

*Ольга Поправко
(Мелітополь, Україна)*

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СВЯТА В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ

Феномену свята приділялась увага протягом усієї історії розвитку філософської думки. Теоретичне осмислення свята розпочалося вже в Давній Греції у працях Платона та Аристотеля. Часто їх концепції характеризують як гедоністичні, оскільки ключовим для розкриття сутності свята в них є поняття «насолада». Вони ґрунтуються на уявленнях античної людини про вільний час як важливе надбання вільного громадянина.

Нові наголоси в розумінні свята поставив китайський філософ Конфуція. Сутність його концепції, яку умовно позначають як рекреаційну (рекреативну), полягає в тому, що свята культивували ідею життя, що приносить радість людині, яка, в умовах традиційного суспільства й традиційних економічних відносин, значну частину свого часу витрачає на виснажливу ручну працю.

Вагомий внесок у теоретичне вивчення феномену свята зробили радянські вчені, які працювали у галузі фольклористиці. Ними було запропоновано ряд концепцій, які сприяли його філософській концептуалізації.

І. М. Снегірьов вперше сформулював теоретичне визначення свята. «Саме слово «свято», – писав вчений, – виражає звільнення, свободу від буденної праці, що поєднується з веселощами та radoщами. Свято – це вільний час; обряд – важлива подія; останній міститься в першому» [4, с. 5]. По, суті, тут були виокремлені конститутивні для свята як феномену культури характеристики, які визнаються й відтворюються в усіх подальших його визначеннях і концепціях.

Представники так званої школи запозичення в фольклористиці (В. Ф. Міллер, О. М. Веселовський, Є. В. Анічков) заклали теоретичні передумови для дослідження свята не лише як явища національної культури, а як феномену культури в цілому, що має принципове значення для філософської концептуалізації свята.

Перша власне філософська концепція свята в російській культурі була розроблена В. В. Розановим. Автор наголошував, що свято – це не просто відпочинок, а особливого роду вільний час, який має сакральний характер і призначення.

Представники трудової концепції свята (В. Я. Пропп), стверджували, що суспільно-трудова діяльність людини є головним і єдиним джерелом свята, його календаря й обрядових форм.

На особливу увагу заслуговує теорія свята, розроблена радянським істориком і теоретиком культури М. М. Бахтіним. Автор тлумачить свято як ідеальний світ, наповнений багатством смислів і символів.

Важливі для концептуалізації свята ідеї містяться в теоретичних побудовах видатного представника радянської філософії А. Я. Гуревича, який розглядав свято як спосіб виходу за межі повсякденного життя, але з погляду відмінності їх часових режимів. Свята разом з ритуалами, на думку вченого, – це сполучна ланка між часом реальним і міфологічним. Саме завдяки цій ланці, на його думку, «зв'язуються між собою ці два сприйняття часу, два рівні усвідомлення дійсності» [1, с. 47].

Радянський історик і теоретик культури А. І. Мазаєв зміст свята тлумачить як збагнення сутності буття, часу, простору, колективності й т. ін. як певних цілістностей. Вирішальне значення при цьому він надає святковому спілкуванню, а саме свято характеризує як «спілкування задля спілкування», «комунікацію з приводу свободи» [5, с. 73–74]. Він говорить про свято як про необхідну умову вільного існування людини й стимул до вільної творчості [5, с. 75, 80].

У західноєвропейській науці теоретичне осмислення святкової культури також розпочалось з етнографічних досліджень і поступово набувало інтенсивності в межах культурології, культурної та соціальної антропології. Провідним тут став підхід, де свято розглядається як складова частина міфоритуального комплексу на підставі аналізу святкової культури традиційних суспільств (Е. Ліч, Е. Тайлор, В. Тернер, Дж. Фрезер). Найбільш показовою та впливовою в межах цього напрямку вважається теорія англійського ученого Дж. Фрезера, яка достовірно відтворює первинну й загальну світоглядну сутність свята та його культурно-антропологічне значення, тобто пов'язане з ним відродження культурного буття людини на нових началах.

Дж. Фрезер розглядає святкові дієства в їхньому зв'язку з релігійно-міфологічними виставами як механізм наслідування. Причому, на його думку, це наслідування не богам, а самій природі.

На дещо інших засадах розробляли релігійно-міфологічну концепцію свята М. Еліаде, Р. Кайуа та Д. Кемпбел. Вони також визнають вихідне значення елементу наслідування у святах прадавніх людей. Але це вже наслідування не стільки природи, скільки певного першообразу. М. Еліаде пише: «передбачається, що всім релігійним актам дали початок боги, культурні герої або міфічні прашури», а тому «ми повинні робити те, що робили спочатку боги», «як робили боги, так роблять люди» [8, с. 45].

Р. Кайуа наголошує на сакральному і, водночас, антропологічному вимірах свята. В антропологічному вимірі Р. Кайуа пов'язує свято безпосередньо з часом. Вчений протиставляє його не лише буденному життю людей, а й вільному від роботи. Причому, час свята – «це криза, апогей, момент стрімкого прискорення й концентрації». Завдяки буйності й шаленству, які панують на святі, людина «виривається з домашнього затишку, з особистого чи родинного життя й потрапляє у вихор масової несамовитості, де натовп бурхливо стверджує свою єдність та неподільність, разом витрачаючи свої сили й багатство» [3, с. 276].

Водночас, свято – це таке збудження, яке тісно пов'язане з міфами. На його думку, міфи цілком оволодівають уявою людей і через святкові обряди обумовлюють важливі події їх життя.

Таким чином, свято є уособленням сакрального часу, це період божественної епіфанії. Свято вводить людину в дивовижний світ і змушує її тріпотіти від почуття близькості зі смертю й надає високого значення будь-яким її вчинкам. Потрапляючи в пекло в давніх обрядах, людина набуває душевних сил, які є винагородою за всі земні страждання.

Ідейну близькість до релігійно-міфологічних концепцій свята має ігрова концепція свята, розроблена Й. Гейзінгою. Він також виходить із визнання сакральної природи свята, наголошуючи при цьому на його невідривний взаємозв'язок із грою. Учений доводить зв'язок святкової культури з історичним процесом і змінами, які відбуваються в суспільному житті. Він виявляє глибоку духовну кризу сучасного йому суспільства, а разом із цим і кризу свята за рахунок спрощення його сприйняття й перетворення святкового ігрового елемента в «фальшиву гру» [7, с. 194–196].

До проблеми кризи святкової культури в сучасному суспільстві привертає увагу й Х. Кокс. Він прослідковує зв'язок свята з суспільними змінами і також визнає факт кризи святкової культури й наслідки цього явища. Але, на відміну від концепції Й. Гейзінги, його концепція має більш оптимістичний характер. У святі Х. Кокс бачає можливість удосконалення сучасного суспільства, яке переживає духовний занепад, що в свою чергу відобразилось на сутності свята. На його думку, «лікування» західного суспільства почало здійснюватись під впливом таких «святкових» рухів, як «хіпі» і «нові ліви», до того ж, перші втілили в собі безпосереднє світосприймання й містичне споглядання, а другі – загальну участь і антиавторитарність, властиві, внутрішній природі свята [6, с. 142].

Не залишились поза увагою й соціальні виміри свята. Найбільш цілісні й розгорнуті його концепції розроблені польськими соціологами А. Піотровським та К. Жигульським. Вони розпочали дослідження свята як соціального інституту, виявили вплив на нього не тільки релігійних, а й політичних та соціальних ідей, що панували в той чи інший історичний період.

Соціологічна концепція А. Піотровського має багато спільного з релігійно-міфологічними концепціями. Він також підтримує думку, що в основі свята лежить культ божеств природи, яка відроджується, але дослідник звертає свою увагу на соціологічну сторону питання й на цьому підґрунті пов'язує розуміння свята з поняттям «карнавал». На його думку, крім безпосередньої турботи про природу як джерело свого існування, свято людьми сприймається як відрив від повсякденності й її постійних проблем.

К. Жигульський робить акцент на здатності свята підтримувати світовий лад. Його концепція ґрунтується на тому, що свято виникло на основі «бажання усвідомити ритм: природний, міфічний, історичний...» аби «вшанувати його й пізнати, пригадати важливі моменти минулого, прагнення злитись з цим ритмом і спробувати на нього вплинути, запобігти його можливим порушенням» [2, с. 57].

Ще одну ідейну лінію у розумінні та дослідженні свята можна прослідкувати, починаючи із соціологічної теорії Е. Дюркгейма. Він, як і багато інших дослідників, розуміє свято як опозицію дням праці, відповідно до опозиції сакрального й профанного. Новим у нього стала розробка теорії формування й трансформації колективних вистав, яка визначила дослідження символічного змісту свята М. Моссом. У свою чергу, праці М. Мосса важливі для розкриття феномену свята в межах французького структуралізму.

У структурній антропології, засновником якої є К. Леві-Стросс, свято розглядається з погляду його знаковості як свого роду «мова», «текст», через які виражаються культурні смисли. Цю ідейну лінію продовжують розробляти Р. Барт, М. Блок, Ж. Дерріда, М. Фуко, які основну увагу зосереджують на дослідженні свята як складного феномена постмодерної культури, наповненого символічним змістом.

Узагальнюючи результати проведеного аналізу, можна зробити висновок, що дослідження феномену свята мають багатоаспектний характер. Свято є універсальним феноменом культури, який містить чисельні наднаціональні аспекти, що відповідають емоційним потребам і природним спостереженням усіх народів, тому його не можна ні звести, ні вивести з утилітарних потреб людини, виключно з потреб її трудової діяльності, хоча воно й пов'язане з ними. Свято є невід'ємною частиною міфоритуального комплексу й має сакральний смисл і призначення: є уособленням сакрального часу й сполучною ланкою між часом реальним та міфологічним, є проявом священної гри й священних дій з приборкання сил хаосу. Свято – це ідеальний світ, добудований до буднів. Це модель світогляду та світорозуміння. Воно має зв'язок із переломними, кризовими моментами в різних сферах людської життєдіяльності, з історичним процесом та змінами, які відбуваються в суспільному житті.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.
2. Жигульський К. Праздник и культура. Праздники старые и новые: Размышления социолога / К. Жигульський; [пер. с польского и вступ. ст. А. И. Арнольдова]. – М. : Прогресс, 1985. – 336 с.
3. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. / Р. Кайуа; [пер. с фр., вступ. ст. С. Н. Зенкина]. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
4. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры. [Текст]. / А. С. Канарский. – К. : Высшая школа, Изд-во при Киев, ун-те, 1982. – 192 с.

5. Мазав А. И. Праздник как социально-художественное явление. / А. И. Мазав. – М. : Наука, 1978. – 392 с.
6. Роднянская И. Б. Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии / И. Б. Роднянская, Х. Г. Кокс // Современные концепции культурного кризиса на Западе : сб. ст. – М. : Наука, 1976. – 152 с.
7. Хейзинга Й. Осень средневековья : в 3-х т. / Й. Хейзинга [пер. с нидерланд., вступ. статья и общ. ред. В. И. Уколов]. – М. : Наука, 1995. – Т. 1. – 1995. – 416 с.
8. Eliade M. Rites and Symbols of Initiation / M. Eliade. – Dallas : Spring Publications, 1994. – 175 p.

*Ігор Шарун, Ірина Рябенко
(Дніпропетровськ, Україна)*

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ ТА ШЛЯХИ ЇХ ПОДОЛАННЯ

Одна з характерних особливостей сучасного світу – загострення глобальних проблем, які за своїм характером виходять за рамки інтересів різних класів і суспільних систем, і від рішення яких вирішальною мірою залежить майбутнє, більше того – саме існування людства. Сам термін "глобальні проблеми" увійшов до міжнародного лексикону у другій половині 60-х р., він походить від латинського "глобус", – тобто Земля. За своїм характером глобальні проблеми сучасності різні: від загрози ядерної війни до екологічної катастрофи, від зростаючого розколу світу на "багаті" й "бідні" країни і народи до перспективи виснаження традиційних і необхідності пошуку нових джерел енергії. У сучасному науковому просторі склався особливий напрям дослідження загальнолюдських проблем – глобалістика.

Глобальні проблеми привертали і привертають дедалі більшу увагу вчених. Від того наскільки плідними будуть науковий аналіз системи глобальних суперечностей і ефективність практичних заходів по їх вирішенню, залежать перспективи суспільного прогресу в третьому тисячолітті. Серед деяких вітчизняних і зарубіжних дослідників у 70-ті роки була поширена думка, що необхідна і достатня умова визнання проблеми "глобальності" полягає в породжуваній нею загрози для людини і людства в цілому. Інші в якості головного критерію глобальності брали географічні масштаби поширення проблеми. Вузькість даного підходу була подолана в монографічних виданнях, що побачили світ протягом 80-х років двадцятого століття. У них визначено, що глобальними є проблеми, які по своїй суті, зачіпають інтереси всього людства; набувають всесвітній характер, охоплюючи всі основні регіони Землі; створюють реальну загрозу для майбутнього людства; вимагають для свого рішення міжнародного співробітництва в самому широкому масштабі.

Тим часом термін "глобальний" має три значення: повсюдний, характерний для земної кулі в цілому, для всіх країн і народів; значний, масштабний; загальний, всеосяжний.

Отже, глобальні проблеми є химерне переплетення на загально- планетарному, загальносвітовому і загальнолюдському рівні соціально-економічних, політико-ідеологічних, культурних, біосоціальних та соціоприродних протиріч у сучасному світі

Вічною є проблема взаємин людини з навколишнім середовищем, освоєння природи і оволодіння її стихійними силами, проблема встановлення міцного миру між народами, гарантій соціально-економічного, політичного і культурного прогресу. Багато глобальних проблеми виникли з самого початку, інші намітилися і називалися недавно, але виявилися більш явно і на глобальному рівні лише з затвердженням капіталізму, тобто в XVII-XVIII ст.

Гармонія між людиною і природою на ранніх етапах розвитку людства залишалася непорушною. Це було з одного боку результатом нерозвиненості самої людини, її засобів праці, з іншого – наслідком досягнутого на той час невисокого рівня розвитку суспільних відносин. В умовах такого способу виробництва не могло існувати скільки-небудь гострих конфліктів людини з природою. Соціальна однорідність тогочасного суспільства не породжувала умов для нераціонального використання природних багатств на шкоду самій природі.

Перехід людства від привласнюючого способу виробництва до землеробського, а потім і до промислового, привів до значного ускладнення продуктивних сил.

Підпорядковуючи собі природу, людина вступає з нею в численні конфлікти, викликав до життя протиріччя. Ці протиріччя в кінцевому рахунку і викликали до життя глобальні проблеми.

Протиріччя в системі "людина – природа" – не єдине джерело виникнення глобальних проблем. Іншим таким джерелом є система соціальних відносин.

Розвиток людської цивілізації і матеріальної культури об'єктивно породжує конфлікти суспільства з природою.

Соціальною передумовою загострення глобальних проблем сучасності, як показують дослідження історії системи капіталістичного господарства, є відносини приватної власності на засоби виробництва.

Приватновласницька економіка керується головним стимулом – прагненням до отримання максимального прибутку.