглядач трагічного і феномена трагедії, то в історії філософської думки дана проблема або являла собою складову частину загальнофілософської концепції мислителя (В.Ф.Шелінг, Г.В.Ф.Гегель), або виступала виразом трагічного світоглядного чи іншого філософа (Б.Паскаль, частково С.К'єркегор, ранній М.Хайдегер, Ж.-П.Сартр, А.Камю). Особливістю поглядів цього типу є недистанційоване ставлення до

феномена трагічного, феноменологічний підхід до опису трагічного світовідчуття, відсутність ідентифікації з досвідом стародавньої трагедії і тієї традиції, що від неї відштовхується. Іншими словами, тут ми бачимо фіксації універсальних екзистенціалів як безпосередніх даностей свідомості, де мова опису і її категорії збігаються, по суті, із психологічним переживанням реальності, що цими категоріями описується (наприклад, категорії Абсурду та Відчаю).

Прихований психологізм, що лежить в основі екзистенціального опису, суттєво обмежував аналітичне поле даного підходу, звівши його лише до експлікації фрагмента філософії трагедії і позбавивши методологічної можливості поставити питання про аналіз цілісної трагічної свідомості.

Нарешті, третьою формою філософської рефлексії над феноменом трагедії виступає спроба представити її як цілісний світогляд, провести метафілософський аналіз трансцендентальних принципів побудови трагічної філософії. Вперше в історії філософської думки у Ф. Ніцше вводяться концепти «трагічного знання», «трагічного світогляду», «філософії трагедії». Після послідовника Ніцше Л. Шестова здійснюються спроби зіставити трагічний дискурс зі стійкою традицією, що живе в надрах європейської культури, а також спроби метафілософської реконструкції цієї традиції як цілісної системи принципів. Книга А. Глюксмана «Одинадцять заповідей» представляє собою важливий крок у здійсненні такого метафілософського опису. Говорячи про «трагічну філософію» як тип цілісного знання, він переконливо простежує зв'язок між базовими передумовами грецької трагедії і «трагічною мудрістю» європейських філософів, які мислили на

основі цих першопринципів аж до нашої сучасності.

Мета і завдання дослідження. Обумовлена виявленою проблемною ситуацією, мета даного дисертаційного дослідження полягає у реконструкції філософії трагедії як структурно організованої форми раціональності й цілісного знання (у Глюксмана ця реконструкція обмежувалася в основному етичними та соціально-політичними аспектами). З огляду на мету дослідження, виникла потреба розв'язати наступні завдання:

- детально обґрунтувати можливість і необхідність вивчення трагедії як форми філософського і доказового знання, що становить не просто факт історії мистецтва, а метатекст європейської культури, одну з основоположних трансцендентальних матриць самоідентифікації європейської людини;

- показати взаємозв'язок утопічної свідомості і трагічного досвіду, обґрунтувати його корелятивність та вторинність стосовно досвіду трагедії, подати утопію як форму відповіді на запитання, поставлені у рамках трагічного світогляду;

- дослідити окремі аспекти трагічної філософії (онтологічний, соціальний, гносеологічний та етичний), простежити їх взаємозв'язок, генетичні витоки, що містяться у творчості великих грецьких трагіків (Есхіла, Софокла, Евріпіда), їх розвиток у творчості трагічно орієнтованих європейських мислителів;

- за допомогою корелятивного аналізу трагічної та утопічної свідомості виробити систему критеріїв, що дають змогу віднести філософські погляди до трагічного типу свідомості;

- на підставі означених критеріїв показати різноманітні моделі змішаних типів світогляду, де одні положення відповідають трагічним інтуїціям, а інші - принципам побудови утопічного дискурсу.

Методологічна і теоретична основа дослідження.

Методологічною основою даного дисертаційного дослідження послужили епістемологічні принципи ідеалізації, системності та цілісності знання. Теоретичну основу дисертації складають ті напрямки історії філософської думки, які акцентують онтологічні аспекти людського буття, первинність безпосередніх моделей світопереживання щодо наукоподібних концептуальних побудов, роль наративних форм для конституювання людської історичної свідомості (П.Рікер). Крім того, автор відштовхується від тих філософських інтуїцій, які розглядали трагедію як самостійну, цілісну форму самоусвідомлення, що розвивалася паралельно філософії і була інтеріоризована останньою у вигляді взаємопов'язаних принципів (Ф.Ніцше, Л.Шестов, А.Глюксман, М.Мамардашвілі).

Історико-філософською базою дослідження стали найбільш репрезентативні для трагічного та утопічного мислення тексти давньогрецьких трагіків, мислителів Античності (Платон, Арістотель, традиція стоїцизму), Нового часу (Паскаль, Кант, Гердер, Гегель, Шелінг, Ніцше), європейських філософів ХХ сторіччя (Фрейд, Шелер, Вебер, Гуссерль, Хайдегер тощо). Чільне місце в ілюстрації логічних можливостей поєднування трагічних постулатів та утопічних висновків займають праці представників французької філософії (Маркіз де Сад, Батай, Клововські, Сартр, Камю, Бадрійар, Ліотар тощо) та російської філософської традиції кінця ХІХ - початку ХХ сторіччя (Соловйов, Шестов, Бердяєв, Франк, Флоренський, Флоровський та інші). За допомогою методів філософської компаративістики проаналізовані філософські напрямки Далекого Сходу (даосизм, буддизм) як альтернативні європейській традиції принципово нетрагічні моделі людської свідомості, соціуму та історії.

Наукова новизна дослідження. Основним результатом дослідження є розробка методу аналізу трагедії як форми раціональності, історико-філософської реконструкції трагічної філософії, що міститься в частковому вигляді в різних свідочтвах європейського духу: філософському дискурсі, драматичному творі мистецтва, інституціональних цивілізаційних механізмах, етичних цінностях, парадигматичних моделях людського вчинку та символічних канолах жесту, що його супроводжує; сформульована система типологічних критеріїв, що має принципове методологічне значення, скільки дозволяє зафіксувати якісну своєрідність трагічного дискурсу; намічено нові історико-філософські перспективи аналізу філософських текстів за допомогою опозиції «трагічне - утопічне». У результаті дослідження були сформульовані наступні висновки, що містять наукову новизну:

- на відміну від міфоцентристських концепцій генезису трагедії, які бачать в останній просте продовження первісних ритуалів культу Діоніса, в дослідженні доведено, що трагедія являла собою якісно новий тип соціальної ініціації, ритуал прилучення до історії, кардинально відмінний від міфологічних ритуалів творіння як реактуалізації наявного буття (М.Еліаде);

- визнання соціально-історичного пафосу античної трагедії дає змогу спростувати поширені стереотипи, започатковані романтиками, згідно з якими трагедія асоціюється з природоподібним хаосом; у дисертації доведена її чужість зв'язку античного трагічного дійства з «політичним розумом» (Ж.-П. Вернан) греків, його невідокремленість від таких характеристик полісної цивілізації, як публічність, демократія, правовий принцип, апологія загиблого;

- констатація політичної природи давньогрецької трагедії суттєво уточнює специфіку цього феномена на гносеологічному

рівні й висунути тезу, альтернативну уявленням про нього як про носія ірраціонального начала (Л. Шестов), «духу музики» (Ф. Ніцше, Е. Голосовкер) і, ширше, фундаментального «принципу ілюзії» (Ф. Ніцше); у дисертації доведено, що аттична трагедія, навпаки, була першим в історії людства досвідом «принципу реальності», «метафізичної жорстокості» (А. Арто), поставала як раціонально організований інструментарій самоусвідомлення, самопізнання та самоствердження людини, позбавленої жодних трансцендентних гарантів;

- наявність таких характеристик аттичної трагедії, як фіксація історизму людського буття, апологія цивілізаційного принципу, знаходження певних модусів світопереживання і специфічної техніки «трагічної втіхи» (катарсис), дає змогу розглядати її не як локальний феномен, а як універсальну «культурну форму» виявлення і оформлення смислів, як онтологічний феномен, втілений в європейській історії і європейській культурі, як найбільш базовий принцип трансцендентальної нарації, яка складає світоглядне підґрунтя цієї культури і обумовлює її обличчя до нашого часу;

- доведено існування нерозривного кореляційного зв'язку трагічної свідомості з утопічним мисленням у межах європейської культури, те, що цей зв'язок обумовлений вторинністю утопії, її залежністю від питань, порушених трагедією, компенсаторним характером утопічних побудов у цілому стосовно ситуації негарантованого людського буття й установкою на реміфологізацію і завершення історії;

- кореляційний принцип порівняльного аналізу трагедії і утопії дозволяє стверджувати наявність цілісної системи принципів, що на них спирається ірагічна філософія, - принципи, які

випливають з фундаментального постулату відсутності онтологічних підстав Абсолютного Добра і охоплюють соціальну філософію (ідея закону як мінімального гаранту на відміну від утопічних проєктів ідеального суспільства), гносеологію (презумпція часткового знання, яка протистоїть утопічному епістемологічному ідеалу абсолютності останнього), екзистенційну аналітику (базові переживання Жаху і Відчаю на відміну від утопічних уявлень про Цястя), етику (трагічні категорії Мужності і Зусилля як відповідь нескінченним стражданням та передумови активного вчинку навіть в умовах відсутності Надії);

- фіксація єдності трагічного та утопічного в онтологічних засадах європейської культури, негативний характер трагічних тверджень свідчать про те, що філософія трагедії являє собою ідеальний тип (М. Вебер), який не має емпіричних аналогів і не існує в чистому вигляді у творчості жодного європейського мислителя. Крім методологічної функції історико-філософського дослідження, ідеальна типізація трагічного може слугувати необхідною опозицією наростанню постмодерністського нігілізму. Повністю узгоджуючись із постмодернізмом у його критиці всіх форм раціоналістичної онтології та пов'язаних з останньою будь-яких різновидів утопічного оптимізму, трагедія відіграє роль нового позитивного принципу (альтернативної трансцендентальної основи) людського буття і культури.

Практичне значення дослідження. Результати проведеного дисертаційного дослідження можуть бути використані як матеріали для спецкурсів з питань методології історико-філософського аналізу, сучасної західної філософської думки (оскільки до сфери аналізу залучено значну кількість свідчень сучасної філософії, особливо

французької, пов'язаних із осмисленням теми трагедії), а також для методологічних семінарів з теорії культури.

Матеріали дослідження були використані автором у семінарах під час його стажування в Будинку Наук про Людину (м.Париж), знайшли своє відображення у сумісному франко-українському проекті «Філософія влади та сучасні проблеми посткомуністичних суспільств» (відділ філософії культури Інституту філософії НАН України - Будинок Наук про Людину) та персональному проекті досліджень, який отримав грант в Інституті просунутих досліджень (м.Будапешт).

Апробація роботи. Дисертація обговорювалась на засіданні відділу філософських проблем культури Інституту філософії НАН України. Окремі аспекти названої проблеми дисертант викладав на конференціях, симпозиумах і семінарах різних рівнів:

- «Трагічні аспекти філософії М.К.Мамардашвілі» / Всесоюзна школа молодих філософів. - Алушта, 1991;

- «Утопічні мотиви в російській філософській традиції» / Міжнародний колоквиум «Актуальні проблеми вивчення російської філософії». - Фрейбург, 1992.;

- «Інтерпретація Достоєвського М.Бахтіним: від роману-трагедії до карнавальної утопії»/ Семінар «Спадщина М.М.Бахтіна і сучасність.»- Париж - Нантер, 1992;

- «Утопічна свідомість у пострадянську епоху»/ Міжнародний симпозиум «Під небом Європи». - Париж, «равень 1993;

- «Великий інквізитор Достоєвського і сучасні проблеми філософії історії»/ Міжнародний колоквиум «Великий інквізитор учора і сьогодні». - Париж, квітень 1993.

Структура дисертації. Характер та ієрархія поставлених дослідницьких завдань зумовили структуру дослідження. Воно складається із вступу, п'яти глав, висновку і списку використаної літератури.

У першій главі дисертації наводиться аналіз різних типів філософської тематизації феномена трагічного, дається обґрунтування авторського підходу до трагедії як парадигматичного метатексту європейської культури. Друга глава будується на основі викладення різних підходів до аналізу утопічної свідомості і демонструє перспективність дослідження утопічної свідомості у тісній кореляції з трагічним світоглядом і досвідом трагедії. Третя, четверта і п'ята глави присвячені, відповідно, трьом основоположним аспектам трагічної свідомості - цивілізаційному, гносеологічному і екзистенціальному. Нарешті, у висновку дається заключна типологічна схема опису феномена трагічної свідомості, аналізуються перспективи застосування даного підходу в історико-філософському дослідженні.

Істотною особливістю структури дослідження є зворотньо-циклічний спосіб викладу матеріалу, присвяченого аналітиці цілісного трагічного досвіду, який одне й те саме положення (наприклад, тезу про історичність людського буття) вводить у різні контексти і по різному висвітлює залежно від ракурсу розглядання даної проблеми. Це дає змогу, на наш погляд, досягти об'ємності у поданні матеріалу, показати численність взаємозв'язків аспектів трагічної свідомості, їх взаємозумовленість і взаємоперехідний характер. Друга важлива особливість структури дисертації полягає в обов'язковому аналізі утопічних можливостей, що впливають із

обертання основних типологічних характеристик трагедії.

ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ДИСЕРТАЦІЇ

У Вступі мова йде про актуальність дослідження, ступінь опрацювання проблеми, формулюються мета, основні завдання, методологічні і теоретичні принципи, визначаються наукова новизна, теоретичне і практичне значення роботи. Тут обґрунтовується теоретична необхідність розгляду феномена трагедії як цілісної форми філософського досвіду, для чого послідовно розглядаються філологічний, естетичний, культурологічний підходи, демонструється їх евристична цінність для розуміння окремих аспектів трагічного і недостатність для уявлення трагічного світогляду як цілого.

Перша глава дисертації «Проблема трагедії у сучасній філософії» присвячена вивченню еволюції поглядів на сутність феномена трагічного у європейській філософії з метою обґрунтування його розгляду як форми раціональності. У першому параграфі «Основні способи тематизації феномена трагічного у європейській філософії» здійснена спроба типологічного аналізу підходів до розуміння трагедії, вироблених у рамках європейської філософської традиції. У результаті цього аналізу були окреслені наступні підходи.

1) Естетикоцентристські підходи. Особливістю підходів даного типу являється розглядання трагічного як категорії естетичного сприйняття, а самої трагедії - як виду драматичного мистецтва. Витоки такого ставлення до трагедії, котрі можна назвати мистецтвоцентричними, ведуть походження від парадигматичного документа - «Поетика» Арістотеля, де, за справедливим зауваженням Т.А. Міллер, художній твір представ як «предмет наукового

дослідження». В дисертації відзначається фундаментальне спотворення суті трагічного, котре вперше трапилося у рамках аристотелівського теоретизму, послідовне входження трагедії у більш загальне родове поняття Мистецтва, а останнього, у свою чергу, в ще більш фундаментальну діяльність наслідування, що має суто пізнавальний характер. Суть аристотелівського формалізму полягала у тому, що перетворення трагедії на об'єкт естетичної дистанції і «незацікавленої насолоди», її творця - на автора, глядача - на суб'єкт естетичного сприйняття, потягло до перетворення усіх складових трагедії на суто теоретичні категорії, пов'язані між собою логічними стосунками похідності. Подальша еволюція розуміння трагедії у європейській культурі, що розвивала аристотелівські традиції, полягала у закріпленні мистецтвоцентризму, в посиленні аристотелівського формалізму, в коментуванні тих тем і підходів, котрі були заявлені в «Поетиці». Такою є проблема характерів, проблема цілісності трагічного драматичного твору, проблема єдності часу, місця та дії, що складає тематику усіх, які дійшли до нас, трактатів епохи Ренесансу, барокко та класицизму. В дисертації розглянуті різні модифікації мистецтвоцентризму в розумінні трагедії. Особливий інтерес у цьому контексті представляє собою концепція Х.-Г.Гадамера, яка намагається пов'язати принципи аристотелівської «Поетики» з положеннями сучасної герменевтики.

2) Етикоцентристські підходи. Вперше дана група підходів набула свого втілення в німецькій класичній філософії, зокрема у концепціях трагічного Шелінга і Гегеля. Такі радикальні зміни поглядів на мистецтво, перший неаристотелівський проєкт розуміння трагедії постали як результат онтологічного підходу до художнього твору, розглядання останнього не у рамках перцептивного ставлення

об'єкта до суб'єкта, а як частини самого буття (більш космологічного у Шелінга і соціально-історичного у Гегеля) і особливої форми вираження абсолюту. Саме тому ці філософи розглядають об'єктивно-змістовний аспект трагедії, тобто - вияви трагічного у дійсності, обумовлені зіткненням свободи і необхідності у Шелінга, і трагічних характерів, що ставлять трагічні цілі, у Гегеля. Моральний пафос у розумінні трагічного у німецьких мислителів пов'язаний із акцентуацією теми свободи як головної пружини трагічної колізії. В дослідженнях відзначається, що при багатьох точних характеристиках суті феномена трагічного у німецькій класичній філософії основною перепоною, що не дозволяє побудувати у межах цієї традиції послідовну філософію трагічного, виступає субстанціалізм, ціннісний примат ідеї Загального над принципом Індивідуальності, оптимістичний варіант раціоналізму, за якого трагічне виступає лише як етап у процесі досягнення загальної гармонії.

Як приклад послідовної опозиції німецькій класиці у межах етикоцентристського підходу в дисертації наводяться погляди раннього Шестова, зафіксовані у працях «Добро в ученні гр. Толстого і Ніцше» та «Достоевський і Ніцше (філософія трагедії)». Хоч у цих творах декларується спадкоємність щодо поглядів Ніцше, положення Шестова наближаються до антигегельянського пафосу М. Штірнера, де відтворюється теза про бунт проти диктатів розуму, його імперативів добра і моральності, обертається гегелівська схема Загальне - Одиничне, у результаті чого останнє наділяється вищим ціннісним знаком і абсолютними прерогативами на володіння істиною. Тому етикоцентризм у штірнерівсько-шестовському контексті може бути важкий у чисто негативному ключі, оскільки філософія трагедії у Шестова означає послідовний аморалізм,

позицію «по ту сторону науки і моралі», галузь підпільного абсурду алогічного свавілля, де репресивній функції Розуму протиставляється Бунт і втоптування у болото всіх його святинь з точки зору підпільної людини.

3) Космологічно-екзистенціальні підходи. Особливістю підходів даного типу є повна відсутність естетизації трагічного переживання й «трагічного відчуття життя» (М. де Унамуно), і поштовхом до тематизації цього усвідомлення служить екзистенціальне переживання Жаху перед лицем скорботної людської долі і тлінності людського існування.

У дисертації об'єднується космологічне і екзистенціальне, оскільки означене переживання нерозривно пов'язане зі спогляданням Космосу, перед яким людина відчуває себе нікчемною піщинкою, приреченою на знищення. Характерна назва статті М.Шелера, у якого дана тема звучить особливо загострено - «Становище людини у космосі», де відстоюється теза про ексцентричність щодо природи і переживання у результаті цього онтологічного відокремлення безпосередньо із органічного життя відчуття трепету. Було б помилкою приписувати екзистенціалізму (і спорідненим з останнім типам світогляду) відкриття досвіду конечності людського буття як буття-до-смерті і усвідомлення його трагізму. Починаючи з епосу про Гільгамеша, в грецькій трагедії (більше у Евріпіда), у традиції стоїків тощо постійні роздуми про смерть, нерозривно пов'язані з пробудженням людського розуму і початком філософствування як такого. Протягом усієї європейської історії дана тема постійно спливала у філософській думці задовго до М.Хайдегера, Ж.-П.Сартра та А.Камю. У дисертації аналізуються екзистенціально-космологічні аспекти трагічного світосприйняття у Паскаля, Гердера і Макса Вебера (мислителя,

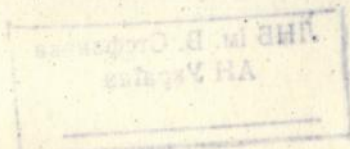
якого розходжі історико-філософські інтерпретації заносять у розряд позитивно мислячого реаліста і прагматика, але ніяк не трагічно орієнтованого екзистенціаліста).

4) Міфологічний редукціонізм. Даний тип підходів до розуміння феномена трагічного не займається проблемою екзистенціальних переживань одиничного індивіда, а знову звертається до аналізу конкретного культурного феномена - аттичної трагедії, намагаючись пояснити її генезис. Більшою мірою спроби зведення трагедії до міфологічного ядра культу Діоніса, інспіровані працею Ф. Ніцше «Походження трагедії із духу музики», хоча концепція самого Ніцше не вписується у парадигму, що розглядається, оскільки для Ніцше, як для послідовного індивідуаліста, трагедія була плодом творчості геніальних одиночок, а не частиною фольклорної стихії і самовираження «народної душі». Окрім Ніцше, велику роль у становленні міфологічного редукціонізму відіграли дослідження етнологів, зокрема Дж. Фрезера, які звабили багатьох теоретиків культури вбачати у будь-якому культурному символізмі окам'янілий обряд. Одним із серйозних теоретиків, які поєднали любов до Ніцше, до античної трагедії і до питань діонісійських культів (котрі вбачали в останніх передумову християнства), був В'яч. Іванов. У дисертації дається детальний аналіз поглядів останнього, їх значення для сучасного розуміння, точності його окремих зауважень і характеристик (що торкаються, зокрема, і генези античної трагедії, і наявності трагічних мотивів у творчості Ф. М. Достоевського) і відзначається редукціоністська обмеженість івановської концепції, що впливає із прагнення підвести всі характеристики трагедії під власну релігіоцентричну теорію, розглядати її повністю у руслі релігійної ідеї, що знижує точність його висновків і перетворює усі його філологічні

дослідження на додаток до власного варіанту теософії. Крім позиції В'яч. Іванова в дисертації аналізуються погляди інших мислителів, котрі використовують міф як семантичний ключ до античної трагедії, хоч і не ототожнюють міфологічне і трагічне. Серед них особлива значущість притаманна дослідженням О.М. Фрейденберг і сучасного французького мислителя Р. Жирара.

5) Трагедія як тип цілісного метафізичного досвіду. Першою фундаментальною спробою мислити трагедію не як жанр мистецтва або базову характеристику перебування людини у світі (смертність, кінечність), а як тип вивершеної філософської позиції, що має не лише свою онтологію, а й «гносеологію», етику, філософію історії і держави, безумовно є праці Ф. Ніцше. Уже в першій його значній праці «Походження трагедії із духу музики» з'являються незвичайні словосполучення на зразок «трагічного знання» і «трагічного світогляду», «життєстверджуючого песимізму», «неврозу здоров'я» тощо. Уже там з'являються вказівки на компенсаторний характер трагічного дійства, на наявність у ньому механізмів адаптації і примирення зі світом, а саме того, що німецький філософ називав «трагічною втіхою». З огляду на те, що в історико-філософській науці накопичилися стійкі стереотипи, що торкаються ніцшевської концепції трагічного, в дисертації здійснений аналіз взаємодії принципів Аполлона і Діоніса, відношення трагічного пізнання до теоретичного і, нарешті, смисл концепту «міфа» у праці «Походження трагедії із духа музики». У результаті цього аналізу були зроблені наступні висновки.

По-перше, поняття міфа у Ніцше не має нічого спільного з міфом древнім, дофілософським, але пов'язане з міфом вторинним, «трагічним», що потребує витонченої техніки його конструювання



із фольклорно-міфологічного матеріалу.

По-друге, в ніцшевській системі символи Аполлона і Діоніса не синонімічні Міфу і Логосу, музиці і поняттю, а навпаки, повністю відносяться до вторинного, ідеологічно сконструйованого міфа, де принцип ілюзії повністю домінує над принципом реальності. Відповідно, як основних ворогів трагічного міфа німецький філософ мислить «логічний сократизм» і світогляд, що з нього випливає, і є основаним на морально-етичному принципі. У цих положеннях Ніцше криється кінцева неадекватність його концепції аттичної трагедії і трагічного світогляду. Акцентуючи принцип ілюзії, художньої гри, фінальної радісної гармонії, німецький філософ ігнорує важливі особливості трагічного досвіду, роль страждань у процесі розуміння людиною самої себе, пізнавальні і морально-етичні пошуки античної трагедії. Ці особливості перетворюють автора Євангелія від Діоніса на творця «аристократичної утопії» (Ф.Зелінський), ідеолога безжмарного оптимізму, близького Гегелю (А.Глюксман), у якого, на відміну від останнього, стан загальної гармонії досягається не за допомогою фіксації розумом інтелігібильного буття, а завдяки використанню міфа про вічне становлення.

У другому параграфі «Аттична трагедія як форма раціональності (допитання про генезис)» розглядається проблема якісної специфіки давньогрецької трагедії (стосовно генетично передуючого їй міфа, близьких їй жанрів мистецтва, фольклорної драми Сходу, подальшої новоевропейської трагедії, грецької і подальшої європ...йської філософії). Основні методологічні позиції, з котрих обговорюється ця проблема, заключаються у ствердженні про трагедію як щільний світ філософського умогляду. Проте викладення цієї тези будується у вигляді послідовної антитези позиції Ф.Ніцше. Якщо останній

вбачав основну функцію трагедії у створенні світу ілюзії, в естетизації світогляду і квазірелігійній компенсації від травми, отриманої у результаті контексту з реальністю, то у даному дисертаційному дослідженні відстоюється положення, яке вбачає функції трагедії у протилежному, а саме: у складно організованому досвіді бачення у свідомості принципу реальності. При цьому естетизація умов такого введення (феномен театру) полягає не в пом'якшенні жаху реальності, а в забезпеченні чистоти мисленого експерименту виробництва цієї реальності. Виходячи із цієї передумови дисертант робить висновок, що стародавнє трагічне дійство було не суто естетичним феноменом у новоевропейському смислі, але унікальним ритуалом соціалізації, відмінним як від міфологічних ритуалів творення як реактуалізації (М.Еліаде), так і від фольклорної драми Сходу, що має допонятійний і народно-низовий характер (О.М.Фрейденберг). Соціоцентризм і глибинно нерелігійний і некомпенсаторний характер трагічної ініціації тісно пов'язані зі специфікою античного полісу, його відкритістю і публічністю суспільного життя, установкою на культ Слова, Закон і правову свідомість. Ці особливості породжували історіоцентричність стародавньої трагедії (на відміну від космологізму старого міфа), відсутність первинного парадигматичного зразка для людських вчинків обумовлювала постійну рефлексію над етичними проблемами, пошук еталона Справедливості і критеріїв розмежування Добра і Зла. (На цій особливості дисертант зупиняється особливо детально, як на найяскравішому спростуванні ніцшевського аморалізму в інтерпретації трагедії.) Нарешті, у дисертації просліджується зв'язок між пафосом рефлексії аттичної трагедії і її установкою на «принцип реальності», що перетворив її у перший історичний досвід нещадної

метафізичної «жорстокості» (це відзначалося такими мислителями, як Л.Шестов, А.Арто, М.Мамардашвілі), який відкрив нові горизонти для самоусвідомлення людства. Рефлексивність і чіткий взаємозв'язок передумов трагічного досвіду дає змогу, згідно з висновками цього параграфа, розглядати трагедію як форму раціональності.

Друга глава «Взаємодія трагедії і утопії як основних форм раціональності в європейській культурі» більш ґрунтовно розглядає тезу про трагедію як форму раціональності. Для цього у першому параграфі «Трагедія як метатекст європейської культури» робиться спроба розглянути трагічний досвід у панхронії, як певний цілісний трансцендентальний текст, що визначає тип наративної самозвітності європейської людини. Для обґрунтування того факту, що трагічне не може бути втілене ні у вигляді окремого парадигматичного твору, ні у будь-якій із своїх конкретних маніфестацій (театральне видовище, програма життєвої поведінки, філософський дискурс), використовується теорія сильноорганізованої форми М.Мамардашвілі, синонімами якої виступали у нього інколи такі терміни, як «техноси», «артефакти», «органи культури», «треті речі», «екстатичні машини» тощо. Згідно з цією концепцією культурна форма являє собою механізм вилучення і завершення смислів, неможливого для кінцевої людської істоти у її конкретному емпіричному бутті. Такими штучно сконструйованими «машинами», що дозволяють кінчній істоті досягти ефекту нескінченності, є, на думку Мамардашвілі, мистецтво, мораль, цивілізовані правові стани, наука, технічні винаходи (колесо), трагедія. Остання розглядається як символічний горизонт, що визначає способи людського світопереживання (катарсис) перед лицем руйнуючої конкретну людську істоту

Реальності. Відзначений катартичний ефект зв'язу воедино три форми метафізичного самовизначення людини у світі: а) соціально-політичне (народження законів із диких поривів кровної помсти і доправових форм людських стосунків, приклад есхілової Орестей); б) пізнавально-етичне (де знання людиною того, хто вона є насправді, нерозривно пов'язане з етичним вибором); в) екзистенціально-космологічне (що розглядає в контексті трагічного досвіду можливість буття у світі, повного зла, який не виправдовує ніяка Теодіцея). У заключній частині параграфа дисертант обґрунтовує розуміння трагедії як метатексту європейської культури, як певний тип трансцендентальної нарації, що визначає світосприйняття європейської людини посиленням на герменевтичну традицію, зокрема, на працю П.Рікера «Час і оповідання», окремі положення якої представляються плідними для розглядання феномена трагедії в контексті, не замкнутому локальними історичними рамками.

Другий параграф «Взаємодоповнюваність трагедії й утопії як двох універсальних механізмів осмислення європейської історії» розвиває положення про трагедію як трансцендентальну символічну матрицю вилучення смислу. Для більш глибокого і адекватного розуміння специфіки трагічного досвіду проводиться порівняльний аналіз трагедії із її двійником-антиподом, який переслідує її з перших кроків. Мова йде про утопію.

Для усвідомлення взаємодоповнюваності протилежності між трагедією та утопією дисертантом фіксуються наступні основоположні особливості трагічної свідомості, на свідомому запереченні яких вибудовувались численні утопічні схеми: а) історичність трагедії і трагічність історії, відкритість історичного коду. Ця особливість трагедії означає радикальний розрив з

міфолого-циклічними концепціями буття, закинутість людини в незворотний ентропійний потік часу, неможливість його завершення і повернення в стаціонарний райський стан, коли часу не буде; б) екзистенціальне усвідомлення жаху буття і пов'язана з цим фактом вища рефлексивна активність, висока цінність постійного зусилля і «неусипний розум». (Остання особливість була точно зафіксована К.Ясперсом, концепція «осьового часу» якого у значній мірі збігається з філософією трагедії. Згідно з цією концепцією перед людиною відкривається жах світу і власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона «ставити радикальні запитання, вимагає звільнення і порятунку».

На відміну від відкритого коду, котрий пропонує трагедія стосовно історичного часу, утопія являє собою закритий код, визваний до життя прагненням дати міфологічний варіант відповідей, породжених трагедією. Одночасність появи двох типів конституювання історичного часу (перший варіант утопії ми знаходимо у творчості Аристофана), взаємозв'язок їх еволюції в історії європейської культури (яка була відзначена М.М.Бахтіним стосовно епохи Ренесансу) і в нашій сучасності (де трагічні прозріння співіснують із неприборканими утопічними експериментами), присутність обох типів у творчості багатьох видатних мислителів (С.К'єркегор, Ф.Ніцше, З.Фрейд, Ф.Достоевський, М.Хайдегер), - усе це дозволяє судити як про нерозривність двох вказаних типів самосвідомості, так і про неможливість зрозуміти один тип без типологічного зіставлення з іншим. Даний типологічний аналіз привів дисертанта до вироблення системних критеріїв утопічної свідомості на противагу поширеним стереотипам про утопію як ненаукову фантазію про дійсність і перетворення останньої на бажану і ідеальну. До таких сутнісних

характеристик утопічної свідомості дисертант відносить наступні: установка на завершення історії (базова характеристика), володіння абсолютним знанням, міфологема «світлого майбутнього», що скасовує жах безглуздої нескінченності трагічного «вічного теперішнього». Крім того, утопія характеризується вченням про суб'єкта завершення історії, котрий може виступати у вигляді держави, ідеальної комунітарної спільності, конкретної особистості. Чарешті, утопії можна поділити в залежності від методів завершення історії, які вони пропонують, - ідеться то про революційний Апокаліпсис, то про еволюційне плекання «сил Добра» (С.Л. Франк), або ж про тотальне державне планування (К. Мангейм). Усі названі процедури утопічного світоперетворення і трансформації свідомості мають на меті досягнення абсолютного щастя і «повної гармонії життя».

У третьому параграфі «Трагічне й утопічне в європейській есхатології ХХ століття» ілюструється переплетеність трагічних і утопічних начал в есхатологічній свідомості нашої епохи, що зумовлює складність виділення того чи іншого типу у чистому вигляді. Аналіз цієї взаємопов'язаності проводиться на прикладі таких мислителів, як В'яч. Соловйов, С. Булгаков, В. Ерн, Н. Бердяев, Г. Флоровський, представників єврейського есхатологічного месіанізму (Ф. Кафка та ін.). Окрім вищесказаного, даний аналіз ставив за мету експліціювати структуру есхатологічної свідомості як нігілістичного варіанта трагічного досвіду, що паратизує на трагічному світопереживанні, і естетизує останнє.

Третя глава «Трагедія і принципи людської цивілізації (соціально-політичні аспекти трагічної свідомості)» присвячена аналізу генетичної спорідненості трагедії і витоків людської цивілізованості. Цей аспект нами бачиться вкрай важливим для розуміння стилю

мислення, що породив те й інше, оскільки, з одного боку, феномен цивілізації слугував об'єктом непримиренної критики з боку усіх романтичних утопій XIX-XX століть, а з другого, - ті ж романтичні стереотипи, що протиставляли прозаїзм цивілізованого укладу виключності творчого генія, також сприяли розведенню трагедії і цивілізації. Основною метою даної глави було сприяння розвінчуванню названих стереотипів і показ того, що трагічна свідомість є невідокремленою від таких характеристик цивілізації як, публічність, демократія, правовий принцип (який закріплює на рівні закону акт людської свободи).

Для доказу цієї тези у першому параграфі «Цивілізуючі начала трагедії і трагічні начала цивілізації» здійснюється спроба аналізу творчості першого з великих грецьких трагіків з точки зору проблеми обґрунтування людської цивілізації. Відзначається не лише ціннісна значущість ідеї Справедливості, а й її нерозривний зв'язок із апологією Закону, внаслідок чого моральні колізії виявляються невідокремлюваними від соціальних, а індивідуальні долі - від подій великого історичного масштабу, чи то війна («Перси»), доля міста, що залежить від морального рішення героя («Благаючі», «Семеро супроти Фів»), доля цілого правового принципу, якому належить визначити долю міста («Орестея»), або це, нарешті, доля усієї людської цивілізації («Прометей закутий»). При цьому сам Закон не ставиться під сумнів; він не є об'єктом роздумів, але, навпаки, він є інструментом, за допомогою якого роздуми провокуються. Це архаїчне «кантіанство» великого драгіка, згідно з яким свобода морального самовизначення виявляється невіддільною від категоричного імператива, абсолютної моральної норми, втіленої в Законі, створює приналежність цілісності, дорічної простоти і мужності, що дозволяє вважати його трагедію

парадигматичними зразками трагедій як таких. Далі більш детально простежується аналогія «Есхіл - Кант» і демонструється генетичний зв'язок між трансцендентальними основами «загальноцивілізаційної граматики», що були сформульовані кенігсберзьким мислителем і прозріннями про функцію Закону, які вперше з'явилися в трагедії Есхіла. Що ж до другої частини формули взаємозв'язку трагедії і цивілізації («трагічність цивілізації»), то у Есхіла і пізніших трагіків вона постає в образах природно-хтонічного хаосу, з якого цивілізація народжується і зв'язок з яким вона не може розірвати.

У другому параграфі «Трагічні мотиви осмислення принципів людської цивілізації в європейській філософії XVIII-XX століть» розглядаються деякі версії «темного образу» людської цивілізації, в яких, з одного боку, відчувуються прадавні трагічні інтуїції про трагізм останньої, а з другого - переломився драматичні колізії європейської історії цього періоду. Однією з найбільш симптоматичних фігур у європейській культурі, де відображені глибокі протиріччя в самих основах людської цивілізованості, постала фігура Ж.-Ж.Руссо. (Вплив цього мислителя відчувається навіть у сучасній французькій філософській традиції, зокрема в проєкті «деконструкції» Ж.Деріда). Саме у Руссо знову зазвучала тема трагічного конфлікту Природи і Культури, і хоч сам Руссо за своїм творчим темпераментом був схильний до ідилії, онтологія руссоїстської картини світу, її природно-культурний дуалізм давали плідний імпульс як для трагічної модифікації цієї онтології, так і щодо визначення напряму утопічної творчості в європейській філософії XVIII-XX століть.

Огляд «темних образів» людської цивілізації починається з розгляду поглядів маркіза де Сада (і таких його сучасних послідовників, як П.Клосовські, Ж.Батай, М.Бланшо, частково

Ж.-П. Сартр), його естетизації ролі насильства, що було введене в трансцендентальні умови людського співіснування. Спочатку перераховуються особливості садівського світогляду, котрі надають йому трагічного відтінку. Це, насамперед, ідея відсутності Онтологічного Гаранта Блага, загальна похмура, інфернальна атмосфера його світопереживання, абсолютна самотність суб'єкта такого досвіду, узагальнення теми Зла і насильства, на підставі якого робляться висновки загальнофілософського характеру. Далі дисертант виділяє характеристики садівських поглядів, що виводять останні за межі філософії трагедії і дозволяють визначити її як «утопію жадливого» (як одна із основних характеристик такого роду, підкреслюється абсолютний моральний нігілізм і надання злочину статусу категоричного імператива, абсолютної моральної норми, естетизація тілесного «низу», мертвлячий тотальний спокій садівського ідеалу апатії, що ріднить цю систему скоріше з філософією кінізму, аніж із аттичною трагедією).

Далі дисертант переходить до розгляду концепції репресивності цивілізації у психоаналізі, де послідовно аналізує положення З. Фрейда, Ж. Лакана і прихильників інших версій цього напрямку. Розглядаючи основоположні тези засновника психоаналізу, дисертант приходить до висновку, що тематизація драматичного зіткнення Природи і Культури, прийняття еврипідопаскалевої передумови про мізерність статусу людини у космосі, тверезий аналітизм дозволяють говорити про трагічні мотиви психоаналітичного проекту. З іншого боку, утопічне зрушення у бік захоплення авторитарним жестом і апології «організаційного централізму», що сталося у його пізній творчості (йдеться про працю «Майбутнє однієї ілюзії»), примушують визнати амбівалентність даного проекту в його концепції цивілізації,

наявність у ньому утопічних тенденцій (які яскраво проявилися у таких мислителів, як Е.Фромм і Г.Маркузе,) відвертають від ідеї демократії (що живила аттічну трагедію) у бік автократичних основ платонівської «Держави».

Останньою фігурою, яка представляє значний інтерес для заявленої проблеми, виступає фігура М.Фуко, яка розглядається у заключній частині параграфа. Згідно з цим аналізом, загальна характеристика поглядів Фуко на весь комплекс проблем основ людської цивілізації полягає у зведенні відносин Влади до відносин Сили, в запереченні яких би то не було етичних передумов цивілізаційних механізмів (і в цьому його безумовна схожість не лише з мислителями типу Сада або Фрейда, а й з таким «філософом підозрілості», як Ніцше), заперечення ідеї універсального в історії, телеологія зі знаком мінус, абсолютний номіналізм. Як і в його попередників, онтологія трагічного співвідноситься у Фуко з антологією Природи і Культури, де акценти розташовані ближче до маркіза де Сада і Руссо, ніж до Фрейда. Для Фуко природа виступає як мовчазна жертва, а цивілізація - в образі ката, озброєного усіма цивілізаційними засобами - технікою, філософією, ідеологією, мовою. Безпосередньо даним синонімом природи виступає у Фуко символ Тіла, буття якого у соціальному просторі детерміноване «політичною технологією». Саме таке Тіло виявляється суб'єктом (вірніше, потерпаючим, страждаючим об'єктом) трагічного відчуття світової історії. Останнім словом такого напівепічного-напівелліністичного трагізму є модифікована версія стоїцизму, що пропонує людині аскезу абсолютного стримування від надій і сподівань, етос безумовного прийняття історичної жорстокої реальності.

Третій параграф «Постмодернізм як руйнування «простору трагедії» ілюструє ту ситуацію, за якої тенденція елімінації інтелегібельної, трансцендентної дійсності, програмно заявлена Ніцше і Фуко, досягає свого крайнього методологічного вираження у постмодернізмі і остаточно скасовує трагічний простір. У зв'язку із проблемою філософії трагедії можна визначити постмодернізм як послідовно атрагічний світогляд, де виявляються скасованими емпірико-трансцендентальна онтологія, класичний європейський суб'єкт, ідея філософського акту як збирання себе «під знаком Логоса», передумова Центру або Структури (на руйнування яких направлена програма деконструкції Ж.Деріда), елімінація будь-якого метатексту, що займає привілейоване становище порівняно з іншими текстами (Ж.-Ф.Ліотар), деконструкція традиційного образу Автора.

Застосування таких радикальних антитрагічних передумов стосовно концепції цивілізації призводить до усунення реальності соціального світу, коли всі цивілізаційні механізми виявляються ілюзорними сутностями, «подобами подоб», знаками самих себе. Наслідки такої трагічної анігіляції принципів цивілізації детально аналізуються на прикладі творів Ж.Бадрійара.

У відповідності із послідовно проводжуваною установкою на системний аналіз трагедії як послідовно розвинутої із певних передумов форми раціональності, четверта глава дисертаційного дослідження «Трагедія і філософські проблеми свідомості» присвячена гносеологічному аспекту трагічної філософії. У першому параграфі «Софокл: «Едіп» або вступ до техніки трагічного пізнання» аналізуються витoki пізнавального потенціалу трагедії, парадигматична модель едіпової діалогії для формування стійкого у європейській культурі образу трагічного знання, як притча про осліплення і прозріння,

про їх парадоксальну гру і взаємопереплетеність. Для усвідомлення своєрідності цієї притчі і ролі, яку грають у ній символи страждання, пізнання, хибного знання, повного невідання про божий промисел, надії, проводиться порівняльний аналіз теоцентричної притчі (біблейський Іов) і гностичної моделі (гетевський «Фауст»). Уточнюючи специфіку терміна «пізнання» стосовно ситуації Едіпа, дисертант солідаризується з М. Мамардашвілі у ствердженні того, що у даному випадку мова не йде про психологічні інтроспекції, а про прагнення досягнути себе у самозміні, у можливості бути іншим, у то-ч у русі, який зафіксований стародавньою філософією Шляху. У термінах Мамардашвілі таке пізнання невідокремлюване від «збирання себе», від прагнення «бути раз і назавжди, цілком і повністю здійснитися» у вільному вчинку. Приймаючи це положення, дисертант уточнює специфіку трагічного Шляху, порівнюючи його зі східними (даосизм, чань-буддизм) й елліністичними (на прикладі Сенеки) його версіями. На погляд дисертанта, специфічною рисою східних моделей виступає космологізм, що лежить в основі даоської і чаньської концепції і обумовлює точковий, статичний і непроцесуальний характер досягнутого знання-стану після досягнутого просвітлення цілковитого мудрого залишається лише відтворювати цей стан. На відміну від звичного образу знання, спрямованого зовні, східний тип ритуального «знання» повністю інтерналізований, там відсутній поділ на суб'єкт і об'єкт, внаслідок чого стан адепта є відокремлений від стану світу. На відміну від складних космополітичних схем даосизму, рафінованих «гносеологічних» спекуляцій буддизму школи Чань, ідеал безтурботності мудреця, що його проповідував Сенека, спирається на раціоналізований міф про Природу, ідеал близькості до неї, варіант архаїчного «русоїзму», що виявив своє

утопічне коріння ще в ту епоху. На відміну від східних і елліністичних моделей трагічний Шлях пізнання, наглядно реалізований у Софокла, може бути охарактеризований наступними особливостями: «закінцувати» трагічного героя на перебування в історії, розрив із Природою (що обумовлює поділ на суб'єкт та об'єкт, нетотожність макрокосмосу і мікрокосмосу, усвідомлення особистості як відособленої етико-пізнаючої інстанції), об'ємний характер пізнання і ієрархія різних ступенів істинності, відкритість стражданню і жаху буття та відсутності кінцевого ідеального знання-стану. Остання обставина обумовлює таку характерну рису трагічної ініціації, як необхідність радикальної зміни структури власної особистості, проходження через смерть для здобуття нового, «істинного» бачення.

Другий параграф «Гносеологічні парадокси трагічного знання» ставить за мету уточнення гносеологічних характеристик філософії трагедії стосовно кінцевого продукту пізнавального процесу - знання і експлікації образу трагічного знання порівняно з раціоналістичною традицією філософствування.

Основний парадокс, відзначений дисертантом на початку параграфа, полягає в тому, що трагічним знанням не можна в загальноприйнятому значенні володіти і, як наслідок, його не можна нікому передати. Виходячи із аналізу елліністичних і східних моделей, дисертант робить висновок, що там діє презумпція його відтворюваності та трансльованості. Навіть у буддистській школі Чань гносеологічний парадокс стосується лише пізнавальних засобів та пропедевтики. Що ж до самого стану просвітлення, то він має набір фіксованих характеристик, котрі також трансльовані і предметно натуральні, як і психологічні дані безтурботного стану еллінського мудреця. У випадку із трагедією гносеологічна

парадоксальність має місце не на рівні форм, а на рівні змісту знання. Виходячи із факту нетранслюваності усіх людських феноменів від ентропії та розпаду, що криється в аттичній трагедії, ніщо не є настільки чужим їй, як замаскована самозаспокоєність стоїчного блаженства і константної мудрості, що веде до презумпції принципової нетранслюваності знання. Далі дисертант послідовно формулює гносеологічні парадокси трагічної мудрості, що випливають із цієї презумпції: парадокс фундаментального незнання, що лежить в основі мислення, парадокс відсутності безпосередньої явленості реального і його даність лише через ілюзію, парадокс неправдивості як абсолютно вірогідного (знання як корелят Ніщо). Спираючись на означені парадокси, дисертант робить спробу описати розвипок європейського філософського раціоналізму в особі таких її представників як Платон, Арістотель, а у Новий час - Гегель, Гусерль, пізній Хайдегер як перевернутий образ трагічного знання і як проєкт гносеологічної утопії абсолютного знання. Згідно з логікою обертання наведених постулатів філософії трагедії філософський раціоналізм опирається на наступні передумови: натуралізація трансцендентного, розумність цієї інтелегібельної, покращеної реальності, пізнання як все зростаюче занурення в Істинну (оскільки буття розумне, то, згідно з цією логікою, пізнання означає возз'єднання пізнаючого Розуму із самим собою на основі буття), примат онтології Добра над визнанням самоочевидності Зла (Зло як щось ілюзорне або як «недолік Добра»).

П'ята глава «Екзистенціальні аспекти трагічного переживання в європейській культурі» присвячена вивченню екзистенціальних аспектів філософії трагедії і доведенню тієї тези, що всі одкровення екзистенціалізму є ніщо інше, як відкриття заново основних

аспектів стародавнього трагічного світовідчуття. У першому параграфі «Евріпід: перший досвід «фундаментальної онтології» трагічних афектів душі» аналізується роль Евріпіда у формуванні екзистенціальної проблематики аттичної трагедії, спростовується уживана схема, що розглядає великого трагіка як переддень занепад, стародавньої трагічної культури. Поділяючи аристотелівську передумову про Евріпіда як найтрагічнішого трагічного із усіх поетів, дисертант показує, що в міру проблематичності онтологічних основ Добра Евріпід належить до тих представників еллінської думки, для яких є характерним вагання і сумнів (являючи собою приклад повної антитези сократівського оптимізму). У творчості Евріпіда ми вперше в історії європейської думки зустрічаємося із припущенням про абсурдність світобудови, яка виражається в аморальності і зловмисності богів, у жалюгідному талані людського існування (людське буття як буття-до-смерті, постулат людської кінечності, заперечення безсмертя душі і життя після смерті, марність його страждань). Згідно з вищенаведеним аналізом, Евріпід, як ніхто із давніх трагіків, підходить до межі повного відчаю і нігілізму, переступити яку йому не дозволяє почуття трагічної міри. Наприкінці параграфа демонструється неспроможність ніцшевського звинувачення Евріпіда у «логічному сократизмі» (згідно з яким «доброчинний і є найщасливішим»), бо світ для Евріпіда - досконала машина для виробництва нещастя, котра перемолочує і добродійних, і аморальних і для протидії якому необхідна особлива трагічна мужність, мужність перед лицем повного відчаю і безнадії.

У другому параграфі «Роль символу Абсурду в трагічному світогляді» дисертант розглядає спроби європейської філософії категоріально тематизувати те, що Евріпід феноменологічно виразив

на рівні емоційних переживань героїв. Дисертант відзначає, що трансцендентальні основи філософського раціоналізму, метафізики Логоса не містять у собі можливостей для розробки теоретичної мови, що згодилася б для тематизації названих екзистенціальних феноменів. У параграфі послідовно розглядаються спроби Гегеля, К'єркегора, Хайдегера залучити Абсурд до своєї філософської системи і аналізуються причини невдачі цієї спроби у повній мірі. Загальний висновок стосовно причини невдач цих спроб полягає у розгляданні Абсурду як тимчасового, перехідного стану людської відчуженості від істинного Буття (у Гегеля цей стан знімається на вищих, порівняно з «нещасливою свідомістю», етапах сходження Духа до абсолютної істини, у К'єркегор² - у стані віри, у Хайдегера - в «екстатичному проєкті буття» і досягненні власної аутентичності). Лише у французькому екзистенціалізмі Абсурд перетворюється на основоположний світоглядний символ, який доводиться до гранично ясної свідомості й аутентично трагічного євріпідівського звучання. Дисертантом аналізуються філософська необхідність і євристична плідність введення символу Абсурду, необхідного для фіксації незалежності світу від людських бажань, людських оцінок, моральних ідеалів, значущості людської особистості для самої себе, за допомогою яких у трагічному акті думки наявна можливість заново ставити під запитання світ і себе, що дозволяє людському розуму звертатися до власних основ. Далі показується, що найбільш послідовного вираження тематизація Абсурду досягла у А. Камю. У своїй тезі про Абсурд як «розум, що усвідомив особисті межі» Камю досягає аутентично трагічного розуміння і вкладає в уста абсурдної людини парадоксальне «Так», додаючи при цьому, що «зусиллям немає кінця».

Третій параграф «Аналітика трагічних екзистенціалів у

європейській філософії» представляє собою спробу описати систему трагічних екзистенціалів так, як вона склалася у європейській філософській традиції у межах онтології Абсурду. У викладенні цієї проблеми відзначається та важлива обставина, що онтологія Абсурду (або буття як Ніщо), характерна тільки для європейської культури і стала можливою лише завдяки конституюванню трагічного досвіду. Така онтологія є неуявною в теоцентричних типах світогляду, де Бог вносить не лише порядок і смисл у світ як такий, а й органічно вписує в нього людину і приписує останній певний тип поведінки. З тих же причин така онтологія неможлива у світоглядах типу даосизма, де впорядкованість Космосу, єдність макро і мікрокосмосу залишає і для людини можливість залучення до висхідної космічної гармонії.

Попереджуючи опис трагічних «афектів душі», дисертант розглядає два реалізовані в історії філософії типи опису названих екзистенціалів. Перший підхід, реалізований С.К'еркегором у його аналітиці відчаю, являє собою шлях безпосереднього категоріального опису. Такий стиль (що йде від Гегеля) зводить культурологію до онтології, розглядає культурні символи як самовизначення самої дійсності. Окрім датського філософа, схожий підхід характерний для «фундаментальної онтології» Хайдегера, для Сартра періоду «Буття і Ніщо». Характерною рисою названого типу опису є змішування мови феноменологічного опису і концентуального конструювання, що тісно пов'язане з натуралізацією трансцендентного. Принципово інший підхід реалізований П.Рікером у його праці «Символізм Зла». У цьому дослідженні Рікер розглядає культурно-породжуючі символи не як натуралістично узагальнені данності свідомості, а саме як символи, які ці переживання породжують. Одним із основних недоліків,

властивих концепції французького філософа, які відзначає дисертант, виступає відвертий міфологізм, ототожнення символу і міфа, внаслідок чого праця Рікера є одночасно позитивним дослідженням про зв'язок між первинними символами і міфами та ідеологією повернення до первинної міфотворчості.

На відміну від Рікера, герменевтичні орієнтації якого являють собою перемогу міфа над трагедією, типологічний підхід, до пропонується в дисертації, результат усвідомлення чисто трагічних символів як зрозумілих (і прийнятих) у якості культурних матриць породження і завершення смислу. Відповідно до цього підходу трагічні екзистенціали можна розбити на два ряди. Перший групує символи, безпосередньо пов'язані з переживанням Абсурду (об'єктивно-онтологічний рівень), другий об'єднує екзистенціали, що несуть етично-ціннісні коннотації. В межах першого ряду дисертантом послідовно аналізуються екзистенціал Відчаю (синоніми - Страх, Тривога, Турбота тощо). Як базові символи другого ряду розглядаються символи гриха і вини, їх значущість у творчості європейських мислителів (Ф.Кафка, М.Вебер, З.Фрейд, К.Ясперс тощо), аналізуються відмінності власне трагічної редакції цих екзистенціальних універсалій від їх теоцентричних синонімів.

Останній параграф «Види трагічної втіхи» і особливості трагічного етосу» підводить підсумок аналітики трагічних афектів душі і ключових символів трагічного світопереживання в європейській культурі, розглядаючи механізми компенсації, вироблені філософією трагедії шляхом протиставлення повній непривабливій правді про дійсність власної моделі примирення з нею. На відміну від пласких евдемоністичних утопій трагічна втіха знаходить себе парадоксальним шляхом доведення до краю установки на споглядання речей такими, якими вони є. Філософія

трагедії буде модель світу незалежно від наших ілюзій і бажань і досягає стану гармонії в акті ясного розуміння. Іншими словами, трагічна думка (яку А. Камю називав «полуденною думкою») є гармонічно організована думка в дисгармонійній дійсності, і саме ця гармонія самим фактом свого існування створює прецедент порядку у світі хаосу і розладу.

У параграфі послідовно розглядаються різноманітні способи знаходження ясного розуміння і трагічної гармонії зі світом, запропоновані трагічною філософією, - смерть трагічного героя (коли, за виразом М. Мамардашвілі, «все сходиться»), що породжує катарсис, породження тексту мислителем, який дозволяє йому вийти за межі конкретних емпіричних вражень і помістити себе у вільний творчий простір текстопородження (техніка, узагальнена у відомому афоризмі А. Камю про те, що «дати відчаю ім'я - означає перемогти його»). Розбираючи різноманітні типи текстів, спрямованих на досягнення примиряючого катарсису (художній твір, філософський дискурс), дисертант приділяє особливу увагу цікавому експерименту, де цю роль відіграє наукова теорія. Йдеться про проект психоаналізу, спорідненість якого з трагічним досвідом доводиться чітким розмежуванням принципу реальності і принципу ілюзії, а також інтенцією на нещадне пізнання цієї реальності і знаходження гармонії в акті цього розуміння. В даному контексті представляє інтерес порівняльний аналіз трагічних інтуїцій Фрейда і психоаналітичної версії Ж. Лакана, де трагедія елімінується шляхом заперечення вихідної онтологічної опозиції («принцип реальності - принцип ілюзії»), ідеї істини в трагічному самопізнанні (гносеологічний рівень) і морально-етичних орієнтирів такого

пізнання.

Порівняльний аналіз Фрейда і Лакана упритул підводить до етичної проблематики філософії трагедії, коротким розглядом якої і завершується даний параграф. Об'єктом послідовного викладу виступає аристократична етика благородства і її розвиток від античності до Ніцше (в якій етичний етос збігається з героїчним), стоїчні моделі етосу безкорисливого чистого зусилля (активний аспект) і чистої мужності (аспект потерпання). На закінчення цього аналізу наводяться утопічні (основані на презумпції абсолютного знання) і нігілістичні (що виходять із протилежної передумови повного незнання) опозиції трагічного «середнього шляху» часткового знання, етосу мужності і зусилля, повного самоусвідомлення і відповідальності.

У заключній частині підсумовуються результати реконструкції гіпотетичного цілісного тексту трагічної філософської мудрості як надважливого фермента духовного життя Європи, розглядаються перспективи порівняльного аналізу трагедії і утопічної свідомості для історико-філософського дослідження.

Основний зміст роботи представлений у публікаціях:

1. Культура. История. Личность (Введение в философию поступка). - Киев: Наук. думка, 1991. - 192 с. - 12 д.а.
2. По кругам утопического Ада (жанр «дистопии» в культурном самосознании XX века // Искусство: художественная реальность и утопия. - Киев: Наукова думка, 1992. - С.181-203. - 1,3 д.а.
3. Проблема утопии и свободы в культуре // Искусство: художественная реальность и утопия... С.152-180. - 1,4 д.а.

4. Логіко-гносеологічний смисл категорій в естетиці // Філософ. думка. - 1987. - N 7. - С.64-70. - 0,6 д.а.

5. Утопія і ідеологія (Глухі кути утопічної свідомості) // Філософ. і соціол. думка. - Київ. - 1990. - N10. - 1,5 д.а.

6. Тенденції романтичного утопізму в руському філософському свідомості // Обновление общества: проблемы и перспективы. - Уфа. - 1990. - 0,9 п.л.

7. Проблема свідомості в працях М.К.Мамардашвілі // Філософ. і соціол. думка. - Київ. 1990. - N8. - 2 д.а.

8. Тема «Росії и Запада» в філософії історії М.Мамардашвілі // Новый круг. - 1990. - N1. - С.23-48. - 1,5 д.а.

9. По той бік русофобії і слав'янофільства: Нотатки з приводу книги І.Шафаревича «Чи має Росія майбутнє» // Політологічні читання. 1992. - N2. - 1 д.а.

10. У тенетах ідеології (До психологічної інтелегентської свідомості) // Філософ. і соціол. думка. - 1992. - N8. - 1,5 д.а.

11. Размышляя о Мамардашвили // Украинский обозреватель. - 1992. - N1. - 0,1 д.а.

Shevchenko A.K. presents his thesis «The ontology of tragical and the phenomenon of tragedy in European culture» for a doctor's degree in fields of philosophy. On the speciality «Dialectics and theory of knowledge». The Institute of philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine. Kiev 1995.

In the thesis maintained, a method of historically philosophical reconstruction of tragical philosophy was worked out, which has been taken as the basis of analysis of tragedy as a form of rationality. Its elaboration allowed to fix the phenomenon of tragical as a metatext of

European culture and to formulate a system of typological criteria for definition of peculiarity of tragical discourse. The results of research of the place and the role of the phenomenon of tragedy in European culture discover new prospects of historically-philosophical analysis and allow to formulate an efficient outlook alternative to utopian schemes and postmodern nihilism.

Шевченко А.К. Онтологія трагічного і феномен трагедії в європейській культурі. Дисертація на соискание учёной степени доктора філософських наук по спеціальності 09.00.01 - діалектика і теорія пізнання. Інститут філософії НАН України, Київ, 1995.

Захищається дисертація, в якій розробан метод історико-філософської реконструкції трагічної філософії, послуживший основою для аналізу трагедії як форми раціональності. Її розробка дозволила зафіксувати феномен трагічного в якості метатекста європейської культури і сформулювати систему типологічних критеріїв, визначаючих якісне своєобразие трагічного дискурсу. Результати дослідження місця і ролі феномена трагедії в європейській культурі відкривають нові перспективи історико-філософського аналізу і дозволяють сформулювати чітку мировоззренческу альтернативу утопічним проектам і постмодерністському нігілізму.

Ключові слова: метод історико-філософської реконструкції, кореляційний принцип порівняльного аналізу, метатекст європейської культури, трагедія як форма раціональності, трагедія як новий тип соціально-історичної ініціації, утопічні проекти завершення історії, трагічний етос, постмодерністський нігілізм.

4496

AB 32.304