

общественно-политическом дискурсе Украины. В этом контексте значительный исследовательско-еврестичный потенциал проявляет теория «археологии знания» М. Фуко, как методологическая основа для анализа сложных, многомерных дискурсивных практик.

Ключевые слова: идеология, идеологический нарратив, правила формирования, стратегия.

SUMMARY

M.R. Biography "Archeology of Knowledge" M. Foucault: Methodological Potential for the Study of Ideological Narratives in the Socio-Political Discourse of Ukraine

The article is devoted to the search for methodological tools for the philosophical analysis of foreign ideologies that are actively functioning in the socio-political discourse of Ukraine. In this context, a significant research-and-Jewish potential reveals the theory of "archeology of knowledge" M. Foucault, as a methodological basis for the analysis of complex, multidimensional discursive practices.

Key words: ideology, ideological narrative, rules of formation, strategy.

УДК 1(091)+167.6

З. Ю. Макаров

Вінницький національний
технічний університет

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ГУМАНІЗМУ В ПРОЕКТІ ВІДРОДЖЕННЯ

Дана робота має на меті дослідити статус раціональності в академічній історії ренесансного гуманізму. Зокрема, проводиться класифікація основних етапів гуманізму та їх кореляція з низкою антитез схоластичній раціональності і рецепцій античної академічної культури. З'ясовано, що в соціально-політичних вченнях гуманістів криза Пізнього Відродження розв'язується через зміну структури раціональності і навернення філософської думки Італії до природної доцільності людської діяльності. З огляду на альтернативні настанови щодо природи в передмодерній європейській філософії на завершення роботи окреслено завдання наступного дослідження розумового осягнення номіналістичних мотивів проекту Відродження.

Ключові слова: Ренесанс, гуманізм, схоластика, раціональність, етика, риторика, мистецтво, утопія.

Попри чималу історіографію наукова думка Відродження тривалий час не знаходила такого виокремлення та визнання, як мистецтво цієї доби, про що свідчать історико-філософські традиції Г. Гегеля або В. Віндельбанда. Разом з тим, спроби стильового виокремлення культури Відродження, що беруть початок у впливових мистецтвознавчих концепціях Я. Буркхардта та Г. Вольфліна, часто сповнені формалізму на зразок «Раннє – Високе – Пізнє». Дотепер тут неохоче відзначають якусь особливу *раціональність*, скажімо, гуманістичну чи натуралістичну, часто обмежуючись її оцінкою як перехідної до

класичної новоєвропейської або як синтетичної стосовно античної і середньовічної. На думку Ю. Бохеньського, гуманізм і нове природознавство взагалі являють собою протилежні складові Відродження. «Гуманізм ворожий будь-якій логіці, всякому розуму, всякій природній науці, яку він вважає “механічною” працею, негідною культурної людини, покликаної бути письменником, ритором, політиком. Фігура людини Відродження, яка поєднує в собі одночасно і Еразма Роттердамського і Галілея, є міфічною, а віра в якийсь єдиний, властивий добі Відродження образ світу – ніщо інше, як марновірство» [1, 33].

Справді, з одного боку, низка ренесансних культурних категорій (*nuovo, popolano, virtù, ideale*) виглядають провісниками буржуазного світогляду Нового часу, що загалом усуває з розуму традиційні морально-сотеріологічні критерії істини, а з іншого — в тодішньому академічному середовищі усі наукові обґрунтування продовжують регламентуватися «4-ма причинами вчителя докторів» (Аристотеля). Ця двоїстість відбивається у методологічних підходах до вивчення цієї тематики: натомість пануючої протягом останніх десятиліть соціальної історії останнім часом знову **актуалізується** інтелектуальна [25].

Незважаючи на цілу низку **досліджень** (В.В. Бібіхіна, Л.М. Брагіної, Е. Гарена, А.Х. Горфункеля, В.М. Гращенкова, П.О. Крістеллера, Б.Г. Кузнецова, О.Ф. Лосева та ін.), що експлікують раціоналізацію філософією та наукою різних аспектів культури Відродження, існує нагальна **проблема** наскрізного дослідження раціональності цієї доби з урахуванням усіх її наступностей та контрадикцій. З нашого погляду, науковий пріоритет тут мають процеси, що беруть початок у Середньовіччі і остаточно оформлюються в класичній новоєвропейській науці, особливо якщо порівняти їх зі зразками самоусвідомлення інтелектуалів того часу. Останні так чи інакше поділяють проект Відродження, що парадоксально вимагає пересвідчити оновлювальні настрої (*renovatio*) неперервністю відновлюваної традиції давнини, що часто ілюструється прикладами М. Коперника, який попри всю революційність власної математичної теорії геліостатизму розумів її як спосіб уточнення відкриттів Птолемея, і А. Везалія, який попри започаткування досвідної анатомії та діагностики вважав себе лише відновником первісного вчення Галена [Див., напр., 24]. На думку Ф.А. Ейтс, ця віра інтелектуалів у неперервний ланцюг мудреців від Мойсея чи Гермеса Трисмегіста, а з нею й власне світ Відродження похитнулись лише у 1614 р., коли І. Казобон «передатував» *Corpus hermeticum* [13, 351].

На матеріалі дослідницьких програм все виглядає складніше: якщо середньовіччя спиралось окремо на гуманітарну (нео)платонівську і природничу аристотелівську науково-дослідницькі програми, то Відродження додало до них піфагорійську й атомістичну, після чого вони стали зливатися в єдину природничу, що досліджувала рух атомістичних тіл за законами, форма яких наслідує формальні причини аристотелізму, найближчі причини атомізму і

платонівсько-піфагорійські кількісні відношення. **Завдання** нашої статті полягає в експлікації ренесансного гуманізму як ровесника проекту Відродження за етапами його розвитку, аби виявити ті структурні зміни раціональності та детермінізму, які уможливили цей синтез.

Період Відродження хоч і не найбільш віддалений від наших часів, є чи не найбільш проблематичним для світоглядного визначення, оскільки містить строкату суміш ідей. Достатньо сказати, що його усвідомлення відбулось уже під кінець, документом чого найчастіше називають «Життєписи...» Дж. Вазарі сер. XVI ст. [6], а виокремлення як специфічної доби сталося у сер. XIX ст. у творах

Г. Фойгта, Ж. Мішле і особливо завдяки «Культурі Відродження в Італії» Я. Буркхардта [5].

Слід зазначити, що попри свідоме протиставлення себе філософів-гуманістів XV ст. попередньому тисячоліттю, яке вони і стали називати «середніми віками між класичною Античністю і її відродженням», в їх філософії помітно чимало рис цих «темних», «варварських» і «втрачених для людства» віків. А за образним висловлюванням, О.О. Любіщева, ««...» із лялечки Середньовіччя, яка не виявляла нібито ознак життя, вилупився раптово блискучий метелик Ренесансу, але якщо б у лялечці не йшли складні процеси гістолізу, ніякого метелика не вийшло би» [14, 221]. Так, вже сама назва «гуманісти» відсилає знавців історії філософії якщо не до Цицерона, то принаймні до патристики, де Тертуліан або Лактанцій намагалися за допомоги поняття гуманізму відстояти особливість християнства як релігії, що цінує людське і зокрема особистісне начало в стосунках із богом. Терміни «відродження» і «оновлення» щодо особи, релігійних та політичних інституцій набувають розголосу у містицизмі Середньовіччя та Проторенесансу (Бонавентура, Франциск Асизький, Йоакім Флорський, Данте), з тим щоб поволі секуляризуватися у Франческо Петрарки, Джованні Боккаччо та їх послідовників [4]. Чимало змістовних споріднених рис можна знайти у схоластиці:

- продовження розробки «природної теології», що протиставляє письмовим свідченням дійсні створіння, які містять частку свого Творця і не затьмарені доктринальними тлумаченнями;

- продовження розробки онтології «світової скалі» у більш оригінальній і натуралізованій версії неоплатоніків;

- продовження розробки антропології «образу і подоби бога», значення якої переноситься з почесного права на сутнісну вимогу;

- продовження дидактизму, що кваліфікує будь-яке пізнання як навчання вже відкритому знанню, джерелом якого є визнані авторитети, що тепер відсувають вглиб давнини (наприклад, замість Томи Аквінського, що розтлумачував зміст аристотелівських текстів тепер відроджують Олександра Афродисійського);

- продовження розробки гносеології універсальної предметності мови та філологічної методології в зв'язку з віднайденими фоліантами або перекладанням уже відомих оригінальними мовами та в ідентичних версіях, так щоб переказувати не лише глоси, а й особистісну цілісність канонічної давнини...

Втім, питома вага розбіжностей видається більшою. В першу чергу йдеться про додання надлишку канонічної узгодженості патристичних алегорій та формальної синтаксичності схоластичної філософії у намаганні гуманістів зробити мудрість більш естетичною та практичною («поетичною»), зорієнтованою на земне життя, іноді навіть на земний рай. Це не означало приземлення небесної половинки світу та духовного *містку* людини і бога, раціональна версія якого слугувала виправданням схоластичних спекуляцій. Швидше навпаки – було взято курс на вивиснення (*transcensum*) земного за посередництва найвидатнішого і найдоступнішого зі створінь – Людини, що має зразок Христа, у якого гармонійно сполучаються людська і божественна природи. В цьому курсі були різні періоди і засоби, але в цілому проглядається самостійна щодо теології та визначальна роль раціональної філософії. Наприклад, Данте, обґрунтовуючи її, вдається до наслідування боеціанської «Розради від філософії» як за формою «сатури», так і за змістом «фелісітарності»: причетність чеснотам рівною мірою наближає до бога і блаженства [12].

Л.А. Бруні бачить філософію як визволительку від хибних суджень та усього іншого, що розладнує та перериває прагнення істинного блага, закладеного в людині від природи [3].

Интерес же до античності пояснюється її багатим *досвідом* щодо земної та тілесної половини світу, якого бракувало на середньовічному етапі християнства і який став усвідомлюватись як віднайдений національний італійський культурний спадок. «Завдяки цьому блискучому контакту античність і християнство стали рівно оновленими. Пристрасне мистецтво одухотворило перше і гуманізувало друге. Від цієї співпраці та цього контакту, що обурили б отців церкви, але геть не шокували пап та кардиналів XVI століття, в кінцевому підсумку народилася серія інтелектуальних концепцій, які стали направляючими ідеями для наступних століть» [23, 292]

Зовні цей антисхоластичний курс виявлявся у розвитку суто світських спільнот та неофіційної вченості, виведеної з рамок університетських програм та теологічних інтерпретацій (*друкарні, ботеггі, академії, колегіуми*); вивченні стародавніх мов для адекватнішого перекладу канонічних текстів і деформалізації спілкування; розширенні торговельної та інтелектуальної географії (*фаустівський дух*); наслідуванні різних античних форм, зокрема, *мистецтва*, що береться відображати не лише достотність чуттєвого переживання чи красу тіла, а й абстрактні моменти світогляду; ідеалі всебічного розвитку особистості (*uomo universale*); перехопленні законодавчої ініціативи

дворян та духовенства «третім станом» (*пополанство*); перетворювального ставлення до дійсності і власного життя аж до індивідуального спасіння (*гуманізм*)...

Загалом те, що гуманісти вважали поверненням до Античності (тієї частини, яка була їм відома і могла сприйматися у злагоді з християнством), виявилось творчим синтезом тілесної (земної, природної) частини Античності і духовної Середньовіччя:

- *studia humanitatis* Ф. Петрарки, К. Салютаті, Л. Бруні, що вивільняють гуманітарні дисципліни з богословського напрямку пошуків (*studia divinitatis*) в зв'язку з ідеалом життя у земному природному блаженстві, де суто людські властивості та переживання стають універсальними засобами пізнання, оскільки спрямовують істину в річище практичного вдосконалення реальності;

- *fortuna* гуманістів як символ явленого буття, що сполучає давньоримську міфологію капризної долі (Цицерон, Саллюст, Сенека) з середньовічною концепцією божественних знарядь (С. Боецій) і вимагає від життя особистих звитяг, що розуміються як *втілення* догмату про свободу волі (Данте, Дж. Манетті), більш вигадливе та славетне, ніж аскетична самовідданість (Ф. Петрарка), але позбавлене гарантій благого успіху (Леонардо);

- *virtù* Вергілія і Аквіната як духовно-символічний потенціал світу, що цілком виявляється в земній природі за умови її вдосконалення – через символічні конотації, що слугують спільним знаменником різних рівнів буття або через артифікацію на її основі «другої природи» (*secunda natura* Цицерона);

- *coincidentia oppositorum* Миколи Кузанського, що представляє протилежності скінчених створінь відносно тотожними нескінченному Творцю, як це ілюструється у геометрії інфінітивною можливістю сполучати різні рівні буття – інтуїтивну нескінчену ідею (пряму) і наочну скінчену матерію (фігури);

- *religio universalis* Г. Пліфона, що представляє релігію та авторитетні джерела у гармонійному різноманітті конфесійних догм або в історичній ретроспективі від наївних культів до езотеричного християнства або раціональної теології Плотіна, де всі вони об'єднані як еманації Єдиного;

- *Corpus Hermeticum* – латинізована М. Фічіно «єгипетська мудрість» як продовження середньовічного ідеалу книжної мудрості (*ratio scripta*), ревізованої езотерикою першооригінальних священних текстів, символів та спеціальних методик їх пізнання та перекладу (матезис, нумерологія, гематрія тощо), відгомін якої вчувається в розхожому виразі Г. Галілея, що Книга Природи написана мовою геометрії: її літерами слугують трикутники, кола, кулі, піраміди та інші фігури, і наше завдання – навчитися її читати [9, 41].

В підсумку рецепцій вчень античності підхід Відродження виявляється у певній еклектиці чи то відкритості, так що у певного гуманіста або натурфілософа можна одночасно подибати елементи вчень епікуреїзму, стоїцизму, платонізму чи перипатетизму. Значною мірою це пояснюється виходом філософії за межі університетських кафедр, що помітно у відродженні

жанрів діалогу, інвективи чи декламації, де ренесансні діячі не стільки реалізують певну корпоративну доктрину, скільки намагаються у давнині світоглядну підтримку для власної «простацької» інтелектуальної творчості, переплетеної з ораторською практикою, літературними захопленнями чи історичними студіями [11]. Втім, відзначені загальні характеристики значною мірою є типологічними і набувають відмінних конкретизацій на різних етапах і сферах реалізації проекту Відродження.

Періодизацію останнього найчастіше підпорядковують перипетіям становлення, розвитку та занепаду ренесансного гуманізму як інтелектуально-світоглядного аспекту розглядуваної доби: якщо стихійно на той час європейці загалом засвоїли божественні настанови і привчаються покладатися на себе, то свідомо потрібно було обґрунтувати це право людини зайняти клерикальну інстанцію. Відтак саме в гуманізмі відроджується еллінсько-римський контекст античності, коли людина ще не перестала відчувати себе частиною гармонійного цілого, але цей зв'язок перестав бути двостороннім і як наслідок спекулятивно осяжним. Як і тоді, не в змозі пересвідчити шукане благо (спасіння) як вихідний засновок філософствування і принцип буття, філософи зосередилися на культивуванні блага (чесноти) в самому собі. Але тепер екзистенція *блаженства* покладається не стільки на співпадіння особи з онтологією Природи, скільки на догмат про кенозис і герметичне усунення першородного гріха. «Ісус Христос, Син Божий, є в той самий час син людський, – тим самим Небо ніби спущено на землю, або, що те ж саме, землю піднято на Небо <...> В герметизмі, а також в Кабалі, що теж належала до магічно-окультної традиції, людина проголошується Адамом Небесним, здатним не тільки розкрити усі таємниці божественного світотворення, але й стати другим творцем, що перетворює природу і панує над нею» [8, 55, 58]. Так чи інакше відтворюється, за виразом М. Фуко, «інтенсифікація ставлення до себе» [20, 47-51], яка спочатку в образі Поета чи Державця перетворить античну та схоластичну раціоналізацію об'єктивності на купу філософських інструментів (*гуманізм*), а потім в образі Абсолютного Суб'єкта й зовсім відтіснить її на світоглядну периферію (*Реформація*).

Виходячи з назви (*humanus*) гуманістичний принцип може віддавати перевагу *людині* у двох логічних значеннях – індивідуальному і видовому. Перший з них був певною реакцією на безособову церковно-феодальну регламентацію життя, підкріплюваною руйнуванням станової структури феодалізму в торговельно-цеховій Італії і розширенням географічних обріїв. Другий – певною реакцією на абстрактні «універсалії» богослов'я в ролі взірця бога на Землі, підкріплюваною пошвавленим образом Христа як практично діючого бога, здатного не лише притлумлювати гріхопадну природу, а й вдосконалювати її. Обидва значення часто ілюструються парафразами з «Промови про достойність людини», де Дж. Піко делла Мірандола надає інтерпретацію доктринальної тези, що «бог створив людину за власним

образом і подобою», і намагається конкретизувати, що саме таким чином має передатися людині — особиста активність для самоствердження у божественній вічності, оскільки бог ніким не створений і володіє *свободою* та здатністю самовизначення. «Не даємо ми тобі, о Адаме, ані свого місця, ані певного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, й обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно своєї волі та свого рішення. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими межами, визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе надаю <...> Ти можеш виродитися у нижчі, нерозумні істоти, але можеш відродитися за велінням своєї душі і у вищі, божественні» [17, 249]

На етапі раннього гуманізму спостерігається просвітницьке оновлення схоластичного тривіуму античною риторикою в ролі віднайденної «предтечі» віри та канону силою самого лише людського розуму, що певною мірою припускалося ще за патристики, а в середньовічних університетах визрівало в універсальному дидактичному й методологічному статусі філософії, який вона випрацювала, виконуючи завдання теології. У 30-90 рр. XIV ст. зусиллями Петрарки, Салютаті, Боккаччо відбувається витиснення теології риторикою та поетикою в ролі опікунок блага та блаженства, що вже раніше розпочали Данте та автори романів про лицарів і новел про міщан, але тепер ще й з доповненням латиноримськими джерелами («Історія» Тита Лівія; «Філіппіки», «Про оратора», «Про обов'язки» Цицерона; поеми Вергілія, Овідія, Горация; твори Августина та інших отців церкви), з формуванням *studia humanitatis* — комплексу гуманістичного (мовного, морального, правового) пізнання світу.

Першим його завданням стає виховання за зразком Цинцинната, Сципіонів, Муція Сцеволи, Регула, Катона і особливо Цицерона *ідеалу політика*, в якому політична досвідченість збігалась з добродесною мудрістю і виявлялась у сугестивному красномовстві (*eloquentia*). «Тут перед нами самий центр ренесансної проблематики: якість вираження не менш важлива, ніж власне вчення, принаймні в тому сенсі, що вчення задає етичні, психологічні та громадянські істини, а завдяки зусиллям письменника вони стають достойними бути сприйнятими і переконують» [22, 197]. Наприклад, папа Пій II, відомий в миру як гуманіст Е.С. Пікколоміні, в своєму листі до загарбника Візантії султана Мохаммеда II щиро прагнув досягти миру й гармонії за допомоги красного письменства. Чимдалі цей ідеал вивчають від супротивного за здатністю протистояти чварам і тиранії через обмеження власної сваволі приписами законів і підпорядкування особистої вигоди та гордині благові громадян і зв'язі своєї батьківщини [18].

У першій половині XV ст. нове покоління гуманістів (Л. Бруні, П. Верджеріо, Дж. Манетті, П. Браччоліні, Л. Валла, Ф. Філельфо, М. Пальмієрі, А. Рінуччіні, Д. Ачайуоллі) помічає в риторичі та філології схоластичний рецидив «діалектичних розбіжностей» і для його подолання вдається до амбівалентної *етичної* практики: замість благодаті вона обґрунтовується пасторальною

августинівською природою як чудесним створінням і, в першу чергу, найдосконалішою, найближчою і найпрозорішою для розуму — людською природою. Її вивчення оновленим *studia humanitatis* (етика, історія, педагогіка) реактуалізує аристотелівську концепцію «природної соціальності», на підставах якої відбувається морально-громадянська екстраполяція гуманізму: вдосконалення та реорганізація суспільного тіла громади значно зменшує обмеження земного способу існування індивіда. Відтак з'являється перспектива *практичного* долання гріхопадності в державних інституціях — переважно *республіканських*, де добродесність має справджуватися і пропорційно виявлятися у майновій шляхетності (*nobilitate*) та звитязі (*virtù*). «...» Не культ бідності й невігластва, а виправдання багатства як основи для морального самовдосконалення через освіту та культуру; не чернече відлюдництво, а діяльне, доброзвичайне життя веде людину до спасіння, не теологічні (віра, надія, любов), а аристотелівські громадянські чесноти (справедливість, мужність, розважливність та поміркованість) висувались на перший план» [2, 480].

Реактуалізація ж платонівських «Держави», «Законів», пізньоантичних описів піфагорійського братства, общини ессеїв тощо пізніше складе основу утопічних концепцій державницького регулювання етичної практики (Т. Мор, Дж.Б. Джеллі, А. Бручолі, А.Ф. Доні, Г. Гергот, К. Штіблін, Л. Агостіні, Л. Цукколо, Т. Мюнцер, Т. Кампанелла, Дж. Кардано). Джерелом реорганізації в цих проектах стане нормативне поновлення *справедливості* (найчастіше у вигляді «пропорційного» рівноправ'я) щодо управління, праці, власності, торгівлі, сім'ї, жрецтва та вивільнення таким чином умов самовдосконалення людини як принципово суспільної істоти.

Подальше падіння республік у др. пол. XV ст. - поч. XVI ст. (Флоренція, Мілан) розцінюється гуманістами як тріумф «лютої Фортуни» і примушує їх або шукати земний рай за морями, або переносити умови звитязи особи з суспільного виховання добродесності на споглядальне приватне життя на підставі перевідкритої з «візантійських» першоджерел індивідуалістичної етики та неоплатонічної онтології (Л.Б. Альберті, Дж. Аргіропуло, А. Поліціано, Е. Барбаро, Дж. Понтано; М. Фічіно, К. Ландіно, Дж. Піко делла Мірандола, Дж. Незі, Дж. Бенів'ені, Леонардо). Зокрема, у флорентійській Платонівській Академії резонанс античного «мікрокосму» і герметичного «другого бога» з християнським «за образом і подобою» в концепціях «світової скріпи» (*corula mundi*) та «істоти невизначної природи» (*chaemeleon*) відкриває людині онтологічну чи гносеологічну здатність долати світову ієрархію (*transcensum*), уподібнюючись до рушійних функцій Світової душі в незмінному природному порядку (*circuitus spiritualis*) і зазіхаючи на чудеса не схоластичною силогістикою, а розумово осяжною любов'ю. «Взагалі людина наслідує усі створіння божественної природи, а створіння нижчої природи вона приводить до досконалості, виправляє й покращує. Адже людина має майже таку ж владу,

що й божественна природа, оскільки людина сама, тобто власним розсудом й мистецтвом править собою, будучи дуже мало скутою обмеженнями смертної природи, і змагається з усяким створінням більш високої природи» [19, 195].

Спочатку цей гуманістичний критерій мав вирізняти оновлене знання з *дидактичного* масиву, тому ще не протиставляв сучасні винаходи стародавнім текстам, якщо вони вивищують розум над іншими здатностями душі і виводять його з домінації книжної філософії до творчої практики (*artificio*). Її спроможність пересвідчується універсальністю вседокладних засобів риторики (*eloquentia*) або експлікацією прихованого потенціалу сотвореної природи під егідою математизованого живопису (*arte del disegno*). Незважаючи на численні запозичення формул античної поетики і риторики (Л.Б. Альберті, Л. Гіберті, Ф. Брунеллескі), в теоретичних рефлексіях мистецтва, натхнених платонівським «Тімеєм», художник через красу й гармонію витворів наслідував вже не стільки ораторську основу, скільки протогеометричну функцію Творіння, спрямовуючи людину до гранично естетичного сприйняття його умоглядних архетипів [16, 139-142]. Для цього мистецтво (*ars*), що за аристотелівським визначенням (*τεχνη*) має справу з речами, «причини» яких розколоті на «рухи» зі створення і існування, має привести їх до гармонії, або акумулюючи усі можливості матеріалу в ідеальній формі (ідеї краси), або приводячи їх до необхідності як відношення цілей і засобів. На цьому шляху художні репрезентації природних речей представляються подільними на окремі універсальні елементи, які піддаються теоретизації в системі геометричних засобів, а мистецтво зливається з наукою. «Для художників-експериментаторів на зразок Леонардо да Вінчі та новаторів в галузі музики вона [наука – З.М.] означала шлях до істинного мистецтва, тобто передусім шлях до істинної природи. Мистецтво відтак підносилось до рангу особливої науки, а художник в соціальному відношенні та за смыслом свого життя -- до рангу доктора. Саме такого роду честолюбство лежить в основі, наприклад, “Книги про живопис” Леонардо да Вінчі» [7, 717]. Однак невдовзі художня творчість набула окремої інституціалізації (маньєризм), а «книжки з мистецтва» стали спеціалізувати відповідно до пізнавальних здатностей людини, вноормувавши гуманізацію вищої «філософської» теорії в прикладні двійники – магію і науку (наприклад, астрономія втілювалась як в гороскопи, так і календарі та навігаційне обладнання) [21, 85].

У XVI ст. на тлі владної дисгармонії Італійських війн та духовних поневірянь періоду (Контр)Реформації суперечність гуманізму становій структурі суспільства переросла в суперечність економічним ресурсам свободи: ідеали звияги та піднесення універсальної людини потребують і ресурсів надзвичайних, якими в змозі опікуватися не індивідуалістична етика, а скидаюча кайдани суб'єктивності маніпулятивна політика – общинна (*utopia*) чи синьоріальна (*real politic*). Якщо теоретики першої (Ф. Пуччі, Ч.С. Куріоне, К. Ренато та деякі з вищезгаданих утопістів), плекаючи антидеспотичні настрої,

покладаються на «природне» виховання громадян, то теоретики другої (Н. Макіавеллі, Ф. Гвіччардіні, Б. Кастільоне), розвиваючи вихідний гуманістичний ідеал правителя в усій складності суспільних ситуацій, розшаровують вищу мораль (природу людини) і контекст її застосування (особистий інтерес) з правом та ризиком індивідуума на свій розсуд воз'єднувати цей розрив небесного та земного світів. Разом із такою практизацією людських чеснот природа теж набуває справдження лише за вдосконалення її мистецтвом, уже перейнятим раціональністю цілей і засобів.

Справа в тому, що в реальній політиці зазвичай задіяно одразу декілька суперечних моральних вимог, тому їх доводиться розподіляти на цілі і засоби, зважуючи останні інакше, ніж за межами даної ситуації, наприклад, пом'якшувати їх гріховність або зовсім її відмінити. «Людина у своїх рішеннях та вчинках завжди стикається з однією складністю, а саме: з правдою протилежного; немає настільки досконалого порядку, в якому не приховувався би безпорядок, немає зла, в якому не було б добра, немає добра, в якому не містилося б зла <...> слід зважити незручності кожного рішення, зупинитися на тому, де їх менше, і пам'ятати, що не може бути рішення бездоганного та досконалого з усіх боків» [10, 176]. Однак варто поміняти місцями цілі і засоби, як амбівалентність останніх обертається *цинізмом* маніпуляції суспільною думкою, а гуманістична ерудиція — скептицизмом як філософською протиотрутою від нього. За цією екстраполяцією політичної практики на повсякденну доброзвичайність знову дається в знаки долання традиційної раціональності як надто схематичної вертикальної діалектики досконалої сутності і мінливих *явищ*, становлення яких підлягає опису чотирма аристотелівськими причинами.

Випрацювана на матеріалі флорентійської історії нова раціональність підпорядковується цінності свободи, тож виправдання засобів метою набуває морального вигляду в надіндивідуальному масштабі. «Один з найбільших успіхів, який може припасти на долю людини, — це мати нагоду показати, що вчинки людей, здійснювані для власного інтересу, робились заради суспільного блага» [10, 152]. Якщо мета полягатиме у принесенні користі (максимум задоволення і мінімум страждання), що складатиме фонд республіканських можливостей або монархічного потенціалу, вони змінюють апіорні теологічні цінності емпіричними природними причинами (переважно психологічними), в яких упізнаються аристотелівські цільова і формальна, що за часів схоластики були трансцендовані до горішнього світу і розумового пізнання. Вертикальний доступ до їх субстанціального ґатунку тепер опосередковується горизонтальними акциденціями (фортуни, доброчесності, державного устрою, військових чи торговельних залежностей...), загалом утворюючи історичний цикл «вічного природного закону». Так, за Н. Макіавеллі, республіканський устрій ще не гарантує відтворення загального *блага*, на якому тримається будь-яка держава: для цього потрібне його періодичне переусвідомлення,

«оновлення». Іноді це трапляється саме собою – через «зовнішні» випробування держави, але краще запобігати їм «внутрішніми» заходами – зміною закону, що надає переваги одним партіям перед іншими, або ж зміною усього державного устрою на монархію, адже саме звитяга «достойної» людини і складає первинний потенціал блага, з якого виникають держави [15]. Таким чином, відбувається історико-політичне обґрунтування «Відродження» (*era rinata*) та на матеріалі людської природи ініціюється перехід від донаукової теологічної до наукової натуралістичної парадигми закону.

Висновки. Доба європейського Відродження вважається рідкісним прикладом порівняно різкої зміни суспільного світогляду – від теоцентризму до антропоцентризму, що нагадує повторення античного контексту генези філософії та науки з «космічним» акцентом у формах і методах раціонального мислення в галузях філософії, філології, логіки, математики (та її додатків в астрономії, географії), а тепер ще й художніх та механічних мистецтв. Стосовно власне раціональності тут неохоче відзначають якусь специфіку, обмежуючись її оцінкою в філософії як синтетичної щодо античної і середньовічної парадигм та у науці – як перехідної від схоластичної до класичної наукової парадигми. Вихідною умовою можливості такого синтезу стала низка гуманістичних антитез схоластичній раціональності, що безпосередньо передбачали повернути людину до її «колись здобутого» ідеалу:

- філологічне відродження практичного «духу» на додаток до формальної «літери» стосовно стародавніх текстів, що передбачає розрізнення переказу і документального свідчення, точної цитати і компіляції, відтак можливість доповнювати археографію новими знахідками та інтерпретаціями;

- етична секуляризація духовної практики в єдності її особистої економічної та суспільно-політичної звитяги, що призводить до переорієнтації пізнання з авторитетних висловлювань на власне земний світ;

- філософська апологія динамічної здатності поєднувати в одній особі гармонію усіх рівнів та видів буття (мікрокосмізм), що закріплює риторичний ідеал всебічно розвиненої людини (*uomo universale*) і гранично розширює її місце у світі (антропоцентризм);

- мистецьке забезпечення творчої здатності людини як спадкоємиці бога у справі необмеженого вдосконалення сотвореної природи (титанізм), що ініціює розмивання середньовічної демаркації небесного і земного світів через «духовний колообіг» флорентійської Платонівської Академії;

- соціально-історичне виправдання досвідної методології як наукового засобу встановлення природних законів у вигляді «одвічних циклів» Н. Макіавеллі, що сприяє структурному ототожненню ієрархічних рівнів світу.

Всупереч середньовічній духовній практиці ренесансна людина, перебираючи творчі здатності Абсолюту, перестає сприймати речі виключно у їх причетності до *надособистого* буття, а сама позбувається переважної регламентації зовнішніми структурами. Зокрема, це виявляється в освоєнні й

динамізації пізньосхоластичної ієрархії пізнавальних здатностей, цілеорієнтованої на божественні ідеали: людська естетика (*sensus*) відповідає наявній онтології, а раціональність здатна не лише на досвідні узагальнення та демонстративні умовиводи, а й на інтуїтивне виявлення усього прихованого (*intellectus*). Однак, з XVI ст. розчарування у антропоцентричних сподіваннях гуманізму на вернули філософську думку Італії до *природної* доцільності людської діяльності, як це вже траплялося в грецькому раціоналізмі.

З іншого боку, зважаючи на двоїстість християнського сприйняття природи, окрім космічного акценту в «творінні божому» окремого дослідження потребує біблійний, що був втілений в августиніанському волюнтаризмі. Адже саме з реалізацією цього акценту в Реформації пов'язується формування механістичного образу *живої* природи як спадкоємиці афективного хаосу людського гріхопадіння і *технізованої* – як сакрального ідеалу вихідного світового порядку з наближенням людини до статусу абсолютно передуючого «суб'єкта» і відтак повністю вільного у своєму цілепокладанні розуму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бохеньский Ю. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков; [пер. с польск.]. — М.: Изд. группа «Прогресс» -«VIA», 1993.— 187 с.
2. Брагина Л.М. Гуманизм / Л.М. Брагина // Культура Возрождения: Энциклопедия. — [в 2-х т.] / [отв. ред. Н.В. Ревякина]. — М.: РОССПЭН, 2007—2011. — Т. 1. — 2007. — С. 479—484.
3. Бруни Л.А. Введение в науку о морали; [пер. с ит. И.Я. Эльфонд] / Л. Аретино Бруни // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.) / Под ред. Л.М. Брагиной. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — С. 49—67.
4. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / К. Бурдах; [пер. с нем. М.И. Левина]. — М.: РОССПЭН, 2004. — 208 с. — Сер.: Книга света.
5. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. / Я. Буркхардт; [пер. с нем. Н.Н. Балашова, И.И. Маханькова]. — [науч. изд. / Отв. ред. П.Т. Мильская] — М.: Юристъ, 1996. — 591 с.— Сер.: Лики культуры.
6. Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Д. Вазари; [пер. с ит. А.Г. Габричевского и А.И. Венедиктова]. — [лит.-худ. изд. / Ред. пер. А.Г. Габричевского] — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2008. — 1278 с. — Сер.: Полное издание в одном томе.
7. Вебер М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер; [пер. с нем. А.Ф. Филиппова, П.П. Гайденко] // Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. — М.: Прогресс, 1990. — С. 707—735.
8. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания / П.П. Гайденко // Философско-религиозные истоки науки : [сб. ст. / Под ред. П.П. Гайденко]. — М.: МАРТИС, 1997. — С. 44—87.

9. Галилей Г. Пробирных дел мастер / Г. Галилей; [пер. с ит. и лат. Ю.А. Данилова / АН СССР; отв. ред. Я.А. Смородинский]. — М.: Наука, 1987. — С. 7—271. — Сер.: Популярные произведения классиков естествознания.
10. Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских / Ф. Гвиччардини; [пер. С.М. Фельдштейна] // Гвиччардини Ф. Сочинения / Под ред. А.К. Дживилегова. — М.: АCADEMIA, 1934. — С. 107—230.
11. Горфункель А.Х. Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения / А.Х. Горфункель // Типология и периодизация культуры Возрождения [сб. ст.] / Под ред. В.И. Рутенбурга. — М.: Наука, 1978.— С. 52—61.
12. Данте Алигьери Новая жизнь; [пер. с ит. И.Н. Голенищева-Кутузова] / Данте Алигьери // Малые произведения / АН СССР; Отв. ред. М.П. Алексеев, И.Н. Голенищев-Кутузов . — М.: Изд-во «Наука», 1968. — С. 7—53. — Сер.: Литературные памятники.
13. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф.А. Йейтс; [пер. с англ. Г. Дашевского]. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 528 с.
14. Любищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры / А.А. Любищев / Отв. ред., сост., предисл. Р.Г. Баранцев. — СПб.: Алетейя, 2000. — 256 с.
15. Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли; [пер. с итал. Р. Хлодовского] // Макиавелли Н. Государь: Сочинения. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 2001. — С. 123—196. — Сер.: Антология мысли.
16. Николай Кузанский Об ученом незнании / Н. Кузанский.; [пер. В.В. Библихина] // Кузанский Н. Сочинения в 2 т.: [пер. с нем.] / Общ. ред. и вступ. ст. З.А. Тажуризиной — М. : Мысль. — 1979 — 1980. — Серия: Философское наследие. — Т. 1. — 1979. — С. 47—184.
17. Пико Делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. / Джованни Пико Делла Мирандола ; [пер. Л. Брагиной]. // Эстетика Ренессанса: Антология: [в 2-х т.]. / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. — М.: Искусство, 1981 — Т. 1.— С. 248—265.
18. Салютати К. О тиране / К. Салютати; [пер. с лат. Н.Х. Мингалеевой] // Антология мировой правовой мысли. — [В 5 т.]. / Нац. обществ.-науч. фонд; Руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин.— М.: Мысль, 1999. — Т. II. Европа: V—XVII вв. — 1999. — С. 630—634.
19. Фичино М. Платоновское богословие о бессмертии душ / М. Фичино; [пер. с лат. О.Ф. Кудрявцева] // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция; [РАН. Институт всеобщей истории; вступ. ст.: О. Ф. Кудрявцев].— М.: Юрист, 1996. — С. 176—211.
20. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко; [пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы под общ. ред. А.Б. Мокроусова]. — М.: Рефл-бук; К.: Дух и литера; Грунт, 1998. — 288 с. — Сер.: Astrum Sapientiale.

21. Холл М.Б. Наука Ренессанса. Триумфальные открытия и достижения естествознания времен Парацельса и Галилея 1450-1630 / М.Б. Холл; [пер. с англ. Л.А. Игоревского]. — М.: Центрполиграф, 2014. — 351 с.
22. Шастель А. Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного: Очерки об искусстве Ренессанса и неоплатоническом гуманизме / А. Шастель; [пер. Н.Н. Зубкова / Отв. ред. О.Ф. Кудрявцев]. — М.: Ун-ская книга, 2001. — 624 с. — Сер.: Книга света.
23. Шюре Э. Пророки Возрождения / Э. Шюре; [пер. с фр. Е. Бергер]. — М.: Алетейя, 2001. — 343 с. — Сер.: Vita memoriae..
24. Eamon W. The Scientific Renaissance / W. Eamon // A companion to the worlds of renaissance / ed. by Guido Ruggiero. — Blackwell: Publishing, 2007. — P. 403—424. — Ser.: Blackwell Companions to history.
25. Zorach R. Renaissance Theory: A Selective Introduction / R. Zorach // Renaissance theory / ed. by J. Elkins and R. Williams.— N.Y., L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2008. — p. 3—36.

REFERENCES

1. Bokhensky, J. (1993), *Sto sueveriy: Kratkiy filosofskiy slovar predrassudkov* [One hundred superstitions: A brief philosophical dictionary of prejudice], Translated, Moscow, Russia, Izd. groupa Progress
2. Bragina, L.M. (2007). *Gumanizm* [Humanism] , *Kultura Vozrozhdenia: Encyclopedia. Tom 1* [Culture of the Renaissance: Encyclopedia] (Vol. 1, pp. 479-484), Moscow, ROSSPEN
3. Bruni, L.A. (1985), *Vvedenie v nauku o morali* [Introduction to the science of morality], Translated by Elfond, I.Ia., In L.M.Bragina (Ed.), *Sochineniya italyanskikh gumanistov epohi Vozrozhdeniya (XV v.)* [Works of Italian humanists of the Renaissance (the 15th century), Moscow, Izd-vo MGU, pp. 49-67
4. Burdach, K. (2004), *Reformatsiya. Renessans. Gumanizm* [Reformation. Renaissance. Humanism], Translated by Levina, M.I., Moscow, ROSSPEN
5. Burkhardt Ya. (1996), *Kultura Vozrozhdeniya v Italii* [Culture of the Renaissance in Italy], Translated by Balashova, N.N., Makhankov, I.I.), Moscow, Yurist
6. Vasari, D. (2008), *Zhizneopisaniya naibolee znamenitih zhivopistsev, vayateley i zodchih* [Biographies of the most famous painters, sculptors and architects] Translated by Gabrichevsky, A.G. and Venediktov, Al., Moscow, Izd. dom ALPHA-BOOK
7. Weber, M. (1990), *Nauka kak prizvanie i professiya* [Science as a vocation and profession], Translated by Filippova, A.F., Gaydenko, P.P., In M.Weber, *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow, Progress, pp. 707-735
8. Gaydenko, P.P. (1997). *Hristianstvo i genezis novevropeyskogo estestvoznaniya* [Christianity and the Genesis of New European Natural Science], In P.P.Gaydenko, (Ed.) *Filosofsko-religioznye istoki nauki* [Philosophical and Religious Origins of Science], Moscow, MARTIS, pp. 44-87

9. Galilei, G. (1987), *Probirnyih del master* [Assay master], Translated by Danilov, Yu.A., Moscow, Nauka
10. Gvichchardini, F. (1934), *Zametki o delah politicheskikh i grazhdanskikh* [Notes on the affairs of political and civil], Translated by Feldstein, S.M. In F.Gvichchardini, *Sochineniya* [Works], Moscow, ACADEMIA, pp. 107-230
11. Gorfunkel, A.Kh. (1978). *Osnovnyie etapyi razvitiya italyanskoy filosofii v epohu Vozrozhdeniya* [The main stages of the development of Italian philosophy in the Renaissance], In V.I.Rutenburg, (Ed), *Tipologiya i periodizatsiya kulturyi Vozrozhdeniya* [Typology and periodization of Renaissance culture], Moscow, Nauka, pp. 52-61
12. Dante Alighieri (1968), *Novaya zhizn* [The New Life], Translated by Golenishchev-Kutuzov, I.N., In Dante Alighieri, *Malyie proizvedeniya* [Small Works], Moscow, Nauka , pp. 7-53
13. Yates, F.A. (2000), *Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya* [Giordano Bruno and hermetic tradition], Translated by Dashevsky, G., Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie
14. Lyubishchev, A.A. (2000). *Linii Demokrita i Platona v istorii kulturyi* [The lines of Democritus and Plato in the history of culture], St. Petersburg, Russia, Aleteya
15. Machiavelli, N. (2001), *Rassuzhdeniya o pervoy dekade Tita Liviya* [Discourse on the first decade of Titus Livius], Translated by Khlodovskiy, R., In N.Machiavelli, *Gosudar: Sochineniya* [The Emperor: Works], Moscow, Russia,, ZAO Izd-vo Eksmo-Press, Kharkov, Ukraine, Izd-vo Folio, pp. 123-196
16. Nikolai Kuzansky. (1979), *Ob uchenom neznanii* [On the scientific ignorance], Translated by Bibikhin, In Nikolai Kuzansky, *Sochineniya Tom 1.* [Works Vol.1], Moscow, Mysl, pp. 47-184
17. Pico Della Mirandola, J. (1981), *Rech o dostoinstve cheloveka* [Speech on the dignity of man], Translated by Bragina, L., In V.P. Shestakov (Ed.), *Estetika Renessansa: Antologiya Tom 1.* [Aesthetics of the Renaissance: Anthology Vol. 1], Moscow, Iskusstvo, pp. 248-265
18. Salutati, K. (1999), *O tirane* [About the tyrant], Translated by Mingaleeva, N.Kh., In G.Yu.Semigin (Ed.) *Antologiya mirovoy pravovoy myisli. Tom 2.* [Anthology of the world's legal thought Vol.2], Moscow, Mysl, pp. 630-634
19. Ficino, M. (1996), *Platonovskoe bogoslovie o bessmertii dush* [Platonic theology on the immortality of souls], Translated by Kudryavtsev, O.F., In O. Kudryavtsev (Ed.) *Chasha Germesa. Gumanisticheskaya myisl epohi Vozrozhdeniya i germeticheskaya traditsiya* [The Hermes Cup. Humanistic thought of the Renaissance and hermetic tradition], Moscow, Yurist, pp. 176-211
20. Fuko, M. (1998), *Istoriya seksualnosti-III: Zabota o sebe* [The history of sexuality-III: Caring for yourself], Translated by Titova, T.N., Khoma, O.I., Moscow, Refl-buk, Kiev, Ukraine, Dukh i Litera, Grunt

21. Khol, M.B. (2014), *Nauka Renessansa. Triumfalnyie otkryitiya i dostizheniya estestvoznaniya vremen Paratselsa i Galileya 1450-1630* [The scientific Renaissance 1450-1630], Translated by Igorevsky, L.A., Moscow, Tsentrpoligraf
22. Shastel, A. (2001) *Iskusstvo i gumanizm vo Florentsii vremen Lorentso Velikolepnogo: Ocherki ob iskusstve Renessansa i neoplatonicheskom gumanizme* [Art and Humanism in Florence from the times of Lorenzo the Magnificent: Essays on the art of the Renaissance and Neoplatonic humanism], Translated by Zubkov N.N., Moscow, Un-skaya kniga
23. Shure, E. (2001) *Proroki Vozrozhdeniya* [The prophets of the Renaissance], Translated by Berger, E., Moscow, Aleteyya
24. Eamon, W. (2007), *The Scientific Renaissance*, In G.Ruggiero (Ed.) *A companion to the worlds of renaissance*, Blackwell, Publishing, pp. 403-424
25. Zorach, R. (2008), *Renaissance Theory: A Selective Introduction*, In J. Elkins and R. Williams. (Ed.) *Renaissance theory*, New York, London, Routledge, Taylor and Francis Group, pp. 3-36

АННОТАЦИЯ

З.Ю. Макаров. Рациональность гуманизма в проекте Возрождения.

Данная работа нацелена на исследование статуса рациональности в академической истории ренессансного гуманизма. Проводится классификация этапов гуманизма и их корреляция с рядом антитез схоластической рациональности и рецепций античной академической культуры. Установлено, что в социально-политических учениях гуманистов кризис Позднего Возрождения разрешается изменением структуры рациональности и обращением философской мысли Италии к естественной целесообразности человеческой деятельности. Учитывая альтернативные отношения к природе в предмодерной философии, в заключение очерчено новое задание, связанное с разумным постижением номиналистических мотивов проекта Возрождения.

Ключевые слова: *Ренессанс, гуманизм, схоластика, рациональность, этика, риторика, искусство, утопия.*

SUMMARY

Z.Yu. Makarov The rationality of humanism in the Renaissance project.

The work is dedicated to the academic destiny and relations of the Renaissance humanism united by the worldview tendency of the Renaissance project that begins with meaningful dissociation of the scientific community, and ends with the production of new forms of nomology and methodology. In the course of these transformations, typological samples of humanism in the conceptual space of the polar definitions by P.O. Cristeller and E. Garin as classified and correlated both with a number of scholastic rationality antitheses and receptions of antic academic culture in a changing socio-political context. Special attention is paid to Neo-Platonism studios of the High Renaissance, in which the pathos of philosophical

anthropocentrism has gained expression in the theoretical reflections of the art where revived methods of mathematics are faced with the rhetorical ones in the form of role model of the Creation and formation of independent thinking. On this basis, a universal dialectic thinking like «circuitus spiritualis» of the Florentine Platonic Academy was declared, where the traditional scholasticism formal reason (ratio) was combined with a meaningful intellectual intuition borrowed from Platonism. Despite the subsequent split of this dialectics into the art «manner» and scientific «method» their achievements in the Late Renaissance show common feature of loss of a priori integrity which was dictated by the affiliation of a creative man to the Supreme being. It is found that in the real politic doctrines of the late humanists this crisis can be solved through modifying the structure of rationality. Instead of including authoritative patterns of human activities to the dialectics of formal objective and its evolving embodiments, a scientist should submit them as divided into idealized universal elements, to subordinate to situational division into goals and means and to hope for identification of these combinations of natural law in the historical set. Considering the despiritualisation process marked in the historical methods of the political humanism and the alternative worldviews in relation to the nature in premodern European philosophy, at the end of the work, the author outlines the goals of the next research related to the reasoning grasp of nominalistic motives of the Renaissance project which found its maximum expression in the naturalistic representation of the classic science world.

Keywords: Renaissance, humanism, scholasticism, rationality, ethic, rhetoric, art, utopia.

УДК 008/16

С. М. Форкош

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ПРАГМАТИКА К.- О. АПЕЛЯ В КОНТЕКСТІ КОМУНІКАТИВНИХ СТРАТЕГІЙ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ

У статті розглядаються основні дослідницькі стратегії досліджень у гуманітарній сфері пов'язаних з трансформаційно-комунікативним підходом запропонованим К.-О. Апелем. Проаналізовані найважливіші передумови трансцендентально-герменевтичного поняття мови й, відповідно, орієнтованої на мову трансформації трансцендентальної філософії. Виявлено, що трансцендентально-комунікативний підхід дає можливість встановити взаємозв'язок мови і суспільства, науки і культури. Окремий акцент присвячено становленню інноваційної методологічної схеми, евристичний потенціал якої можна перевірити у полі дослідження культури.

Ключові слова: культура, мова, методологічна свідомість, трансцендентальна прагматика.

Постановка проблеми. Підґрунтям для аналізу особливостей міждисциплінарної комунікації виступають відповідні напрями у філософії. Конкретні реалії дослідницької діяльності методолог усвідомлює у глибокому