
В.А. Федь,
кандидат філософських наук,
доцент Слов'янського державного педагогічного університету

СВІТОГЛЯДНІ ТРАДИЦІЇ У ВИМІРАХ ОНТО-ГНОСЕОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

Взаємозв'язок онтологічної та гносеологічної проблематики культуротворчого буття зумовлюється онтологічним змістом категорій “світогляд” та “практика” і гносеологічними функціями реалізації цих категорій. Світоглядні традиції і культурні практики є тими формами буття, які найбільш адекватно і продуктивно виражають культуротворчі процеси на рівні світогляду і діяльності, що становлять діалектичний зв'язок. Саме тому, на нашу думку, найбільш конструктивним методом аналізу світогляду-практики є онто-гносеологічний дискурс.

Реалізація мети статті – проаналізувати світоглядні традиції з погляду онтології і гносеології – передбачає розв'язання завдань: 1) дослідити світоглядну специфіку традиції; 2) визначити дефініцію світоглядних традицій та їх ціннісну динаміку; 3) виявити певні виміри і типи світоглядних традицій; 4) обґрунтувати діалектику виходу світоглядних традицій на культурні практики.

Світоглядні традиції виступають у вигляді особливого механізму нагромадження і відтворення ціннісної динаміки соціокультурного досвіду, що виконує пізнавально-регулятивну функцію на рівні культурних практик. Світоглядні традиції і культурні практики характеризуються такими ознаками, які часто-густо накладаються одна на одну; це – тривалість, стійкість (у просторово-часовому вимірі); авторитетність, очевидність (у соціальному вимірі); канонічність, наслідувальність (у мистецькому вимірі) та ін.

Онто-гносеологічне осмислення світоглядних традицій і культурних практик, їх місця та ролі у структурі культуротворчого буття висвітлює їх фундаментальність і значущість для багатьох галузей знання, пов'язаних із культурологічним і, ширше, гуманітарним знанням як безпосередньо, так і опосередковано. Такий фактор аналізу визначає майбутні тенденції розвитку світоглядних традицій і культурних практик, що дає можливість змодельовати сценарії розвитку культуротворчого буття того чи іншого типу культури, а ці сценарії є актуальними для всіх галузей знань.

Проблема традиції як філософської категорії постала у Новий час, зокрема у працях Р.Декарта, Ф.Бекона, Т.Гоббса. Але, за свідченням вітчизняних дослідників, лише у Ш.Монтеск'є, а пізніше – у Г.Гегеля сформульовано два важливих підходи щодо розуміння цієї проблеми, а саме: ставлення до минулого та буття залежність людини від минулого. Сучасний онтологічний підхід до розв'язання проблеми традиції найбільш фундаментально розроблений у філософії Е.Гуссерля і М.Гайдеггера [12, 646].

В останній [17] праці Е.Гуссерля “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” (1936) з'являється поняття “історичного апріорі”, що пов'язане з традицією, а в публікації “Криза європейського людства і філософія” філософ визначає раціональність як критерій і засадничу основу традиції: “нові результати і методи включаються в традицію, будучи усвідомленими саме в їх раціональності”, тому філософський розум є новим ступенем розвитку людського розуму. А в силу того, що філософія ґрунтується на універсальній критичній установці щодо традиції, то можливі два варіанти їх взаємовідносин: “або традиційно вагоме має бути відкинута цілком, або його зміст буде перейнятим філософією і переформованим у душі філософської ідеальності” [3].

У філософії М.Гайдеггера традиція вписана в проблему буття. На початку “Тези Канта про буття” Гайдеггер називає традицію буттям, тим самим говорить про онтологічний зміст традиції, яка, на нашу думку, може опосередковуватись у різних формах. Гайдеггер підкреслює, що відчуття традиції в людській свідомості майже не лишилось, “особливо коли йдеться про традицію щодо того, що від віку є незмінним і всюди стосується нас, людей, але чого ми власне навіть не помічаємо. Ми називаємо це словом “буття”. Цим найменням йменується те, що ми маємо на увазі, коли говоримо “є”, та: “було”, та: “буде” [16, 361].

У статті “Гегель і греки” Гайдеггер дає дефініцію традиції: “Справжня традиція – у настільки малій мірі баржа з вантажем минулого, яку ми тягнемо за собою, що вона, навпаки, звільняє нас у теперішнє, що так стає головним путівником у справу думки” [14, 381].

Отже, у Е.Гуссерля традиція – це раціональність, яку ми можемо або не сприймати взагалі, або переосмислювати у дусі ідеальності, а функція переосмислення, чи “переформування”, як каже Е.Гуссерль, є, по-перше, функцією творчого сприйняття і розуміння, а по-друге – функцією свідомості і, ширше, світогляду. А у М.Гайдеггера традиція набуває бутійної заглибленості, коли вона являє собою не вантаж віджитого, а конструктивний спосіб звільнення буття у теперішнє.

Традиція не лише несе світоглядні настанови, що модифікуються в ідеї, теорії, а й передбачає різні способи застосування цього досвіду на практиці. Традиція говорить “як” робити, хоча безпосередньо вона не може нести практики, оскільки в ній фізично не існує носія цієї практики – минулої людини, а носієм практики завжди є сучасна людина, яка через світогляд сприймає та опосередковує різні форми практики.

У просторово-часовому модусі культуротворчого буття світоглядні традиції перебувають на межі минулого і теперішнього; актуальними у майбутньому їх робить практика, яка безпосередньо переносить їх у світ “цього” фізичного і просторово визначеного теперішнього, що змінюється та розвивається в майбутньому.

В етнонаціональному вимірі носіями світоглядних традицій і культурних практик є різні етноси та люди як представники цих етносів, які можуть наслідувати традиції без змін, а можуть розвивати ці традиції.

В особистісному вимірі світоглядні традиції і цінності, які вони несуть, передаються у ранньому віці в умовах сімейного виховання несвідомо, а потім ці світоглядні цінності стають власними переконаннями особистості. Для А.В. Азархіна важливо відзначити, “що світоглядний досвід починає формуватись тоді, коли індивід ще не має особистісних характеристик і не здатен до рефлексії. Тому цінності і світоглядні смисли, що їм засвоюються, сприймаються несвідомо, некритично, і зміст власної свідомості переживається як дещо цілком природне, очевидне і достовірне” [1, 50].

Ставлення до традицій змінювалось з часом, а в окремі періоди намічались тенденції до їх цілковитого заперечення. Особливо виразно тенденція до заперечення світоглядних традицій намітилась наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Це характерно для таких ідеологів філософсько-теоретичних і художньо-практичних основ культури Модерну, як Ф.Ніцше, Ш.Бодлер та ін.

Ніцше асоціював традицію з християнством та говорив, що ми, філософи, при звістці про те, що “старий Бог помер”, відчуваємо себе неначе осяяними новою ранковою зорею, знову нам відкрито виднокіл, знову дозволено всякий ризик пізнання [8, 663]. Ця думка стала відправним пунктом для роздумів усього ХХ ст., вона трапляється у різних варіаціях екзистенціалізму, один із напрямів якого саме через це й охрестили “атеїстичним”, зокрема у працях Ж.-П. Сартра, А.Камю та ін.

Але традиція (до речі, за визнанням самого Ніцше) всеохопна і полеміка з нею є не чим іншим, як її розвитком, нехай і в ніцшеанській інтерпретації. “Традиція душ. – Ти знаходишся набагато нижче за нього, – ти намагашся визначити виключення, а він правила” [9, 261].

Пізніше значно коректнішу, на нашу думку, форму відсторонення від традиції, ніж “Бог помер”, обрав Ю.Габермас, який говорив, що сучасне в емфатичному смислі визнання класики (традиції) полягає у визнанні не авторитету минулої епохи, а лише правдивості тогочасної актуальності [13, 41]. Відповідно, традиція наче є, але її немає, її актуальність – у минулому.

Важливим напрямом сучасної культуротворчості є збереження і наслідування, шанобливе ставлення до традиційних основ світогляду. Сучасна людина цілком реально уявляє, що без традиційних світоглядних цінностей, які є загальнолюдськими і проходять інваріантом крізь усю історію різних культур, без цінностей Добра, Істини, Краси та їх модифікацій у доктринах гуманізму, діалогічності, толерантності, неможлива подальша культуротворчість, так само, як і май-буття всього людства. Іншим важливим моментом є творче начало у традиції, яке робить власне європейську традицію дієвою, динамічною.

Як відзначає Л.М. Баткін, “чимало культурних форм, мотивів, архетипів живуть тисячоліттями, і хоча їхній справжній зміст міняється, загальні контури досить консервативні” [2, 101]. Саме тому світогляд і практика найбільш повно виявляються у своєрідних типах культури, які, своєю чергою, визначають той чи інший тип буття.

Методологія онто-гносеологічного аналізу дає можливість розглянути традиції і практики в контексті взаємодії свідомості і діяльності індивіда того чи іншого типу культури, експлікувати модельне буття культури як своєрідного та специфічного типу духовності, за допомогою якого людина вирішує свої життєві проблеми.

М.Гайдегер у праці “Європейський нігілізм” ділиться своїми думками про тип як поєднання видозмін і неповторності, якої ми чекали раніше від індивіда, та одноманітності й універсальності, яких потребує суспільство. Але неповторність “типу” полягає у надзвичайній заразливості однакового штампу, що, водночас, не терпить зрівнялівки та, навпаки, потребує своєрідної ієрархії [15, 120].

Найбільш загальною типологією буття є східний та західний тип культури і, відповідно, буття. Тема альтернативності культурних парадигм Сходу та Заходу усвідомлювалась ще у сивій давнині, у працях Есхіла, Геродота, Аристотеля та стала незмінним лейтмотивом усієї історії культури.

Східний тип культури репрезентує калейдоскоп світоглядних цінностей і культурних практик теоцентризму (єгипетський, месопотамський, іудейський, індійський, арабо-мусульманський контекст), природоцентризму (даосизм), родоцентризму (конфуціанство), які в онто-гносеологічному полі тяжіють до метафізики безконечності. У цьому разі буття людини після її фізичної смерті продовжується в бутті інших трансцендентальних форм, а культурна практика виступає у вигляді такого різновиду діяльності, який у мистецтві та інших культурних формах налаштовує людину на “дію всередині”, а не на “дію ззовні”.

Як слушно відзначає Ю.В. Павленко, на Сході влада, а не власність була і є структуроутворювальною силою культурного життя. Тому, можливість вільної творчої самореалізації принципово зіставлялася, по-перше, з певною відстороненістю від державної влади і, по-друге, з причетністю до тієї чи іншої езотеричної духовної доктрини [10, 264–265]. Отже, творчість є можливою при відстороненості від активної суспільної діяльності, яку фокусує у собі політика й державна влада, та причетністю до духовної доктрини, *яка, на нашу думку, експлікує світ більше внутрішнього, ніж зовнішнього, розкриває закони внутрішнього буття, що вже потім переносяться у світ зовнішній*. Наприклад, езотерична доктрина

даосизму з його світоглядом “недіяння” – У-Вей, за якого у сфері практики дія із зміни світу взагалі заперечується, тоді як на Заході весь навколишній світ є об’єктом перероблення у різних його виглядах. А у конфуціанстві мораль вважається внутрішньою складовою людського буття; є й інші приклади.

Короткий аналіз східних особливостей світогляду і практики дає можливість визначити, що східний тип культури, його світогляд-практика, тяжіє до інтровертизму більшою мірою, ніж західний.

Щодо Заходу, то тут вже з початком зародження старогрецької античності намітилась тенденція до пошуку гармонії зовнішнього та внутрішнього, а творча самореалізація була своєрідним мірилом цієї гармонії, центр якої перебував між людиною та світом, отже, по-суті, він не був ні інтровертним, ні екстравертним. Потім такі світоглядні традиції елінізму, як стоїцизм, скептицизм та епікуризм, дещо змінюють цю парадигму, роблячи центром внутрішній, суб’єктивний світ людини. Як відзначає О.Ф. Лосєв, коли стоїк переводив погляд з суб’єктивних глибин на об’єктивне, він і тут продовжував бачити той самий суб’єктивний логос і той самий суб’єктивний етос [6, 19]. Тобто практично відбулась “інтровертизація” світогляду і практики, характерна для Сходу, в цьому Європа зазнала східного впливу і гармонія була суб’єктивним станом душі.

Те саме стосується епікуризму, на основі якого виникло християнство, яке протягом майже тисячоліття у різних своїх формах (православ’я, католицизм, до яких згодом долучається і протестантизм) культивувало *серед світу карнавалу* цю парадигму внутрішнього розвитку світоглядних традицій і культурних практик. З цим пов’язана вся ідеологія, догматика, мистецтво християнства.

А за часів Відродження намітилась тенденція до переміщення світогляду і практики назовні, в природне середовище зовнішнього реального світу. Якщо у Середньовіччі переважали споглядальні умоглядні практики, зокрема, у католиків можна вирізнити діяльність ордену єзуїтів, а у Візантії, особливо у пізній період її розвитку, містицизм, то у Відродженні переважає зовнішня дія, практична діяльність. І, можливо, саме тому розвиток мистецтва більше як практичної, а не умоглядної діяльності дещо переважав розвиток науки, а саме – мистецтво в окремих його вимірах (Л. да Вінчі) зливалось із наукою та *ціла плеяда художників* в історії культури переважала імена філософів (М. Кузанський, Л. Валла та ін.).

Отже, змінилась сама людина, внутрішній світ якої став осягатись через дію, діяльність і практику як зовнішні акти її свідомості, що, відповідно, робить людину екстравертом, коли успіх у її житті залежить від її діяльності, активності, творчості.

Згодом ці тенденції дістали свого теоретичного підтвердження і розвитку. Вже з початком зародження раціоналістичної (Декарт, Лейбніц, Спіноза) та емпіричної (Бекон) традицій, до яких після долучається ірраціоналістична, в європейській культурі Нового часу формується світоглядна парадигма активного перероблення зовнішнього світу. Це перероблення мало багато “облич”, наприклад, утвердження антропоцентризму, секуляризації, сцієнтизму. Все це породжує зовнішню, а не внутрішню дію (тобто конструюється вона внутрішньо, але вектор її активності – зовнішній), яку, безперечно, можна назвати “екстравертивною” культурною практикою. Це стосується і світогляду, який внутрішньо конструюється, але спрямований назовні.

Отже, проведений історичний аналіз дає можливість зробити попередній висновок про те, що світоглядні традиції і культурні практики різних культурних типів розвитку людства та різних періодів одного й того самого типу не є однаковими.

У різних культурних типах ставлення до традиції було різним, наприклад, для східного типу традиціоналізм притаманний більше, ніж для західного типу культури. В Європі світоглядні традиції розвиваються більш динамічно, ніж на Сході.

Якщо на Заході світоглядні традиції можуть бути умовно представлені у вигляді будинку з незмінним фундаментом та горішніх поверхів, які можуть змінюватись, перебудовуватись (вікна можуть міняти форму, а стіни – планування), то на Сході цей будинок протягом значного часу виглядатиме майже незмінним не лише у своїй основі, а й вище, не лише у внутрішньому змісті, а й у зовнішніх формах цього змісту.

Взявши альтернативну модель інтровертності-екстравертності, можна відзначити, що: 1) світогляд-практика Сходу як раніше, так і нині тяжіє до інтровертності, а Заходу – до екстравертності; 2) світогляд-практика Заходу в цьому вимірі змінювалась протягом історії таким чином: від греків до еллінів, від еллінів через християнство до італійців, від італійців через раціоналізм до нашого часу; 3) якщо у греків розуміння гармонії було сферою “між” людиною та світом і це утворення було скоріше ідеальним, ніж реальним, то сьогодні ця сфера також існує як ідеальна модель буття і культуротворчості. Далеким відлунням античної “ідеальності” моделювання є, наприклад, погляди В.Вернадського, або філософія діалогу. А насправді, у практичному вимірі, центр перемістився на ззовні і світогляд-практика сучасної моделі європейського типу є, на нашу думку, більш екстравертною, ніж інтровертною.

Культура, по-суті, є фокусуванням різних способів моделювання буття, які закріплені, з одного боку, в конкретному просторово-часовому континуумі (етнонаціональні, історичні, соціальні та ін. фактори), а з іншого – у світогляді-практиці, що визначається тими самими простором і часом. Саме тому екстравертна установка світогляду-практики також є способом моделювання буття, але моделює його на засадах просторово-часової визначеності як обмеженості, кінченості.

Синтез світогляду-практики тут ми називаємо буттям. Ідея кінченості буття не є ідеєю кінченості існування. Це ідея буття і небуття культури і людства. Ця ідея минула глибоку еволюцію протягом історії, скажімо, від зміни форми буття (наприклад, від смерті до життя) в ідеалізмі до кінченості існування і буття в матеріалізмі. На нашу думку, на Заході більш поширеними є матеріалістичні погляди на природу світогляду-практики (напевно, такий наслідок мала секуляризація та сцієнтизм), а на Сході – ідеалістичні, які мали місце через те, що наука була вписана в певні духовні доктрини (буддизм, конфуціанство та ін.).

І лише останнім часом гамлетівське “бути чи не бути” ставиться у безпосередню залежність від зміни світогляду і практики європейської цивілізації та різних форм її реставрації на східному ґрунті. Європейська світоглядна установка на зміну та перетворення світу, принаймні останнє століття, переживає фіаско. І перед обличчям глобальних світових катаклізмів (екологічних, політичних, економічних, інформаційних) відбувається універсалізація проблемного поля кінченості буття як на Заході, так і на Сході. Особливо ця тема артикулюється у постмодерних філософських інсталяціях.

Специфікою осмислення сучасних світоглядних традицій є, на нашу думку, виникнення світогляду кібернетизації і глобалізації. Однією зі світоглядних передумов цих процесів стало усвідомлення сучасного світу як явища диференційованого, плюралістичного і, зрештою, полікультурного. Однак полімодальність культурних і, ширше, цивілізаційних площин взаємодії, принаймні на сучасному етапі розвитку світової культури, виявляє суперечливість свого розвитку: породжує виникнення як латентних міжнаціональних конфліктів, так і конфліктів більш серйозних, що експлікуються у зіткненні цивілізацій і культур – виникненні війн і тероризму. З новою гостротою постають проблеми насилля і толерантності, монологічних і діалогічних імперативів експлікації світоглядних традицій у культурних практиках Заходу і Сходу.

Світоглядні традиції крім раціональності, онтологічності, на нашу думку, ґрунтуються на відтворенні позитивного досвіду. Ю.М. Лотман відзначає, що “всьяке знання, як і взагалі всяка людська діяльність, для того, щоб бути інформативним, тобто мати якийсь зміст і цінність, повинно мати альтернативу” [7, 538].

Світоглядні традиції вміщують у себе такі альтернативно-онтологічні пари (добро – зло, правда – кривда тощо), які утворюють проблемне поле вибору: духовність – бездуховність, при цьому духовність є виміром позитивного досвіду.

Про онтологічні виміри духовності писали як західноєвропейські (М.Гайдеггер, К.Ясперс), так і російські та українські дослідники.

Так, російська дослідниця відзначає, що світогляд передбачає вибір образу життя, а духовність – вибір свого власного образу та своєї долі і ролі, адже духовність пов’язана із зустріччю із самим собою [11, 3]. А С.Б. Кримський називає духовність смислосудівництвом особи в культурі [4, 33] та вибором свого власного образу, своєї долі та ролі [5, 21].

На нашу думку, цей “позитивний досвід” людства опредмечується у сфері практики як сукупності різних видів (виробнича, управлінська, педагогічна, мистецька, творча та ін.) почуттєво-предметної діяльності людини. Різні види практики передбачають реалізацію різних функцій діяльності, та все ж їх можна узагальнити за певними принципами. Наприклад, найбільш загальною особливістю практики є те, що вона має антропогенний характер і є певним етапом не просто становлення людини, а її творчого і культурного становлення і самоосмислення, розуміння і зміни навколишнього світу.

Отже, доходимо висновків:

1) традиція визначається, з одного боку, буттям сучасної людини, а з іншого – світоглядом минулих епох, їх світоглядними цінностями, і тому традиція має таку сутнісну характеристику, як світоглядну. Світогляд є іманентним традиції, отже, можна твердити про світоглядну традицію як онтологічний вимір цієї традиції;

2) світоглядні традиції – це історично зумовлені сценарії передавання різних типів світогляду і різних матричних моделей опосередкування цього світогляду у практиці. Передавання різних типів світогляду зумовлюються світоглядними цінностями: передається найбільш ціннісна світоглядна структура з погляду конкретної культури конкретного періоду;

3) світоглядні традиції мають свої соціокультурні (звичай, стереотип, ритуал, обряд), етнонаціональні, просторово-часові, особистісні виміри, які висвітлюють три типи світоглядних традицій: а) світоглядні традиції є консервативними, малозмінними світоглядними цінностями, які визначають відповідний тип практики, творчість у якій спрямовується не на пошук нового, а на осмислення старого; б) світоглядні традиції є креативними, більш-менш динамічними утвореннями, що визначають динамічний характер творчості у практиці; в) світоглядні традиції нігілізму як заперечення спадковості у культурі та намагання всупереч традиції у сфері практики творити з позицій “абсолютного теперішнього”;

4) світоглядні традиції виступають у вигляді специфічних стимуляторів усіх різновидів соціокультурної діяльності і, насамперед, культурних практик. Діалектичний взаємозв’язок світогляду і практики у системі культури полягає у тому, що в кінцевому підсумку всі світоглядні цінності мають безпосередній вихід на практику, збагачуючи її новими можливостями реалізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Азархин А.В.* Мировоззрение и эстетическое развитие личности. – К., 1990.
2. *Баткин Л.М.* Тип культуры как историческая целостность // Вопросы философии. – 1969. – № 5.

3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. – 1986. – № 3.
4. Кримський С.Б. “Кінець історії” чи метаісторія? // Колегія. – 1994. – № 1.
5. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – № 12.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979.
7. Лотман Ю.М. Воспитание души. – СПб., 2005.
8. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х тт. Литературные памятники. – М., 1990. – Т. 1.
9. Ницше Ф. Странник и его тень. – М., 1994.
10. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства. – К., 1996.
11. Усова Н.А. Связь как онтологическая категория и ее место в структуре духовного бытия человека. Автореф. дис. ... канд. филос. н. – Челябинск, 2006.
12. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
13. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1982. – № 4.
14. Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
15. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления.
16. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и бытие: Статьи и выступления.
17. Після смерті Гуссерля було знайдено більше 40 тис. сторінок рукописів, які склали архів, праці з якого продовжують публікуватись і понині.